

Типология ведьмовства в украинской и русской прозе первой половины XIX в.: антропология, стереотипизация, семантика

DENYS CHYK

*Taras Shevchenko Regional Humanitarian Pedagogical Academy of Kremenets,
Department of Foreign Languages and their Teaching Methods, 1 Litseynyi
Lane, UA 47003 Kremenets, Ternopil Oblast, denyschyk@ukr.net*

TARAS DZYS

*Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Department
of German Philology and German Language Teaching Methods,
2 Maxyma Kryvonosa Street, UA 46027 Ternopil, tdzys@ukr.net*

————— 1.01 Izvirni znanstveni članek – 1.01 Original Scientific Article —————

V članku so analizirana besedila ukrajinskih in ruskih pisateljev 19. stoletja, v katerih je čarovništvo postalo predmet domišljajske interpretacije. Izbrana dela pojasnjujejo značilnosti čarovniške tematike, njene psihološke in mitološke temelje, antropološke poetike podobe čarovnice in njene kulturne, zgodovinske ter nacionalne izkušnje. V literarnih podobah čarovnic se odraža neutemeljeno in s predsodki zaznamovano dožemanje Rominj in Judinj kot čarovnic, ki jih motivira vedeževanje, razširjeno pri teh narodih. Motiv za nenamerno postavitvev moškega v čarovniški krog, ki se pojavlja v delih *Manjkajoče pismo (Zgodba, ki jo je povedal diakon ... cerkve)* N. Gogolja in *Kijevske čarovnice* O. Somova, razkriva ljudske predstave o čarovniških orgijah. V znanih podobah duhov (pomočnikov čarovnic in čarovnikov) prepoznamo kombinacijo dveh motivov: spreobrnjenje demonov v živali in ljudi ter komunikacijo med peklenskim svetom in čarovnico ali grešnico.

The authors analyse the texts of Ukrainian and Russian writers of the nineteenth century, in which the witchcraft theme became the subject of imaginative interpretation in some way. The range of witchcraft theme features, its psychological and mythological foundations, anthropological poetics of the witch image, and its cultural, historical and national experience are clarified in the works. In literary images of witches the writers show the groundless and prejudiced perceptions of Roma and Jewish women as enchantresses, urged by sortilege, which was common among these nationalities. The motive of the accidental man on the witch coven, which is deployed in “The Lost Letter: A Tale Told by the Sexton of the N...Church” by N. Gogol, “The Witches of Kyiv” by O. Somov, represents people’s ideas of the witch orgies. In the familiar spirit images – helpers of witches and sorcerers – one can see a combination of two motives – turning demons into animals and people, and communication between the infernal world and a witch or sinner.

Ključne besede: čarovnica, čarovništvo, topos, stereotip

Key words: witch, witchery, the witchcraft topos, stereotype

1 Введение

Проблема рецепции образов и мотивов народной демонологии, которая, как известно, стала богатым источником для украинских и русских романтиков, во многих работах рассматривается как вспомогательный прием для кристаллизации авторской позиции по отношению к простонародным представлениям. Зачастую вне тематики этих исследований оказывается сравнительный аспект, который помог бы ярче подчеркнуть те или иные особенности восприятия, выяснить как сходства, так и различия в близких литературах и культурах. Несмотря на наличие весомых исследований демонологической специфики литературного романтизма, большинство из них ориентировано на разработку тех или иных аспектов фольклорной почвы призываний и ее анализ в западно- и восточнославянском контекстах.

Постановка проблемы

Интересным в этом ракурсе представляется именно компаративное исследование конструирования образа ведьмы в литературе украинского и русского романтизма, в частности, интерпретации ведьмовства как европейского историко-культурного феномена и его национальных особенностей. Для анализа избрано тексты украинских и русских писателей XIX века, в которых тема ведьмовства так или иначе стала предметом художественной интерпретации – «Вечер накануне Ивана Купала» (1830), «Майская ночь, или Утопленница» (1831), «Пропавшая грамота (Быль, рассказанная дьячком ***ской церкви)» (1831), «Страшная месь» (1831), «Ночь перед Рождеством» (1832), «Вий» (1835) Н. Гоголя, «Киевские ведьмы» (1833) О. Сомова, «Конотопская ведьма» (1836) Г. Квитки-Основьяненко, «Лафертовская маковница» (1825; 1828) Антония Погорельского, а также тексты поэтических произведений Т. Шевченко, Л. Боровиковского и др. Отдельные аспекты темы ведьмовства ранее часто рассматривались, но не комплексно, а только на материале отдельных произведений (в частности, статья А. Звездина, где проводится различие между поэтикой inferнального пространства Н. Гоголя и мистической традицией средневекового христианства (Звездина 2003: 126); статья И. Березы «Українська відьма: від Гоголя до Капранових», которая представляет выборочный анализ трансформаций образа ведьмы в отдельных произведениях Н. Гоголя, Г. Квитки-Основьяненко, Т. Шевченко и современных украинских писателей – М. Матиос и братьев Капрановых (Береза 2009); диссертация В. Кметь, в которой рассмотрены формы ретрансляции архетипа ведьмы, в частности, в отдельных произведениях украинских писателей первой половины XIX в., где традиционно акцентируется влияние народных представлений на конструирование образов ведьмы (Кметь 2017).

2 Теоретические предпосылки

В данном исследовании мы будем учитывать результаты как классических, так и современных этнографических, фольклористических и исторических трудов, посвященных специфике украинского ведовства – Ю. Буйских (Буйських 2019), А. Гамаш (Гамаш 1999), К. Дисы (Диса 2008), П. Иванова (Иванов 1991), О. Кись (Кись 2008), В. Милорадовича (Милорадович 1993), К. Штепы (Штепа 1929) и др. В указанных выше произведениях попробуем выявить особенности спектра воспроизведения темы ведьмовства, ее психологические и мифологические основы, антропологическую поэтику образа ведьмы и рецепцию культурно-исторического и национального опыта. Также значительный интерес в первую очередь представляют не только закономерные различия, порожденные прежде всего этническими, национально-психологическими, историко-культурными обстоятельствами, но и типологические общности в интерпретации и рецепции ведьмовства в произведениях украинских и российских писателей первой половины XIX в. При этом мы будем учитывать не только восточнославянский, но и общеевропейский контекст на примерах основных составляющих литературной темы ведьмовства: топос кошки-ведьмы, образ фамильяра, стереотипизация образа ведьмы и топос ведьмовского шабаша.

3 Основная часть

3.1 Топос кошки-ведьмы

Рассмотрим топос кошки-ведьмы в рассