

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ
XX

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ



Москва
2019

УДК 811.16/811.17+39
ББК 81
Б 207

Редакционная коллегия:

*A. В. Андронов, П. М. Аркадьев, Б. Вимер, П. У. Дини, В. А. Дыбо
(отв. редактор серии), М. В. Завьялова (секретарь), К. А. Кожсанов,
Б. Лаумане, Е. Л. Назарова, М. В. Ослон, С. И. Рыжакова,
Б. Стундяся, Т. М. Судник, А. Хольфут, Т. В. Цивьян, У. Шмальшиг*

Оригинал-макет:

C. Г. Болотов

Б 207 **Балто-славянские исследования – XX: Сб. науч. трудов.** — М.,
2019. — 480 с.

DOI: 10.31168/2658-5766.2019.20

ISSN-13: 977-2658-576-00-8

ISSN-8: 2658-576-6

DOI: 10.31168/2658-5766

В сборнике представлены статьи ведущих специалистов в области балто-славянских языковых и этноязыковых контактов из России, Белоруссии, Литвы, Чехии, Германии. Статьи посвящены актуальным проблемам акцентологии и морфологии балтийских языков, балтийской и славянской диалектологии, этимологии, восточнославянской и балтийской мифологии. Темы, затронутые в сборнике, актуальны не только для славистов, балтистов, индоевропеистов, но и для лингвистов, фольклористов, этнологов, историков широкого профиля.

На фронтисписе — Фото Вяч. Вс. Иванова (Ю. Будрайтис, 16 июня 2009 г.).

ISSN 2658-5766

00020>



9 772658 576008

УДК 811.16/811.17+39

ББК 81

© Авторы статей, 2019

© Институт славяноведения РАН, 2019

© С. Г. Болотов, оригинал-макет, 2019

В. А. ЛОБАЧ

Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян

Топонимические предания о богатырях с единственным топором, которые передают либо перебрасывают друг другу различные орудия на значительные расстояния, фиксируются на обширной территории: в Русском Поморье, на Псковщине, Смоленщине, в Западной Украине, Малой Польше, Болгарии, а также в Литве. Наиболее обстоятельно фольклорный материал о богатырях, перебрасывающих топорами, обобщен и рассмотрен в работах Ю. И. Смирнова (Смирнов 1998; 2009), который высказал предположение о том, что «мотив/сюжет о великанах с единственным топором бытовал еще в пределах балто-славянской общности до расщепления на балтов и славян» (Смирнов 2009: 367). В свою очередь, Е. Л. Березович указала на распространность данного мотива в фольклоре кавказских и финно-угорских народов и предложила тезис о его «типологически независимом появлении» в различных этнокультурных традициях (Березович 2010: 165). Однако ряд фольклорных источников как опубликованных ранее, так и введенных в научный оборот в недавнее время, не попали в поле зрения исследователей. Поскольку вопрос о генезисе указанного мотива и его мифологической смысловой нагрузке до сих пор остается открытым, стоит вернуться к анализу преданий о богатырях.

В 1995 г. фольклорно-этнографическая экспедиция Полоцкого государственного университета записала предание о Доротиной горе (возле д. Кончаны Верхнедвинского р-на Витебской обл.), легендарная жительница которой перебрасывала предметы на остров Освейского озера:
На той гары Дарота жыўши. Кажуць, што на той гары жыла Дарота — жанчына, можа там быў яе участак зямлі. Казалі, што быў гарадок на востраве. І жыхары гарадку шапкамі перакідаліся з Даротай. Дарота перебрасвала свае шапкі аж на востраў (ПЭЗ 2011: 248).

Другой вариант предания, несмотря на свою лаконичность, уточняет хронотоп необычного перебрасывания и статус его участников:
Некалі на востраве на гары Гарадзец жыла княгіня-чараўніца, а на Дароцінай гары — чараўніца Дарота. У Іванаву ноч яны перакідаліся палкамі, ігралі так (ПЭЗ 2011: 249).

Третья версия в качестве основного занятия Дороты указывает военные действия:
Ну, як во я ад старых чула: што была такая Дарота — ваявала з гэтай гары. А такія разговоры ішлі. З кім-та там яна ваявала, Дарота

тая. Ёсьць у нас месца — завеца «Чапураўка». Гара такая вялікая. І вобишэм, стравяла яна з гэтай Дароцінай гары на гэту Чапураўку. Ну вобишэм, бітва якая-та ішоўшы... А Чапураўка — гэта аж там, за возерам. І тая Дарота, ну, не то што кідала, стравяла, можа з лукаў яшчэ тады. Ну, наверна сільная жэнічына была, раз ваявала. Ну, гэта даўно. Да і мы ўжо ж старыя... (ПЭЗ 2011: 249).

Гора, на которой жила воинственная Дорота, выступает и как место ее гибели (= погребения?):

Ад начала века (названія) — Бірулін рог, Лосна, Іваська, Баравіна, Гарадок. — А пра Дароціну гару што знаеце? — Дарота — жэнічына-войн. У якую-та вайну змагалася, пагібла там. — У якую вайну? — Раней за нашу!¹

Перебрасывание различных предметов (шапок, палок) между Доротой и «княгиней-чаровницей», живущими на возвышенностях, на значительном удалении друг от друга (расстояние между Доротиной горой и «Городком» — городищем железного века — составляет около 5,5 км) тождественно мотиву перебрасывания топора богатырями. Вместе с тем, присутствие женских персонажей в качестве основных героев фольклорного повествования и воинственные характеристики Дороты не типичны для преданий такого рода. Образ воинственной девы в белорусском фольклоре и возможные параллели с персонажами германо-скандинавской мифологии были рассмотрены нами ранее (Лобач 1998: 170–176), однако исследование носило лишь предварительный характер и не учитывало разнообразия «богатырской темы» в фольклорных источниках.

Специфика топонимических преданий заключается в тесной корреляции фольклорного сообщения, независимо от уровня его мифологичности / историчности, с реальными объектами культурного ландшафта природного либо антропогенного происхождения. В традиционной картине мира объективация событий мифологической (легендарной) истории с помощью элементов ландшафта предполагает отнюдь не случайный выбор «географических иллюстраций» для фольклорных текстов, актуальных для той или иной культурной традиции. Основополагающим критерием отбора является соответствие базового символического статуса ландшафтного объекта в мифопоэтической картине мира внутренней логике и семантике предания. Функциональность природных и культурных локусов в фольклоре и ритуальных практиках не в малой степени зависит от их реальных физических параметров и характеристик, а также утилитарной pragmatики, осмысленных в мифологическом ключе: символика водного источника и озера, горы и болота, леса и поля существенным образом различаются (подробнее о мифосемантике природных локусов: Лобач 2013: 133–262).

¹ Записано автором в 1995 г. от Аржаник В. В., 1918 г. р., г. п. Освея Верхнедвинского р-на Витебской обл.

Ландшафтный код топонимических преданий о богатырях является довольно стереотипным. Фольклорные персонажи соотносятся исключительно с возвышенностями, представленными определенными категориями археологических памятников (городищами, реже — курганами, но селищами — никогда), а также природными объектами (гора, холм, утес, берег). Только в единственном предании, записанном в XIX в. в Новоржевском уезде Псковской губернии, в качестве места проживания богатырей фигурирует лес:

Дорофей-то был не простой мужик, а богатырь... Наша деревня оттого и зовется его именем: Большой бор или Дорошкин бор. Так у священника на исповеди и обозначается в записи: такой-то из Дорошкина бора, а другой из Симеонова бора. Полторы версты между этими борами... Дорофей жил у нас в бору, а младший брат его, Симеон, в «Малом» бору (Сборник 2000: 316).

Однако «бор», как лесной массив, растущий на возвышенном месте, в народном мировосприятии соотнесен с верхним полюсом мироздания, идеями света, чистоты и противопоставлен «низу», представленному еловым (низовым, тёмным) лесом. *Бор — дзе сасновы лес высокага места, дзе няма балот* (Слойнік 1979: 206). Неслучайно в белорусской фольклорной традиции бор часто упоминается в связи с сакральными персонажами божественной сферы (Богом, святыми), а значительная часть культовых источников локализована именно в борах (Лобач 2013: 138–139). Таким образом, единственное упоминание леса как места обитания богатырей не противоречит общей закономерности их локализации на возвышенностях, поскольку «бор» и «гора» имеют определенную семантическую тождественность в мифологии пространства.

Объекты природного ландшафта выступают как своего рода географическая данность, место, выбранное богатырями для расселения, проживания и хозяйственной деятельности, в результате чего и формируется локальный культурный ландшафт с характерной только для него антропотопонимией. «Любопытна и триада названий гор в районе села Бестужево Устьянского района Архангельской области — г. *Полюдиха*, г. *Шалим* (Шалимова), г. *Савинской Угор*. Эти топонимы также связаны с легендами о богатырях, перебрасывающихся топорами: „Полюд да Шалим топорами перекидываются: надо сменяться топорами, у кого вострее“ [Кузоверская], „Савин и Полюд палками дрова кололи. Друг другу перекидывали с горы на гору“ [Студенец]» (Березович 2010: 164).

В случае с курганами и городищами речь идет не просто о месте проживания или жизнедеятельности богатырей, но прежде всего об объектах культурного ландшафта, созданных ими. Городище в таком случае интерпретируется фольклорной традицией как коллективное жилище (поселение), возведенное его первожителями. В ка-

честве «строительного проекта» древних осилков (великанов, богатырей) фигурируют городища Иваниха и Забырки (Себежский уезд Витебской губернии), предание о которых было услышано и записано в собственной редакции Ф. Альхимовичем в 1880–1890-х гг.:

Даўно, даўно, калі яшчэ людзі жывалі па лясах дрымучых, прыйшли ў цяперавднюю Утужыцкую вобичыну асілкі, і занялі яны два места: адно на рэчцы Вараўхе ў Забарычах, а другое — на Іванхе пры той жа рэчке... Вот і задумалі яны тутацька абсяліца і пачалі зразу строіць два гарадзішча — Забыркі і Іваніху... Не меўшы досьць струменту, асілкі перебрасывалі тапор з гарадзішча і на гарадзішча, бо не хацелі траціць часу на хаджэнне. Зыкнеч, бувала, асілак з аднаго гарадзішча ў другое: тапор давай! Той возымеў тапор дый кінець яму. Такая была ў іх сіла, зато і празываліся асілкамі.., тапор перакінуць вярсты за трыв... (Легенды 2005: 44–45).

Фольклорную основу записи подтверждают и комментарии археолога А. М. Сементовского, который проводил свои исследования Витебщины приблизительно в то же время, что и Ф. Альхимович, но вряд ли был знаком с рукописью последнего: «...судя по легендарным рассказам местных старожилов, приписывающих постройку городищ каким-то богатырям, называемыми асилками, должно полагать, что сооружения эти принадлежат весьма отдаленной эпохе. К такому заключению можно отчасти прийти и по живущему между народа верованию, что строившие городища богатыри, при недостатке топоров, созидали укрепления небольшим количеством этих орудий, не соответствовавшим количеству работников, и поэтому, в случае нужды в топоре на одном городище, орудие это не переносили, а перебрасывали туда с другого городища» (Сементовский 1890: 10–11). На территории Себежского уезда фольклорная традиция соотносила с «осилками» и три городища возле д. Станово, Исаковщина и Нивные Жигары. К сожалению, предания о богатырях записаны не были — археологии лишь ограничились формальной констатацией: «По народному преданию, в этих городищах жили „осилки“» (ИАК 1903: 9).

Курганы, в особенности величественные насыпи, в топонимических преданиях соотносятся с захоронениями богатырей и своими параметрами соответствуют фольклорной физиометрии легендарных «первоожителей»:

Пана гаварыл, што «Багатыри» — магила багатыреў... Так налево — там і правда, как чалавек — как грудь будто, ноги... Такая магила, ну, форма как бы такая, знаесь, видно. И такие были багатыри, што тапаром (вот там лес такой) брасались, десеть кілометров, примерно — через лес брасались, тапары друг другу передавали. Такие большіе багатыри были (д. Зaborовка Псковского р-на) (НТКПО 2002: 397).

В мифопоэтической картине мира сельского населения сравнение «нормальных», «своих» могил с огромными насыпями автоматически моделировало и сравнение погребенных:

На берегу у нас там, идёт от нас, наверно, километра два от деревни речка Пскова проходит. И вот на берегу захоронено (это как тоже, как по легенде) какого-то богатыря, там захоронен. Там могила такая громадная! На берегу речки это захоронение сделано. Оно просто громадное, вот такой насыпь сделана высокая. У нас обычно хоронят, так могила-то вот, а это прямо насыпь вот такая большая (д. Вейтлус Струго-Красненского р-на) (Юрчук 2014: 93).

По народному представлению, большая могильная насыпь естественным образом могла быть сделана над большим человеком — великаном (богатырем). При этом мифологическое осмысление пространственных категорий (большой — маленький) происходит не только в русле фольклорной антропологии, но социологии, когда величина курганной насыпи указывает не только на размеры погребенного в ней человека, но и на социальное положение:

А вот у нас тут кар'ер ёсьць і кладбічча даўнеш-прыдаўнеш. І дзе яны, не знаю, пры Польшчы адкапвалі. Дзе бальшая гара, мой тата адкапваў і казаў: «Там бальшыя людзі — па два метры, і чарапы і зубы — усе больше за нашае. І зубы цэленькія, і колькі гадоў прайшло і не адзін зуб не падпорціўся, і беленькія ўсе. І мы выкапвалі, складвалі ў яничычак, абмяталі мяцёлачкай. Дзе бальшая гара — там багатыя, а дзе маленькая — бедныя (д. Шо Глубокского р-на Витебск. обл.) (ПЭЗ 2011: 272–273).

Предания о курганах — «могилах богатырей» — известны и на Смоленщине, где встречается нетипичный сюжет, по которому курганные насыпи возводятся фольклорными персонажами в качестве жилища, но служат погребениями после их смерти:

В Дмитриевском городке, на правом берегу Угры жил один сильный могучий богатырь. А напротив, за рекою, жили двенадцать братьев его, тоже богатыри. Жили они в земле, насыпали над своими землянками целые курганы. И чем сильнее был богатырь, тем большие был и его курган. У сильного могучего богатыря был курган самый огромный, а у тех двенадцати были курганы поменьше (Кошелев 2007: 106).

Что касается «осилков», топонимические предания о которых характерны для витебско-псковского пограничья, то курганы с ними практически никогда не соотносятся. Единственным исключением является «осилкова могила» — одиночный курган с каменной обкладкой, который упоминается в начале XX в. возле д. Малюши Сенненского уезда. Однако преданий об «осилковой могиле» не сохранилось (Аникиевич 1907: 61).

Ради справедливости заметим, что курганные погребения очень активно задействованы в фольклорном механизме объективации исто-

рии и в рамках локального культурного ландшафта соединяют воедино и предметно воплощают архаические представления о великанах как предшествующем поколении людей и давней войне (чаще — иноземном нашествии), зримым результатом которой и являются захоронения «чужаков» необычайных размеров. Курганы и останки, находимые в них, «в различных микролокальных традициях получают различную „этническую“ атрибуцию в зависимости от „исторических пристрастий“ данного региона, в которых немалую роль играют и действительные события (военные столкновения со шведами или нашествие крымских татар в XVII в.)» (Белова, Петрухин 2008: 100). Заметим, что в восточнославянских фольклорных реалиях конца XIX — начала XXI в. топонимические предания о курганах как захоронениях богатырей единичны, по сравнению с большим количеством нарративов о «литовских», «шведских», «французских» либо «татарских» могилах.

Одним из наиболее частотных географических элементов в преданиях о богатырях выступает водное пространство, которое фигурирует как естественная преграда между легендарными участниками коммуникации. В прибрежной зоне (Поморье, Балтия) в качестве такой преграды выступает морской залив (Смирнов 1998: 370—371), в ландшафтных реалиях континентальных регионов в преданиях чаще всего упоминается река либо большое озеро. «Легенду о перебрасывании топора приводят информанты, рассказывая и о другом озере — Сукозере: „Там жил богатырь Андрон Сукозерский, а на другом берегу его брат. Они порато сильные были. У них был один топор, так они его друг дружке через озеро кидали“» (Березович 2010: 164). В упомянутом выше белорусском предании воинственная Дорота через Освейское озеро перебрасывается палками (шапками) с «княгиней-чаровницей», живущей на острове.

В повествовании об «осилках», записанном Н. Я. Никифоровским в окрестностях г. Велика (Витебская губ.), водоразделом между богатырями служит Западная Двина. «В г. Велиже проживали встарь два братасилка. Согласно завету матери, которая только одна знала про их силу, они не проявляли таковой ни перед горожанами, ни перед домашними; а чтобы хотя изредка пытать свою чудовищную силу, они по ночам уходили к Двине и, разместившись на том и другом берегу, перекидывали друг другу мельничный жернов» (Никифоровский 1897: № 378, 25). Практически идентичный сюжет зафиксирован и в Вологодской области: «Аксён и Андрон — это братья. Поляки проходили, и эти братья это место отвоевали. Этот Аксён жернов на веревке разматывал. Андрон кричит: „Ты мне подай жернов!“ Тот через ручей бросил» (Березович 2010: 164). Пограничная символика водного пространства в данном случае представляется нам довольно прозрачной, но характер «оппозиционности» персонажей, которых разделяет река либо озеро, будет рассмотрен ниже.

В большей степени обращают на себя внимание персонажный и акциональный коды рассматриваемых преданий, в частности, устойчивый мотив взаимной передачи либо перебрасывания богатырями определенных предметов (камней, жерновов, топоров, кухонной утвари) на значимом, в понимании обычного человека, расстоянии между ними. Активность легендарных богатырей имеет два вектора реализации. Диахронный вектор представлен созидательной деятельностью различного рода (вырубка, раскорчевка леса, строительство городища или дома, основание поселений), следы которой явственно присутствуют в современной структуре локального культурного ландшафта и отражены в фольклорной памяти местного сообщества:

Жил тут богатырь Микула, и деревня наша потому так называется — Микулино. Место это ему сильно понравилось: леса кругом, озера, рыбы хоть отбавляй. Дубы тогда везде росли. Он много их свалил и пни выдергал, расчищая место под пашню (Руднянский р-н Смоленской обл.) (Кошелев 2007: 105).

Обширный фольклорный материал, обобщенный Ю. И. Смирновым, показывает, что основной «специализацией» богатырей в топонимических преданиях является строительство жилища (дома). Богатыри-строители фигурируют в русских, белорусских, литовских, польских, болгарских и хорватских преданиях (Смирнов 1998: 351–371). В ряде случаев объект строительства — дом (жилище) — указывается абсолютно определенно:

Деревню Валдеево бывшего Каргопольского уезда основали два брата Исаак и Конура. Был у них всего один топор, и когда они рубили лес для дома, то перебрасывали топор с одного берега на другой (Смирнов 2009: 360); *Между горами Поляудиха и Шалимово 22 километра. Когда полюд и Шалим строили свои погосты, перекидывались топором, так как он один был на двоих. Порубит Шалим и кинет Поляду. Тот порубит и кинет Шалиму* (Березович 2010: 164).

Братья-великаны польских и литовских преданий также рубят лес для строительства жилья, а в балканском фольклоре богатыри возводят башню или храм (Смирнов 1998: 368–371). В иных вариантах преданий строительная активность подразумевается: богатыри рубят лес. Мотив строительства представляется чрезвычайно важным и знаковым в понимании мифологического статуса «первожителей с одним топором».

В мифopoэтической картине мира процесс культурной креации в различных ее проявлениях — будь то первая борозда в поле или же выкованный топор — всегда имеет космическую проекцию. Собственно строительство является квинтэссенцией любой созидательной активности и «занимает особое место в системе хозяйствственно-производительной деятельности. Объясняется это тем, что дом — один из ключевых

символов культуры. С понятием „дом“ в той или иной мере соотнесены все важнейшие характеристики жизни человека и его картины мира: представления о пространстве и времени; особенности социальной организации; религиозные воззрения...» (Байбурин 1993: 154). В этом смысле строительство дома богатырями имеет подчеркнуто прецедентный, космогонический характер в рамках конкретного микромира, а сами «первожители» выступают в качестве культурных героев, легендарных прародителей (*Полюд и Шалим...* Это предки, до нас жили (Березович 2010: 164)), которые основали поселения и от которых ведет свой род местное сообщество. В качестве родоначальников, имена которых тождественны названиям населенных пунктов, богатыри фигурируют в фольклоре Псковщины, Смоленщины и Русского Поморья (Березович 2010: 164; Кошелев 2007: 104–105, Сборник 2000: 316).

Знаковый характер в преданиях о богатырях имеет и атрибутивный ряд. Топор, молот, тесло, жернова, прялка, сковорода, котел — инструменты преобразования природной данности в продукт культуры (лес → дом, зерно → мука, волокно → нить, сырое → жареное/вареное). Высокая частотность упоминания именно топора, возможно, объясняется его исключительным значением и широкой функциональностью именно в условиях лесной зоны, которую и осваивают фольклорные богатыри. Когда же речь идет о горном ландшафте Балкан, то «замена топора молотом, как у болгар — теслом, легко объяснима, поскольку здесь разумеется созидание каменных строений» (Смирнов 1998: 369).

На универсальное утилитарное значение топора у восточных славян и его существенную символическую нагрузку в эпоху Древней Руси указывал А. Н. Кирпичников: «Иногда можно спорить о хозяйственной или военной принадлежности того или иного топора. Дело в том, что сама группа „военных“ топоров также неоднородна. Часть из них, судя по богатой отделке и небольшим размерам, служила как почетное и боевое оружие, другая же часть использовалась не только в сражении, но и во время похода в качестве универсального инструмента. <...> При помощи топора прокладывали дороги, делали засеки и тверди, запасались топливом, наводили мосты, чинили суда и повозки, вели восстановительные и осадные работы» (Кирпичников 1966: 27). При этом отмечена следующая закономерность: большинство топоров X–XIII вв., найденных на территории Древней Руси, происходит из погребений, остальные найдены на городищах и случайно (Там же). Таким образом, локализация находок древнерусских топоров в основном совпадает с локализацией богатырей и осилков в топонимических преданиях. Широко распространенная традиция использовать топор в качестве обязательного мужского атрибута при погребении, по мнению А. Н. Кирпичникова, имеет мифологическую основу: «Если присмотреться к этим погребениям, то везде

можно заметить, что умершего в первую очередь готовили не к бою, а к далекому странствию по неизведанным путям загробного мира», освоить который можно было с помощью универсального инструмента — топора, который и при жизни сопровождал и крестьянина, и дружины (Там же). Добавим, что количество древних топоров как каменных, так и железных, найденных в ходе земляных робот крестьянами в XIX—XX вв., было значительным, что, несомненно, служило фактором верификации фольклорной истории о силах, перебрасывавшихся топорами.

В мифологических представлениях индоевропейских народов топор выступает атрибутом бога-громовника и как символ верховного божества, а также как предмет его культа и известен в Европе со времен Неолита (Даркевич 1961: 91). Связь с Громовержцем явственно прослеживается в народных названиях каменных орудий (блр. *перуны* *стрэлы*, лит. *perkūno kulka*) и в широком спектре разнообразных апотропейных функций, среди которых особое место занимает защита человека и его жилища от молнии. В этих целях «литовские крестьяне клали каменные топоры и молоты у порога изб, в Германии — вонзали топор в дверной косяк, южные славяне хранили древние каменные орудия под крышей дома» (Даркевич 1961: 97, 100).

Таким образом, созидательная активность богатырей (освоение природного пространства, строительство жилья, основание поселений) характеризует их в системе мифологических координат как культурных героев, соотнесенных в пространстве с верхней сферой мироздания и, возможно, с богом-громовержцем. Последнее предположение подтверждается выводами Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова о том, что атрибуты осилков (топоры, молоты, жернова) соответствуют оружию бога громовержца в «основном мифе», а само название богатырей происходит от *оселка*, точильного камня. «Из названия каменного орудия, которое в древности могло использоваться для высечения огня, можно объяснить и название белорусских богатырей осилков, ср. ст.-слав. **осла**, русск. *оселок* ‘точильный камень’ и родственные названия ‘камня’ в других индоевропейских языках» (Иванов, Топоров 1974: 95).

Статус «культурных героев» не противоречат и военные действия богатырей, направленные против захватчиков. Мотив войны с интервентами, «чужаками» как в этнокультурном, так и в религиозном плане («литва», реже — «поляки»), наиболее часто встречается в преданиях Псковщины и Смоленщины. Новоржевские богатыри Дорофей и Симеон в рассказах крестьян конца XIX в. характеризуются следующим образом: «Литва разоряла нас, а богатыри бились с нею и охраняли нас от нее» (Сборник 2000: 317); во времена «литовинского разорения» сражаются и побеждают «литовскую тучу» и смоленские богатыри (Кошелев 2007: 105). Данная этно-историческая корреляция преданий не

случайна. Многочисленные археологические памятники (городища, курганы, сопки, жальники) Северо-Запада России также связаны в фольклоре со временами «литовского нашествия» (Штырков 2012), что имеет под собой реальную историческую почву. Указанные регионы в XIII–XIV вв. были объектом активной военной экспансии со стороны Великого княжества Литовского; в указанный период «литовские дела занимали второе место по количеству записей в новгородских летописях после внутренних событий» (Краўцэвіч 2013: 143). Особое значение в мировосприятии того времени имела языческая религия Литвы (Великое княжество Литовское являлось последним языческим государством Европы до момента официального крещения в 1387 г.), что радикально противопоставляло ее христианскому населению русских земель и сближало с «нечистыми народами», не знавшими христианства.

Однако, если в псковском фольклоре богатыри выступают как защитники от литовского нашествия, то «литовцы», упоминаемые в северобелорусском предании, сами предстают в образе мифических «осилков». В предании, записанном в д. Чернооки Верхнедвинского р-на, сюжетообразующим мотивом является ведение войны с помощью каменных молотков:

Я чула, што старыя рассказывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, за тое назвалі Літоўкай гэту гару. Даў гавораць, што літоўцы тыя — бальшыя людзі очэнь былі, асілкі. Яны ж, як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малыя яичэ съмяяліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ёсць цяжкія, гэтыя даўнія людзі закідавалі аж на Заточынскую гару. А гары тая ў Дабраплёсе, за ракой, за Свольнай (ПЭЗ 2011: 249).

Заметим, что вектор перебрасывания каменных молотов в предании (гора Литовка → Заточинская гора, Юго-Запад → Северо-Восток) направлен в сторону псковских рубежей и в целом соответствует направлению походов литовских дружин в средневековые. Отличительной чертой приведенного текста является и односторонний характер перебрасывания орудия, «оппоненты» воинствующей стороны в данном случае не указаны.

Мотив войны превалирует и в преданиях об «осилках», живущих на городищах («городках») Сенненского уезда Могилевской губернии, которые были пересказаны К. Т. Аникиевичем. Одно из преданий, «распространенное в местах скопления городков, гласит, что в городках некогда жили „осилки“ — богатыри, перебрасывавшиеся во время своих беспрестанных битв из городка в городок или камнями валунами (покрывающими боковые стены городков) или каменными „секерами“, т.е. боевыми молотами» (Аникиевич 1907: 61). Вместе с тем, параллельно с мотивом войны бытует и мотив строительства. В обоих случаях фигурирует

топор и его амбивалентная — разрушительная и созидающая — функциональность. «Другое предание, слышанное в д. Капланы от столетнего старика, сообщенное последнему его дедом, унаследовавшим в свою очередь от прадедов, еще ближе к истине: *Неколи, Бог ведает коли, люди строили себе и хаты, и токи, и усё перуновыми стрелами!*» (Там же).

В ряде локальных традиций Псковщины и Смоленщины богатыри не только осмысляются как далёкие предки живущих ныне людей, основатели поселений, носящих их имена, но и становятся объектом почитания местного населения. «В часовне деревни Сидорок Рославльского уезда Смоленской губернии, на пограничье белорусской и великорусской этнической территории хранилось до XIX века, как священная реликвия, гигантское поленовое топорище. По убеждению местных крестьян, оно было от топора исполнена-волота Сидора, с именем которого связывались легендарные героические предания и который почитался родоначальником крестьян деревни Сидорок» (Ракочевский 1885: 110–111). В селах Дорошкин Бор и Симеонов Бор Новоржевского уезда Псковской губернии коллективное почитание богатырей-родоначальников — Дорофея, Симеона и их сестры Дарьи — было включено в календарную структуру поминальных, «родительских» дней и приходилось на Троицу: *В Троицын день мы и поминки справляем по ним: на свои и на «шпанские» могилки несем блины и читаем молитву. — Отчего вы называете эти могилы «шпанскими»? — А Бог знает! По-стариковски: Литва срубила Дорофея, Симеона и сестру их Дарью, а могилы их зовутся здесь «шпанскими». Каждый год поминаем их с молитвою. Однажды в сильный дождь, на Троицу никто не был на «шпанских могилах», и за это в тот год градом побило в наших полях весь хлеб. С тех пор все наши окрестные деревни положили ежегодно в Троицын день править помини на шпанских могилках* (Сборник 2000: 317).

Приведенные характеристики богатырей (осилков) существенным образом отличают их от великанов мифических времен первотворения. Последние активно участвуют в начальной фазе космогенеза и, выступая оппонентами Бога, «искривляют» идеальную земную поверхность, созданную Творцом: *Гасподз з етага пяску прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст* (Легенды 2005: 37). Великаны же преобразуют гомогенное пространство в собственно земной рельеф: *Это яны па-пракопвалі рабі, панацыпалі горкі ды па раскідалі па ўсю свету вялізазнае каменне...* (Сержпутоўскі 1998: 287). Однако, в отличие от богатырей и осилков, великаны никоим образом не причастны к формированию культурного ландшафта и сами существуют вне системы культурных координат: не имеют собственных имен, их физические параметры неопределенно велики, объекты, созданные ими без помощи каких-либо инструментов, вписаны в типологию космогонии, но не

в ландшафтную топологию микромира, что подразумевает наименование объекта. Иными словами, великаны и богатыри действуют на различных этапах космогенеза: исполины участвуют в создании природного ландшафта, что соответствует первой стадии сотворения мира, а богатыри преобразуют природную данность в культурный ландшафт. И мотив строительства, который является общим практически во всех преданиях о «первожителях с единственным топором», указывает на место богатырей в «мифологической периодизации». Как отмечает А. К. Байбурин, «в архаических текстах космологического содержания создание дома относится к последним этапам творения мира, его оплотнения, придания ему устойчивой структуры» (Байбурин 2005: 17).

«Оплотнение мира» — это одновременно и «оплотнение» действующих в нем персонажей: *Асілкі тыя былі людзі здаровыя, росту ў касую сажсьян...* (Легенды 2005: 44). В переводе на метрическую систему это означает, что рост первожителей составлял около 2,5 м. Данные показательны, поскольку характеризуют осилков относительно физических данных человека современного типа, а не как великанов немыслимых размеров. Такое же замечание делает и Н. Я. Никифоровский: «Осили — лица с необыкновенной телесной силой, хотя и не всегда с выдающимся ростом, полнотою» (Никифоровский 1897: 301). Масштаб богатырских деяний в топонимических преданиях никогда не выходит за пределы микромира, состоящего из ряда близлежащих деревень с окрестностями. Расстояние, на которое перебрасываются топоры богатырями, в фольклорных текстах редко превышает 10 километров, а объекты (горы, городища, курганы), связанные между собой подобного рода коммуникацией, располагаются только в пределах локального культурного ландшафта. В этом смысле, можно сказать, что заключительный этап космологии всегда приватизируется местной историей, иллюстративно закрепляется (объективируется) в картине мира с помощью объектов ландшафта и вне данного сообщества как «учебник с картинками» не прочитывается.

Таким образом, отождествление великанов, волотов, богатырей, осилков из восточнославянских легенд, преданий, сказок и былин (Плужникова 1960; Бараг 1963) не является правомерным. В этой связи следует отметить определенную терминологическую путаницу и подмену понятий в отношении белорусского фольклорного материала, который традиционно рассматривается исследователями как благодатная почва для реконструкций в области «древних славянских мифологических систем» (Іванаў, Тапароў 1972: 163). В частности, С. Н. Плужникова отмечает, что «в силу своеобразия исторической жизни Белоруссии, имя исполина-осилка там прочно закрепилось в фольклоре», но вместе с тем признаёт, что в ходе фольклорных экспедиций 1956 г. в Минской и Гомельской областях ей не удалось зафиксировать ни одного подобного предания (Плужникова

ва 1960: 80–81). Топонимические предания в данном случае вообще не рассматриваются, а сам термин «осилки» используется как имя нарицательное для обозначения собирательного образа великанов (Там же: 80–86).

Ввиду того, что все известные топонимические предания об осилках имеют довольно строгую локализацию — северные и северо-восточные уезды Витебской губернии (в настоящее время — Витебско-Псковско-Смоленское пограничье), определенные вопросы возникают и при знакомстве с легендой, записанной А. К. Сержпутовским в Слуцком Полесье, где «асилки» фигурируют как противники Бога: ... *давай рызыкаваць ды гразіца аж на самога Бога* (Сержпутоўскі 1998: 286). Дело в том, что указанная легенда практически идентична легенде о «великанах», записанной фольклористом у одного и того же информанта Савицкого из д. Бохово Слуцкого уезда (Там же: 286–287). Наличие в узколокальной фольклорной традиции двух абсолютно синонимичных номинаций для обозначения одних и тех же мифических исполинов представляется нам маловероятной. К тому же для полесского фольклора в целом лексема «осилок» не характерна, а курганы и древние погребения соотносятся именно с «великанами» (*вуліканамі*) (Белова, Петрухин 2008: 99–101).

Еще более загадочно обстоит дело с белорусскими «волотами». Соотнесение с этой категорией великанов народных названий курганов «волотовки» (*валатоўкі*), распространенных в Северной Белоруссии, уже стало своего рода аксиомой. Но парадоксальность ситуации заключается в том, что на территории Белорусского Подвилья, при массовом характере распространения названия «волотовки» (Сергеева 1988: 67–70), не зафиксировано ни одного топонимического предания о «волотах». Более того, лексема «волот», столь популярная в литературном языке для обозначения богатырей и великанов, в живом бытовании не засвидетельствована ни в одном из белорусских диалектов (Лобач 2014: 25). Последнее обстоятельство легко объяснимо, если учесть «кривично-волотовскую» концепцию происхождения белорусов, разработанную и популяризированную в 1920-х гг. Вацлавом Ластовским и его последователем Николаем Касперовичем (Бараг 1963: 38). Теория о том, что волоты являются легендарными праодителями этноса, была жестко раскритикована и опровергнута, авторы концепции были репрессированы и погибли в 1930-х гг., но благодаря столь «очевидному» соотнесению «волотовко» с мифическими великанами, актуализация «волотов» на белорусской культурной почве прошла чрезвычайно успешно. «Волоты» не только вытеснили «богатырей» и «великанов» в художественной литературе, но и заменили собой оригинальные лексемы первоисточников при их переводе и публикации в академическом издании «Легенды і паданні», где «силач-знахарь» в тексте П. Шпилевского (Шпилевский 1992: 132), «великан» космогонической легенды в сборнике П. Шейна

(Шейн 1893: 340) и «осилок» у Н. Я. Никифоровского (Никифоровский 1897: 301) превратились в *волатаў* (Легенды 2005: 37, 288, 442).

Оставляя вопрос о семантике названия «волотовки» открытым, хотелось бы лишь обозначить некоторую исключительность версии о происхождении данного типа топонимов от легендарных великанов «волотов». Этимология различных названий курганных насыпей в различных европейских (и не только) языках практически тождественна и привязана к формальной типологии объекта в структуре ландшафта. *Сопка*, *курган*, *котец* (пол. *koriec*, чеш. *korpec*), лит. *piliakalnis*, англ. *mound*, нем. *Hügel*) восходят к значениям ‘возвышенность’, ‘холм’, ‘насыпь’, но никогда не обозначают погребенных в курганах. Природная аналогия в процессе номинации культурного объекта является первичной, в то время как субъектность захоронения моделируется в фольклоре иным образом: «осилкова могила», «французские волотовки», «татарские курганы» и т.п. При абсолютном отсутствии «волотов» в фольклорном ландшафте Белорусского Подвина — основном ареале бытования названия «волотовки» для обозначения курганов — этимологическая версия происхождения указанных микротопонимов нуждается в дальнейшей разработке. Стоит признать, что фантомность «волотов» дезавуирует ряд теоретических положений в области славянской мифологии, где в качестве доказательной базы фигурирует белорусский фольклорный материал. В частности, тезис о принадлежности «всего цикла легенд о белорусских *волотах*» к «основному мифу» о борьбе бога-громовержца и его противника (Иванов, Топоров 1974: 63) сталкивается с проблемой самого существования подобного цикла легенд.

В отличие от созидающей или военной активности богатырей, имеющей определенное и понятное носителю фольклорной традиции целеполагание (строительство дома, борьба с захватчиками), мотив перебрасывания единственного топора слабо объясним с рациональной точки зрения. Неопределенный смысл подобной процедуры и ее нелогичность лишь констатировались исследователями: «Нелогичность передачи оружия так же очевидна, как и перебрасывание топора, единственного у двух или трех первожителей» (Смирнов 1998: 361). При этом Ю. И. Смирнов предположил, «что в нелогичностях этого рода всегда скрывается след предшествующих фольклорных форм», но каких именно, указано не было (Там же: 353). Однако мотив перебрасывания предметов между богатырями является не только устойчивым и широко распространенным, но выступает в качестве «визитной карточки» данного типа преданий, а в ряде случаев служит единственной линией повествования: «Два мужика топоры друг другу кидали через озеро» (Березович 2010: 164).

Формульный и обязательный характер указанного мотива, при том, что прагматика деятельности богатырей в преданиях может варьиро-

ваться либо вообще не упоминаться, позволяет предположить, что символика перебрасывания заключается в нем самом и прочитывается только с учетом персонажного и ландшафтного кодов. В народной интерпретации перебрасывание предметов на значительные расстояния свидетельствует о необычной силе богатырей, но данное значение действия скорее поверхностное и вторичное. Анализ доступного фольклорного материала делает возможным выделить общую схему повествования: два богатыря, часто находящиеся в кровном родстве (братья), располагаются (обосновываются) на двух противоположных возвышеностях (гора, городище, утес, берег реки), разделенных водным пространством (рекой, озером, морским заливом) и, обладая одним инструментом, перебрасываются им друг с другом для реализации своих целей. Локализация богатырей исключительно на возвышенностях (либо локусах, соотнесенных с верхней сферой мироздания) предполагает в мифологической картине мира если и не божественную их сущность, то связь с божествами небесной сферы. «Всякий холм и возвышенность — репрезентанты неба; на горе почитается бог неба, человек встречается с богом. Гора — образ верха и высоты, но не абсолютного верха, как небо, а как бы медиативного — пути наверх, в высоту, на небо» (Брагинская 1991: 207). Идентичные места проживания, а также родство богатырей подчеркивают их равный статус в повествовании, но обязательный водный рубеж между ними задает ситуацию оппозиционности персонажей, которая акцентируется перебрасыванием предмета.

Формально передача единственного топора является актом взаимопомощи, но эта схожесть является внешней либо вторичной, если принять во внимание характер деятельности богатырей (раскорчевка и вырубка леса, строительство жилища), которая является креационной и, соответственно, имеет начало и конец. В реальной жизненной ситуации (два синхронных проекта, два исполнителя, но один инструментарий на двоих, которым можно пользоваться поочередно) таким образом моделируется соревнование — одна из форм *соперничества*, когда победителем является тот, кто первым закончил начатое дело. Но для представителя традиционной культуры, где взаимопомощь прежде всего предполагает совместную, толочную работу, вне зависимости от количества инструментария, перебрасывание богатырями различных предметов друг другу ассоциируется с соответствующим типом символического поведения — игрой. Соответственную характеристику встречаем в болгарском предании о короле Марко и его сестре, которые, «живучи на горах, перебрасывали друг другу бодуган..., играли им» (Смирнов 1998: 367), а также в белорусском предании о Дороте: *Некалі на востраве на гары Гарадзец жыла княгіня-чараўніца, а на Дароцінай гары — чараўніца Дарота. У Іванаву нач яны перакідваліся палкамі, ігралі так* (ПЭЗ 2011: 249).

Таким образом, можно предположить, что перебрасывание между братьями вещи, принадлежащей обоим, — символический акт манифестации родства (равенства), но в тоже время и соперничества, которое может иметь форму состязательности в процессе созидания (строительства) или же перетекать в открытое противостояние и конфликт. В первом случае проигравший — тот, кто упустил, выронил, неудачно бросил предмет (аналогия с игрой в мяч тут вполне уместна), а итог противоборства имеет космологические последствия в рамках локального ландшафта. В архангельском предании таким образом видоизменяется речной берег: «Как-то Конура бросил топор и уронил его в реку. Рассердился Исаак и все камни со своего берега перебросил к Конуре. С тех пор берег, где был Конура, каменистый, а место называют Конурёво. А место, где был Исаак, — без камней, и называют его Исачка» (Смирнов 2009: 360). Потеря топора приписывается и одному из двух великанов, живущих на различных берегах Куршского залива (Смирнов 1998: 370).

Соперничество богатырей, принимающее форму открытого конфликта, имеет брачную мотивацию, а перебрасывание предметов на дальнее расстояние приобретает исключительную состязательность. Предание такого типа было записано Е. Р. Романовым в конце XIX в. в окрестностях г. Пропойска (ныне г. Славгород) Могилевской губернии: *Давно колись это було, ічэ спрадвеку. Жили ли Пропоську два богатыри — Сцепан и Марка, и богатырка Кацярина. И богатыри етыя удвох затащалися перед ёй. Дык Сцепан быв слабейший, ды ёй любый, а Марка сильнейший, ды нялюбый. Ну, и дойшло дзела до того, што за котораго ды треба замужк иши, — сватаютца дужса. Што ёй робиць; пойду, думаець, за Сцепана — Марка яго убъеци; пойди за Марку — Сцепана жалко. Думала, думала и придумала: «Ну, — говориць, — дам я вам по камню: хто дальше свой камянь ишбнечь, за того замужк пойду. Дык любому яна дала менишний камянь, с стол, а нялюбому большишний — з мужыцкую печку. Ну, и стали кидаць через Сож, з городца Пропоського* (Романов 1891: 173). Мотив междуусобной борьбы богатырей, а также осилков характерен и для преданий Смоленщины (Кошелев 2007: 106) и Северо-Восточной Белоруссии (Аникиевич 1907: 61).

О брачном соперничестве двух богатырей говорится и в фольклоре Северного Прикамья: «Рядом с г. Полюдов Камень находится г. Колчимский Камень; по преданию, здесь два одноименных богатыря долго и безуспешно бились между собой за власть над окрестностями. Убедившись в равенстве своих сил, оба они окаменели. По другому варианту легенды, богатыри Полюд и Ватлан окаменели после безуспешного боя за право обладания красавицей Вишерой» (Березович 2010: 165). Но в той же фольклорной традиции богатыри могут выступать в качестве соратников, сражающихся против внешних врагов (Там же).

В целом, сотрудничество равных по статусу персонажей и, одновременно, их оппозиционность / соперничество может рассматриваться как своего рода «единство и борьба противоположностей» — принцип диалектики, реализованный в мифологическом ключе. Синхронный (вертикальный) вектор взаимодействия богатырей, их соперничество, обозначенное перебрасыванием единственного предмета, делают возможной их креационную активность по преобразованию природного ландшафта, что, в свою очередь, утверждает их в качестве культурных героев. Парность и даже родство богатырей и осилков, их локализация на горах, городищах, курганах, берегах (т.е. пространственных точках медиативного свойства, репрезентирующих небо), наличие атрибутов (камень, топор, жернова), свойственных богу-громовержцу, тесное взаимодействие между собой (от дружественного партнерства до соперничества и даже военного противостояния), а также отсутствие противника хтонической природы наводят на мысль о связи этих персонажей не с «основным», а с близнечным мифом. В индоевропейской мифологии это близнецы-братья, называемые «детьми (сыновьями) бога неба» (Ашвины, Диоскуры, литовские и латышские «сыновья бога» (Иванов 1991: 175). Так, Ашвины (Насатья и Дасра), как и осилки, представлялись чрезвычайно сильными («двою могучих витязей») (Темкин, Эрман 1982: 24), Диоскуры (Кастор и Полидевк — сыновья Зевса) вступили в вооруженное противостояние со своими двоюродными братьями, близнецами Идасом и Линкеем (ср. войны осилков).

Женские образы в топонимических преданиях о богатырях встречаются относительно редко и, как правило, фигурируют в связи с мужскими персонажами. В фольклоре Заонежья невестки братьев-богатырей Захара и Андрея перебрасываются сковородами, в предании, записанном в Нижегородской губернии, «наложница» Стенька Разина «атаманша Маринка» перебрасывается с ним косырем (большим хозяйственным ножом) (Смирнов 1998: 356, 360). Только лишь женщины-богатырки упоминаются в районе Онежского озера, где на горах, «когда-то жили, по народному преданию, две сестры, блины пекли, с горы на гору перебрасывали», а также в Пермской губернии: «Название Дивий гора получила от того, что, по преданию, что некогда на этой горе сидела девка и пряла и от скуки перебрасывала вертешком с другой девкой, сидевшей на Бобыке, а вертешко было железным и весило по 100 пудов» (Смирнов 1998: 357–359). Единственным случаем, когда женщина, никоим образом не связанная с мужскими персонажами, выступает в качестве воительницы, является северобелорусское предание о Дороте, приведенное выше.

Поиск типологических соответствий в зоне балто-славянского пограничья выявил достаточно явные параллели в фольклорном

материале Витебщины и Псковщины и полное их отсутствие в литовском фольклоре. В последнем случае мотив перебрасывания топорами между богатырями (великанами) не имеет военных коннотаций и связан с креационной активностью². Что касается женщин богатырского сложения и силы, то в Северо-Восточной Литве (окрестности г. Дубингтай) известно лишь предание о трех колдуньях, «обменивавшихся» песнями на расстоянии от 1,5 до 12 километров; «подобные голоса могут иметь только очень большие и сильные существа, такие, как великаны» (Vaitkevičius, Vaitkevičienė 2011: 24).

Характеристики воительницы находим в образе богатырки Да-рыи, сестры богатырей Симеона и Дорофея — легендарных основателей деревень Симеонов и Дорошки Бор в Новоржевском уезде Псковской губернии. Предание о семье богатырей, записанное и опубликованное А. Фересовым в конце XIX в. на страницах губернской газеты, долгое время оставалось малоизвестным. Текст сообщения содержит в себе три сюжетные линии: 1) богатыри-первожители, перебрасывающиеся топорами; 2) встреча богатырей с «червяком» — человеком нового поколения; 3) борьба богатырей с иноземным нашествием («литвой») (Сборник 2000: 315–317).

В нашем случае особый интерес представляет мотив борьбы с интервентами, поскольку активным персонажем здесь выступает именно Дарья, а ее братья характеризуются пассивностью:

Сон богатырский одолел их... Такой крепкий сон, что третью сутки наступили, а Дорофей с Симеоном снят и не слышат, как Литва подступает к ним. Сестра Дарья пробовала будить их и не добудилась. Видит она, что Литва близко подступила, схватила пральник, которымолоскали белье, и ну этим пральником тягать Литву... От самого бора до Девичьего острова, более семи верст, гнала она Литву: целый день, до самого вечера билась Дарья с Литвой и загнала ее к Цавельскому озеру. Но здесь на острове у ней выпали из-за сорочки белые груди, и Литва увидела, что их бьет девка. Это придало им смелости, они обернулись и стали вновь биться. До глубокой ночи билась Дарья с ними. Многих застукала она своим громадным вальком, но как посмотрит Литва на ее белые груди — застыдится тому, что не может одолеть девку и станет все смелей и смелей наступать на Дарью. Только к полночи одолели ее и убили на зеленом острову, который и зовется у нас «Девичий остров». Потом они убили и ее сонных братьев (Сборник 2000: 316). В данном случае заметим, что остров, как участок суши, окруженный водой и возвышающийся над нею, в мифологии пространст-

² Выражаю искреннюю признательность Викантасу Вайткявичусу за консультации по данной проблематике и предоставление ценных источников.

ва синонимичен горе — элементу ландшафта, с которым наиболее часто связаны предания о богатырях.

Обстоятельства битвы Дарьи и Литвы и победы последней носят несомненно знаковый характер: враг в ходе сражения проигрывает, имея дело с «воином-богатырем», но, как только распознается женская природа богатырки, она обречена на поражение. Ситуация «женщина-воин» возможна только при символической смене Дарьей своего био-социального статуса — *облачении* в убранство мужчины и последующем *раз-облачении* как в буквальном — «у ней выпали из-за сорочки белые груди», так и в концептуальном смысле — «и Литва увидела, что их бьет девка». Мотив смены либо утаивания пола широко представлен в различных жанрах европейского фольклора, но «в обоих случаях героя становится воином» (Кржижановский 1963: 56). В этой связи стоит вернуться к атрибутам Дороты белорусского предания, которую объединяет с псковской богатыркой не только созвучие имен. Дорота перебрасывает на отдаленный остров шапку — предмет, абсолютно не типичный для такого рода преданий. Даже в крестьянской культуре XIX–XX вв. шапка является исключительно мужским атрибутом, ее ношение женщиной было жестко табуировано (Валодзіна, Санько 2011: 527). В контексте же топонимических преданий шапка синонимична воинскому головному убору (шлему, каске), с помощью которого солдаты насыпают курганы или городища:

Ну дзета тут ўблі іхняга паткаводца, ну яго палахсылі паҳаранілі вунь тут во, сколька войска было — каждый у шапкі наяслі. Каскамі чрталі пясок наяслі і сыпалі. І во ў чэсць гэтага паткаводца насыпана гара і называюць таму Швецкая (ПЭЗ 2011: 250).

Обладание шапкой указывает на мужские характеристики Дороты — силу, не характерную для женщины, и воинственность. В метафорическом смысле речь идет о «шапке-невидимке», которая символическим образом аннулирует женскую сущность персонажа и манифестирует его маскулинность. При этом перебрасывание шапки на огромное расстояние обозначает богатырскую силу только при одном условии — головной убор имеет необычайную массивность, что соответствует аномальным физическим характеристикам шапки сказочного героя (например, сорокапудовая шапка богатыря Ильюшки, с помощью которой он побеждает противника) (ЧК 2003: 298).

Предание о воинственной Дарье является собой переходный тип фольклорного повествования о богатырях, где женский персонаж хоть и фигурирует в контексте кровнородственных связей (сестра богатырей), но свое воинское предназначение реализует единолично. Образ дев-воительниц необычайной силы, живущих на горах (городищах) и в одиночку выступающих против вражеского войска, находим в топонимических

преданиях Северной Белоруссии. В 1920-х гг. в Россонском районе Витебской области краевед И. Карапей записал предание о Богатыре-горе: *Даўно-даўно на гэтай гары жыла вялікая жанчына. Ростам гэтая жанчына была трох арыны. Ваду яна насіла на гару вялікім цэбрамі па два цэбры за адзін раз, а ў кожным цэбры было па 15 судаў. Каля тэй гары шло нейкае татарскае войска. І запыталіся ў гэтае жанчыны-багатыркі: дзе дарога да рускага войска? Жанчына-багатырка ўзяла ды і заявляла войска татарскае ў балоты, дзе яно і было пабіта рускім войскам. Рэштка татарскага войска, уцякаючы назад, забіла жанчыну-багатырку і пахавала на гэтай гары. Гара і стала звацца пасля гэтага — Богатыр-гара* (Легенды 2005: 347). Фольклорная антропометрия женщины-богатырки (*трох арыны*) в целом соответствует физическим параметрам осилков (*косая сажень*) из предания, записанного Ф. Альхимовичем на территории соседней с Россонциной Себежчины. Рост человека в 2,1–2,5 метра для носителей фольклорной традиции XIX в. безусловно представлялся «богатырским», но его точное метрологическое определение свидетельствует о включенности осилков и богатырей в поле культурных значений, что еще раз противопоставляет их великанам времен первотворения, неопределенных гигантских размеров.

Сюжетная линия о деве-воительнице является центральной и в предании о Марьиной горе (городище) возле д. Михалово Чашникского р-на Витебской обл.: *Там (на гары) ваявалі, там людзей мно-
га палажылі. Ну вот жа дзед гаварыў: ваявалі. Мар'я ваявала, а з
кім і што, я не знаю. І там многа людзей паложана. Вот яе за эта
празвалі Мар'іна гары* (Лобач 2012: 28). Более подробная версия предания указывает не только на противников Марии, но и обозначает высокий социальный статус самой героини:

*Ну, там, гаворачь, што як з французамі ваявала тая Мар'я, дык яны (французы) пілоткамі нанасілі гэту гару. Там роў такі ёсьць кругом гары, там манеты старыя находзюць. Там тая Мар'я ваявала з французамі.
— А пра туую Мар'ю што яшчэ гаварылі?*

— Ну, яна памешчыцай была, там у яе усадзьба была. Вродзе бы, гаворуць, яна там дзенъгі схувала, і ніхто не знаіць дзе³.

Как и в случае с Доротой, Дарьей и «жанчынай-багатыркой», гора является не только местом проживания (владением) Марии, но и эпицентром военного конфликта, а также местом погребения фольклорного персонажа. На последнее обстоятельство указывает коллективный характер возведения горы вручную с помощью головных уборов (*пілоткамі нанасілі гэту гару*). Данная формула (насыпают

³ Записано автором (ЗА) в 2015 г. от Муровицкого Александра Фомича, 1942 г.р., д. Михалово Чашникского р-на.

касками, шлемами, сапогами) чрезвычайно широко используется в языке фольклора для описания процедуры возведения погребальных насыпей (курганов) над могилами легендарных персонажей либо «чужаков» (французов, шведов и т.п.), а также городищ.

Исходный фольклорный образ воительницы Марьи в одной из версий предания уже соотносится с императрицей Екатериной II — реальным историческим персонажем, более актуальным для фольклорной хронологии местной традиции: *На Мар'янаі гарэ нахадзілі ствалы ад старых руж'яў. На гарэ былі акопы, там яшчэ ваявала Кацярына втварая* (Тухта 2013: 31). В любом случае, в структуре локального ландшафта Марьина гора характеризуется как сакрально выделенное пространство, о чем свидетельствует его статус «церковища» — места, где под землю провалился храм: *Гаварылі што во тут, дзе Мар'іна гара, была і цэрква. І пратала, правалілася, і пачучылася такая вон гары. Але ж гэта даўно было...*⁴. Предания о пропавшей церкви часто соотносятся с городищами, и в случае с Марьиной горой речь скорее всего идет именно об этой категории археологических памятников (*там роў такі ёсьць кругом гары*), однако археологическое исследование данного объекта до настоящего времени не проводилось.

Можно предположить, что трансформация первоначального фольклорного образа, отраженного в топониме «Марьина горка», имеет место и в преданиях о происхождении названия одноименного города в Минской области. Аутентичный персонаж, видимо, был переосмыслен в русле христианских представлений и ассимилирован образом Богоматери (Девы Марии), волею которой и гибнет вражеское войско. Фольклорная история Марьиной горки включает в себя три последовательных предания: 1) о языческом капище, где «устраивались пляски на большом камне, который стоял посреди горы»; камень проваливается под землю, а гора раскалывается надвое после освящения капища христианским священником; 2) о чудодейственном исцелении крестьянина Сидора, которому во сне явилась Богородица и повелела на горе воздвигнуть часовню; «...устроил род часовни и поместил образ Пресвятой девы Марии.., многие получали исцеление от этого образа»; 3) о сожжении часовни отрядом французов и последующей каре за святотатство; французы сожгли часовню, «за что и были наказаны слепотой: многие из них ослепли в тот же день» (Шпилевский 1992: 224–225). Мотив ослепления вражеского войска широко представлен в топонимических преданиях Белоруссии и Северо-Запада России и обозначает собой смерть интервентов: «Быть слепым значит принад-

⁴ ЗА в 2015 г. от Буевич Ольги Михайловны, 1923 г.р., д. Дубовый Лог Чашникского р-на.

лежать миру смерти. И в этом смысле характерно, что многие народные рассказы о гибели иноземного войска заканчиваются именно его «ослеплением» (Штырков 2012: 141). Но в нашем случае образ Девы Марии не случаен: идентичность имен фольклорного прообраза и христианского персонажа лишь дополняет их общие базовые характеристики — непорочность женщины и её могущество.

На территории Белоруссии известен ряд Марьиных горок, с которыми народная традиция связывает женские персонажи, обладающие необычными качествами. На берегу Лукомльского озера (Чашникский р-н Витебской обл.) расположена возвышенность под названием «Марьина гора», которая получила свое название от жившей там «чараўніцы Мар'ї». В зоне белорусско-литовского пограничья, возле д. Пеляса Вороновского р-на Гродненской обл. известна Маруленя-гора, на которой в давние времена якобы «была погребена княгиня Маруленя» (Дучыц, Клімковіч 2011: 22). К этому же ряду гипотетически относится и «Марьлина гора» — городище железного века на берегу р. Дриса возле д. Цястты Верхнедвинского р-на Витебской области. Хотя в этом случае преданий зафиксировано не было, кроме смутных упоминаний о какой-то Марыле, жившей на горе. Женские имена с общим корнем «мар», ставшие основой для похожих топонимических конструкций, возможно, свидетельствуют о генетической связи приведенных выше преданий с мифологическим персонажем женской природы, олицетворяющим идею смерти и разрушения. По мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, «в Марье русских и других славянских купальских песен отражен прототип, связанный со смертью (и водой-морем) и выраженный соответствующей формой (**mer-*, **mōr-*)» (Иванов, Топоров 1974: 230).

Привязка преданий о деве-воительнице к курганным погребениям является довольно нетипичной. В случае с «Девичьей горой», где, «по народному преданию, погребена какая-то девица, убитая богатырём» (ИАК 1903: 10), не ясно, о какой категории памятников идет речь: кургане или небольшом городище. Атрибутированная дореволюционными археологами как большой одиночный курган, «Девичья гора» вполне могла быть небольшим городищем, поскольку ее диаметр составлял почти 70 м (Там же). В любом случае, важен тот факт, что объект в местной традиции отождествляется с горой, а «девица», имеющая погребение подобных размеров, может быть интерпретирована как «богатырка».

«Почти дословный рассказ народа о происхождении бездедовских и устянских насыпей» (Полоцкий р-н), приведен А. М. Сементовским: *«Это было очень давно, и деды наши того не помнят. Землей нашей владел Батура, а как узнала про то богатырь-Катерина, то собрала русское воинство и в этом самом месте встретила польскую рать»*

Батуры. В ту пору тут был большущий лес; увидав царицу, Батура схватил ель и, вырвав ее с корнем, говорит Екатерине: «Зачем нам биться? Вот погляди на нашу силу!» Поглядела царица, усмехнулась и говорит ему: «Хорошо, а поставь же ель обратно в землю!» А Батура и не смог. Тогда богатырь-Катерина взяла ель, перевернула корнями вверх, до половины и вдавила в землю; затем разбила рать Батуры, а остатки прогнала за Двину (Сементовский 1890: 21).

Приведенный рассказ значительно отличается от преданий данного типа, относящихся к горам (городищам), и содержит значительные авторские привнесения идеологического плана. Как правило, дева-воительница живет на горе, там же сражается и погибает (погребена), в то время как локализация «богатыря-Катерины» в пространстве остается неопределенной. Лесной массив («в ту пору тут был большущий лес») нетипичен для «эпохальной битвы» и ее фольклорного отображения. Также не характерен для белорусских преданий негативный образ короля Речи Посполитой и Великого князя Литовского Стефана Батория, который предстает в фольклорной истории культурным героям (прокладывает дороги, строит мосты, выкалывает колодцы, носящие впоследствии его имя) (Дучыц, Клімковіч 2011: 310–311). В предании о Батуровой горе (Верхнедвинский р-н), король фигурирует как «царь» и «большой полководец»:

...ёсць ішчэ места — Батурава гара. Даўней гаварылі, што на тым месці пагіб і пахаронен ні то цар, ні то бальшай палкаводзіц Батура. Цяпер зруйнавалі, а тады большая была гара. Яно людзі послі гібелі шлемамі нанасілі зямлі, насып шлемамі нанасілі зямлі, насып здзелалі, штоб места ні паціралася (Лобач 2012: 28).

Идеологическая нагрузка рассказа А. М. Сементовского сконцентрирована в якобы народном стихотворении, завершающим повествование: *Не долго думала богатырь-Катерина; как схватит за пути в одну руку одного, а в другую другого коня: И пошла ими валять / Польскую рать; / Силу народа побила, / Много в Двине потопила, / Остальных за речку прогнала. / И тут Русская земля стала* (Сементовский 1890: 21).

Подобные «народные песни» антипольской направленности, появившиеся в печати после подавления восстания 1863–64 гг., были охарактеризованы еще А. Н. Пыпином как подделки «грубого сочинительства» (Пыпин 2005: 179–180). Вместе с тем не исключено, что А. М. Сементовский использовал в своем сочинении оригинальные фольклорные предания о борьбе богатырей (богатырок). В пользу этого свидетельствует сюжет о Наполеоне, вырвавшем и посадившим корнями вверх сосну, который встречается и в Велижском районе Смоленской области (Кошелев 2007: 129).

Типологическую схожесть с преданиями о девах-воительницах демонстрирует целый комплекс фольклорных нарративов Псковщины, привязанных к т.н. «Ольгиной топонимике» в окрестностях села Выбуты — легендарного места рождения и девичества летописной княгини. Как и в случае с вышеупомянутыми воинственными девами Доротой и Дарьей, фольклорная традиция приписывает Ольге «мужской облик», т. е. трансвестизм символического плана, который отображает претензию персонажа на иной социальный статус в сообществе:

Она переправлялась, где церковь. У неё была короткая стрижка. Она тогда была под мальчика подстрижен. [Собиратели: А с кем она ехала?] А она ехала, какой-то приехал Игорь. [Собиратели: Игорь-князь, да?] Игорь, он был князь. И переправлялся. Надо было ему на ту сторону переехать. Там деревня Горки, где напротив церкви. Ну вот, и говорит: «Э, пацан! Перевези меня на ту сторону». Она в брюках, короткая стрижка. «Пацан, — говорит, — перевези меня на ту сторону» (Юрчук 2014: 140).

Мужское обличье и воинские функции характерны для «поленниц» русского былинного эпоса (Златыгорки, Настасьи Микулишны), но «образ героини-воительницы, разнообразно представленный в эпических жанрах русского фольклора, встречается в сюжетах, в основе которых лежит испытание мужского персонажа, связанное или соотносящееся с идеей брака» (Мадлевская 2000: 25). В случае же с Ольгой ее качества девы-воительницы проявляются не в момент встречи с будущим мужем — князем Игорем, а именно в девичестве, и брачных коннотаций не имеют. Топонимические предания «малой родины» Ольги — это собственно ее фольклорное жизнеописание до замужества с Игорем, и в них героиня предстает могучим, воинственным персонажем. «Когда святая Ольга отправлялась „на войну с поганью“, то несла в платке множество больших камней, на полдороге платок прорвался и из него выпал большой камень: именно тот, который лежит в поле возле д. Беклеши» (Александров 2001: 58–59). По другой версии, агрессия Ольги была направлена не против чужаков, но враждебных людей из числа местного населения: *Камень несла. [Собиратели: Как же она такой большой камень несла?] Бог помогал. Ольга же святая была. Вредили ей люди. Она хотела их утопить. Бог не допустил: не донесла. На следку молились. Отпечатаны пальцы. Настоящий следок и кровь была: Ольга босиком несла камень* (Юрчук 2014: 147).

Оппозиционность «святой Ольги» людям, которые ей «вредили», указывает на ее необычайный статус в структуре социального ландшафта. При этом «фольклорная биография» Ольги всячески акцентирует изначально сакральный характер ее происхождения и, соответственно, сверхъестественные способности: будущая княжна является

подкидышем (этую девочку маленькую принесли и положили около колодца, что придут за водичкой и девочку возьмут, унесут в богатый дом (Юрчук 2014: 138)), может переносить огромные камни и оставлять следы на них, имеет колдовской дар, с помощью которого скрывает от людей свой дворец и сокровища (Александров 2001: 64–72).

В исторических источниках упоминается и обязательный для дево-воительниц ландшафтный атрибут — гора, носящая одноименное название с Ольгой. Современная локализация данного объекта проблематична, но примечательно, что «Олгина гора» фигурирует во 2-й Псковской летописи под 1394 г. в качестве эпицентра битвы с новгородцами, в которой псковичи одерживают победу: *И тогда оубиша копорского Иоана под Олгиною Горою, а инех многих избуша на Выбуте, а инех роужами яша...* (ПЛ 1955: 30). С именем Ольги связано и предание о Княгиньей горе на северном берегу Освейского озера (Верхнедвинск. р-н, Витебск. обл.): *У якую-та вайну там, на гары, ваявала княгиня Вольга, а яе салдаты на гару [зямлю] шапками нанасілі* (ПЭЗ 2011: 248). Мотив насыпания горы шапками позволяет предполагать, что фольклорная история подразумевала гибель и погребение воинственной княгини ее воинством.

Вопрос о генезисе образа девы-воительницы чрезвычайно сложен по причине его архетипического характера и, как отметил В. М. Жирмунский, в силу «широкого распространения в сказке и героическом эпосе Востока и Запада. Сюда относятся древнегреческие „амазонки“, девы-воительницы (Schildmaid) и валькирии германского эпоса, воинственные героини древнеирландских саг, „Шах-намэ“ Фирдоуси и „Давида Сасунского“, арабских сказок („1001 ночь“), тюркского и монгольского эпоса (киргизский „Манас“, каракалпакские „Сорок девушек“, древнеогузский „Китаби Коркуд“ и др.), к которым должны быть отнесены и „удалые поленницы“ русских былин» (Жирмунский 1958).

В нашем случае, когда ареал бытования топонимических преданий о девах-воительницах очень четко ограничен территорией современных Витебской и Псковской областей, а сами фольклорные образы имеют ряд общих устойчивых характеристик, первоочередной задачей является определение не генетических истоков архетипической богатырки, но тех обстоятельств (мифологических, исторических, социально-политических и др.), которые сформировали алгоритм и текстуру преданий указанного типа. Иными словами, «региональные мелочи» в повествовании могут оказаться ключевыми для понимания смысла и функциональности образа девы-воительницы в рамках конкретного культурного ландшафта. В этой связи плодотворным является сравнительный анализ «удалых поленниц» из русского былинного эпоса и богатырок из топонимических преданий.

Воинственные героини былин реализуют свое предназначение в ходе брачного поединка, и их судьба неотделима от судьбы мужчины-соперника. По мнению Е. Л. Мадлевской, «образ героини-воительницы встречается в сюжетах, в центре внимания которых оказывается судьба мужского персонажа — былинного богатыря или сказочного героя. В основе этих сюжетов лежит испытание мужского персонажа, связанное или соотносящееся с идеей брака» (Мадлевская 2002). Но для дев-воительниц топонимических преданий брачный мотив чужд по умолчанию — в большинстве нарративов подобного рода мужские персонажи вообще отсутствуют либо подчеркивают девичий статус героини (Дарья и ее братья). Война в этом случае не имеет брачной метафорики и, как предназначение воительниц, выступает в «чистом виде» как сражение женского персонажа с вражеским войском. Но, в отличие от «поленниц», победа над противником означает и смерть богатырки (богатыря) как в текстуальном, так и космологическом плане, поскольку эти синхронные события — завершение вражеского нашествия и гибель предыдущего поколения людей — знаменуют финальную точку космогонии, после чего и ландшафт, и люди обретают свои окончательные («нормальные» для носителя фольклорной традиции) характеристики.

Принципиально отличается и ландшафтный код былин и преданий, а также взаимодействие героинь с ключевыми топосами повествования. Поленницы по отношению к пространству мобильны, они испытывают свою судьбу в «чистом поле», в противоборстве с богатырями. «Как указывается в былине, Настасья „мало при доми“ живет. Ее основное занятие в момент начала повествования — полякование: она ездит в чистом поле и бьется с богатырями» (Мадлевская 2002). Собственно и сами образы поленниц в русских былинах являются заимствованием из фольклора степных народов: «Таков образ степной женщины-воительницы в русских былинах, „перекочевавший“ в них прямо из степного эпоса» (Плетнева 1998: 533). Степь как «родная стихия» былинных богатырок определяет и их место в оппозиции «свои — чужие», особенно актуальной в контексте противоборства. «Характеристика Настасьи как „чужой“ подкрепляется устойчивыми определениями, относящимися в эпосе, как правило, к персонажам, враждебным Руси и русскому богатырству. Так в былине ее часто называют „татарином неверным“; и сама героиня говорит о себе, что у нее „уста поганые“. Но, по сути, оказывается не важным, как именуется героиня — татарином или литовской королевной. На государственной стадии развития эпоса важно, что она — не православной веры и не принадлежит к Святой Руси» (Мадлевская 2002).

Девы-воительницы в преданиях Витебщины и Псковщины исключительным образом привязаны к ключевому топосу повествования

ния — горе, независимо от природного либо антропогенного (городище) характера ее происхождения. Такая зависимость обусловлена как особенностью топонимического предания, где герой сообщения немыслим вне точного пространственного соотнесения и локализации, так и семантикой образа богатырки, который в этом случае существенно уточняется символикой ландшафтного объекта. Если «поленницы» былины мобильны, то для богатырок преданий характерна статичность: они живут, сражаются и погибают на горе. Боеевой конь — неотъемлемый атрибут степных воительниц — никогда не упоминается в связи с богатырками, живущими на горах.

Мотив созидательной деятельности (строительства), который является общим местом в преданиях о первожителях с единственным топором, в топонимических повествованиях о воительницах не встречается. В роли культурных героев (первопоселенцев, родоначальников), осваивающих природное пространство и основывающих первые поселения, богатырки не фигурируют. Ситуация, когда богатырка единолично и автономно живет на горе, в преданиях выступает как данность, т.е. место проживания является и владением героини, которое она собственно и защищает от врагов. Социальный статус воительниц в фольклорных текстах (княгиня, царица, помещица) это право владения лишь подтверждает. И в данном случае существенным представляется то обстоятельство, что военная активность богатырок является лишь вынужденной реакцией на внешнюю угрозу, защитой собственных владений (сражения воительниц с врагами происходят либо на горе, где они живут, либо в непосредственной близости от нее), но ни в коем случае не экспансией в чужое пространство.

С другой стороны, высокий социальный статус сопряжен и с определенной выделенностью сакрального плана — персонаж, живущий на горе, профанного прочтения в мифopoэтической картине не имеет. В этом смысле, храм, который, по преданию, построила Ольга, или церковь, будто бы провалившаяся под землю на Марьиной горе, совсем не тождественны дому в сказаниях о «первожителях», поскольку отображают сакральный статус определенного пространства, а не процесс его доместикации.

Также существенное значение имеет и тот факт, что гора является репрезентантом не только идеи «верх», но и «центра», который организует окружающее пространство, в отличие от бесструктурного, приближенного к хаосу «чистого поля». В этом смысле героиня предания, которая сражается на своей горе с чужеземными захватчиками, однозначно воспринимается носителем фольклорной традиции как «своя», поскольку, по умолчанию, она сражается с «чужаками» (Литвой, татарами, французами) и за все окрестные земли,

т.е. является «своей» для современного населения «по признаку проживания на „этой“ земле» (Штырков 2012: 159).

Вопрос о том, насколько и в какой степени преломления мифологические представления, фольклор и социально-историческая реальность взаимоотображаются и влияют друг на друга, является наиболее сложным в случае с ранними этапами этнокультурной истории восточных славян. Сложность эта не в малой степени обусловлена мизерным количеством первоисточников как по мифологии, так и по истории этого периода Восточной Европы в целом. Однако в том, что определенная корреляция между мифологическими (эпическими) образами и особенностями социальной организации общества была актуальной, убеждает археологическая аргументация существования «воинственных дев» у степных народов раннего средневековья. В частности, раскопки Дмитриевского могильника, относящемуся к кругу так называемой Салтово-маяцкой культуры — культуры Хазарского каганата, показали, что «около 30% женских захоронений всех возрастов сопровождались оружием, преимущественно топориками. Удалось проследить, что в захоронениях молодых (18–25 лет) женщин и старух (50–60-летних) оружие помещалось много чаще (около 70% всех находок), чем в захоронениях женщин среднего возраста. К тому же юные женщины (воительницы) сопровождались нередко полным набором оружия: топориками, луками со стрелами, ножами-кинжалами и даже саблями» (Плетнева 1998: 533).

В случае с девами-воительницами восточнославянских преданий подобные аналогии проблематичны, поскольку до настоящего времени на рассматриваемой территории женские погребения с оружием не выявлены. Однако сам ареал бытования преданий такого типа позволяет высказать некоторые предположения. Все случаи фиксации топонимических преданий о воинственных богатырях приходятся на территорию современной Витебской и Псковской областей, земли полоцких и псковских кривичей соответственно. Женские персонажи в преданиях о богатырях известны и на Русском Севере, но они в фольклорных текстах фигурируют лишь в контексте хозяйственной (созидательной) деятельности. Полоцкая же и Псковская земли периода раннего средневековья дают исключительные примеры женщин княжеского достоинства, месть которых своим врагам (врагам своего рода) ярко отражена в летописных источниках. Речь идет о полоцкой княгине Рогнеде, мстившей князю Владимиру за убитого отца, братьев и собственное бесчестие, а также о княгине Ольге, кривово отомстившей древлянам за смерть своего мужа князя Игоря.

В обоих случаях княгини имеют скандинавское происхождение, о чем убедительно свидетельствуют их имена: Имя *Ольга* весьма досто-

верно выводится из скандинавского *Helga*, а имя *Рогволова*, «прочно вошедшее в традицию в роду полоцких князей, а также имя его дочери *Рогнеды* правдоподобно объясняются как скандинавские и обладают характерной аллитерацией. Сам Полоцк был знаком скандинавам как один из крупных русских городских центров» (Рыдзевская 1978: 195, 213). Образ Ольги, равно как и ее месть древлянам, находит разительные соответствия в скандинавских сагах. По мнению Е. А. Рыдзевской, наибольшей типологической схожестью с киевской княгиней обладает Сигрид, вдова Эрика Шведского. «Будучи владелицей многочисленных крупных хуторов, Сигрид была в экономическом отношении совершенно независима. По одной саге, она еще при жизни мужа была правительницей целой области. Саги приписывают ей видную роль в политических событиях ее времени и отзываются о ней как о мудрейшей из женщин... Прозвище „Гордая“ рисует ее как личность властную, честолюбивую. Предание о ее расправе со сватавшимися к ней женихами, которых она сожгла в доме, где устроила для них пир, очень напоминает рассказ летописи об Ольге и древлянских послах, сватах князя Мала, которых она велела сжечь в бане» (Там же: 179).

Значительное количество параллелей в скандинавских сагах имеет и летописный сюжет о сватовстве князя Владимира к Рогнеде и о покорении им Полоцка. В частности, «четыре параллели обнаруживаются в „Саге об Инглингах“. При различии в конкретных деталях все эти четыре сюжета строятся вокруг отмщения женщины своему мужу или жениху за измену и / или за убийство родичей» (Михеев 2010: 169). Месть Рогнеды не является импульсивным поступком оскорблённой женщины, экзотическим и исключительным случаем, но абсолютно вписывается в систему социальных норм и ценностей того времени, где женщина являлась активным представителем социума. «Легенда о Рогнеде, яркая, цельная и выдержанная, перекликается с северными сагами; образ дочери Рогволова, мстительницы за своих кровных родичей, глубоко родствен героям саг и „Эдды“. В скандинавском обществе эпохи викингов еще сохраняли свою силу отношения и понятия, унаследованные от родового строя, и в этом обществе женщина занимала высокое и почетное положение» (Рыдзевская 1978: 214).

В контексте рассматриваемой проблемы заметим, что в обоих случаях месть княгинь инспирирована внешней агрессией по отношению к ним (их роду и владениям) и акт возмездия предполагает не столько моральную сatisфакцию, сколько укрепление либо восстановление суверенных прав княжеского рода. Мотивация воинственного поведения летописных княгинь полностью соответствует мотивации военных действий воительниц топонимических преданий — они вступают в сражения, защищая свои владения и права.

Показательно, что неудачное покушение Рогнеды на жизнь Владимира имеет далеко идущие последствия для Полоцкой земли: княжна возвращается в свою «отчину», а ее сын Изяслав, являясь прямым потомком Владимира тем не менее выступает продолжателем рода Рогволодовичей. Как отмечает Е. А. Рыдзевская, «единственное, с чем можно сблизить сцену с Изяславом по ее внутреннему содержанию, — это неоднократно проявляющийся в северных сагах взгляд на сына как на члена рода матери (а не только отца), как на возможного заступника за нее и мстителя за ее родичей даже против собственного отца. Таким образом, в основе выступления Изяслава, подготовленного Рогнедой, лежит, может быть, не только попытка смягчить и растрогать Владимира неожиданным появлением Изяслава в критический и опасный для Рогнеды момент, но и те представления о кровнородственной связи по материнской линии, которые как пережитки глубокой древности восходят к матриархальной стадии родового строя. Если стать на эту точку зрения, то Рогнеда выступает перед нами не только как энергичная и цельная женская индивидуальность, но и как представительница целой идеологии, основанной на родовых отношениях» (Там же).

Женщина-правительница — феномен, который встречается и в более поздний период полоцкой истории. В 30–50-е гг. XIII в., когда полоцкие князья были высланы Мстиславом Владимировичем в Византию, верховенство власти в Полоцкой земле принадлежало не киевским наместникам, но полоцким княжнам, о чем свидетельствует находка трех личных княжеских женских печатей (Пушкирова 1989: 86). Подобная ситуация была возможна только лишь при наличии особого статуса у женщин в системе социальной иерархии и отношений.

Особое значение имеет то обстоятельство, что и летописные сообщения о чрезвычайно деятельных, даже по мужским меркам, княжнах, и фольклорные образы дев-воительниц не являются исключительным продуктом мифотворчества либо литературных заимствований, но имеют реальные социальные прототипы. Саксон Грамматик в «Деяниях даннов» (после 1200, но до 1219 г.) описывает воинственные дев, в частности, их характер: «Некогда в Дании были женщины, которые одевались так, чтобы выглядеть как мужчины, и каждую минуту посвящали упражнениям в воинских занятиях, они не хотели утратить силы своих доблестных мышц и предаться изнеживающей роскоши. Ненавидя изысканный образ жизни, они закаляли тело и ум трудом и выносливостью, а женский дух приучали к присущей мужчинам безжалостности. Они столь рьяно заботились о воинской доблести, что можно было думать, что они утратили все свойственное женскому полу. Особенно стремились к такому образу жизни те, кто обладал сильным характером или высоким и крепким телом» (цит по: Матюшина 2001: 353).

Информация письменного источника находит подтверждение в археологических данных. «Чисто „литературным“ мотивом считаются, как правило, и представления о „девах щита“ (*skjald-meyjar*) — воительницах в древнеисландской литературе. Вместе с тем единичные, но весьма показательные погребальные комплексы эпохи викингов заставляют более внимательно относиться к этим представлениям: в одном из датских погребений IX в. в Гердрупе женщина была похоронена с копьем, и ее сопровождал убитый раб (без инвентаря); в норвежском погребении X в. в Оснесе голова вооруженной дамы покоялась на щите, что явно напоминает о „девах щита“» (Петрухин 1996: 42).

Единичность женских погребений с оружием коррелирует с единичностью преданий о девах-воительницах в Полоцко-Псковском регионе — зоне активного славяно-скандинавского взаимодействия в эпоху раннего средневековья. Это обстоятельство может свидетельствовать о том, что в реальной жизни женщина-правительница (воительница) была явлением не рядовым, но чрезвычайным, возможным только в экстраординарной, с точки зрения современников, ситуации, что и обусловило ее особую выделенность как в фольклоре, так и литературе. «Вполне возможно, что представления о девах-воительницах коренятся в социальной реальности, в которой в определенных обстоятельствах женщины были вынуждены не столько по собственному выбору, сколько под давлением обстоятельств, брать на себя функции мужчин: они исполняли долг мести, вступали в права наследства, платили *wergild* (денежная компенсация за убийство). Их отвращение к браку, очевидно, объясняется желанием сохранить неограниченную власть над своей страной, унаследованную от отцов и представляющую достояние рода» (Матюшина 2001: 356–357).

Подводя предварительные итоги, можно предположить, что топонимические предания о богатырях (осилках) и девах-воительницах отображают различные социально-исторические и культурные реалии ранних этапов восточнославянской государственности, ключевые либо «эксклюзивные» моменты которых были осмыслены и закреплены в фольклорной истории при помощи устойчивых мифологических архетипов и схем. Славянская колонизация, освоение природного пространства, кристаллизация ранних форм государственной власти и противостояние внешней опасности отображаются в фольклоре в соответствии с «правилами» и формулами, свойственными мифopoэтической картине мира. Мотивы близничного мифа, образ мифологических культурных героев, архетип девы-воительницы, а также весь наличный набор символических (ландшафтный, предметный, акциональный и т.д.) кодов — далеко не полный инструментарий фольклорной объективации истории, фиксирующий как ее закономерности, так и региональную специфику.

ЛИТЕРАТУРА

- Александров 2001 — *А. А. Александров*. Во времена княгини Ольги. Легенды и были о княгине Ольге в Псковской земле. Псков, 2001.
- Аникиевич 1907 — *К. Т. Аникиевич*. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907.
- Байбурин 1993 — *А. К. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб, 1993.
- Байбурин 2005 — *А. К. Байбурин*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005.
- Бараг 1963 — *Л. Г. Бараг*. «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. М.-Л., 1963. VII.
- Белова, Петрухин 2008 — *О. В. Белова, В. Я. Петрухин*. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.
- Березович 2010 — *Е. Л. Березович*. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифологический образ пространства. М., 2010.
- Брагинская 1991 — *Н. В. Брагинская*. Небо // Миры народов мира. Т. 2. М., 1991.
- Валодзіна, Санько 2011 — *Т. Валодзіна, С. Санько*. Шапка // Міфалогія беларусаў: энцыкладпэд'ячны слоўнік / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.
- Даркевич 1961 — *В. П. Даркевич*. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4.
- Дучыц, Клімковіч 2011 — *Л. Дучыц, І. Клімковіч*. Сакральная географія Беларусі. Мінск, 2011.
- Жирмунский 1958 — *В. М. Жирмунский*. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhirmunsky1.htm>.
- ИАК 1903 — Известия императорской археологической комиссии. СПб., 1903. Вып. 5.
- Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов 1991 — *Вяч. Вс. Иванов*. Близнечные мифы. // Миры народов мира. Т. 1. М., 1991.
- Іванаў, Тапароў 1972 — *Вяч. Ус. Іванаў, У. М. Тапароў*. Архаічныя рысы рытуалаў, павер’яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мінск, 1972.
- Кржижановский 1963 — *Ю. Кржижановский*. Девушка-юноша (к истории мотива «перемена пола») // Русский фольклор. М.-Л., 1963. VII.
- Кирпичников 1966 — *А. Н. Кирпичников*. Древнерусское оружие. М.-Л., 1966.

- Кошелев 2007 — Я. Р. Кошелев. Смоленщина: Народная поэзия исторической памяти. Смоленск, 2007.
- Краўцэвіч 2013 — А. Краўцэвіч. Гісторыя Вялікага княства Літоўскага. Ад пачатку гаспадарства да каралеўства Літвы і Русі (1248–1341). Гародня-Уроцлаў, 2013.
- Легенды 2005 — Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат і А. І. Гурскі; рэд. А. С. Фядосік. 2-е выд., дап. і дапрац. Мінск, 2005.
- Лобач 1998 — В. А. Лобач. Да пытання аб «Крыўскіх валькірыях» // 480 год беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1998.
- Лобач 2012 — В. А. Лобач. Символіка гор в традиционной картине мира белорусов Подвінья // Жывая старина. 2012. № 3.
- Лобач 2013 — В. А. Лобач. Міф. Прастора. Чалавек: беларускі традыцыйны ландшафт у семіятычнай перспектыве. Мінск, 2013.
- Лобач 2014 — В. А. Лобач. Волаты и асілкі в легендах и преданиях Витебщины // Жывая старина. 2014. № 3.
- Мадлевская 2000 — Е. Л. Мадлевская. Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора. Автореф. СПб, 2000.
- Мадлевская 2002 — Е. Л. Мадлевская. Героиня-воительница в русских былинах: http://www.folk.ru/Research/Conf_2002/madlevskaya.php?rubr=Research-conf.
- Матюшина 2001 — И. Г. Матюшина. О жанровой эволюции рыцарской саги // Древнейшие государства Восточной Европы, 1999 г. Восточная и Северная Европа в средневековые. М., 2001.
- Михеев 2010 — С. М. Михеев. Легенда о Владимире и Рогнеде и скандинавская традиция (к параллели с легендой о сыновьях Хейдрека) // Именослов. История языка. История культуры. СПб., 2010.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычай... Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- НТКПО 2002 — Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра. Т. 1. Псков, 2002.
- Петрухин 1996 — В. Я. Петрухин. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или «валькирия» // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- ПЛ 1955 — Псковские летописи / Под ред. А. Н. Насонова. Вып. 2. М., 1955.
- Плетнева 1998 — С. А. Плетнева. «Амазонки» как социально-политическое явление // Культура славян и Русь. М., 1998.
- Плужникова 1960 — С. Н. Плужникова. Образ осилков в белорусских преданиях и сказках // Советская этнография. 1960. № 4.
- Пушкарева 1989 — Н. Л. Пушкарева. Женщины Древней Руси. М., 1989.
- Пыпин 2005 — А. Н. Пыпин. История русской этнографии. Мінск, 2005.

- ПЭЗ 2011 — Палацкі этнографічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2. Наваполацк, 2011.
- Ракочевский 1885 — *C. Ракочевский*. Опыт собрания исторических записок о городе Рославле. Рославль, 1885.
- Романов 1891 — *E. P. Романов*. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891.
- Рыдзевская 1978 — *E. A. Рыдзевская*. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. Материалы и исследования. М., 1978.
- Сборник 2000 — Сборник документов и материалов по истории Псковского края (IX—XX вв.). Псков, 2000.
- Сементовский 1890 — *A. M. Сементовский*. Белорусские древности. СПб., 1890.
- Сергеева 1988 — *Z. M. Сергеева*. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. М., 1988.
- Сержптуоўскі 1998 — *A. K. Сержптуоўскі*. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
- Слоўнік 1979 — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходній Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. / уклад. Ю. Ф. Мацкевіч [і інш.]; рэд. Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск, 1979. Т. 1: А—Г.
- Смирнов 1998 — *Ю. И. Смирнов*. Первожители с единственным топором // Балто-славянские исследования—1997. М., 1998.
- Смирнов 2009 — *Ю. И. Смирнов*. Перебрасывание единственного топора // Балто-славянские исследования—XVII. М., 2009.
- Темкин, Эрман 1982 — *Э. Н. Темкин, В. Г. Эрман*. Мифы Древней Индии. М., 1982.
- Тухта 2013 — *B. У. Тухта*. Дзе Байна сустракаецца з Эсай. Народная проза Лепельшчыны. Мінск, 2013.
- ЧК 2003 — Чарадзейныя казкі: У 2 ч. Ч. 1 / Склад. К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч, рэд. выд. В. К. Бандарчык. Мінск, 2003.
- Шейн 1893 — *П. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. II. СПб., 1893.
- Шпилевский 1992 — *П. М. Шпилевский*. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. Мінск, 1992.
- Штырков 2012 — *C. A. Штырков*. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.
- Юрчук 2014 — *Л. А. Юрчук*. Предания Псковской области (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета). Псков, 2014.
- Vaitkevičius, Vaitkevičienė 2011 — *V. Vaitkevičius, D. Vaitkevičienė*. Lietuva. 101 legendinė vieta. Vilnius, 2011.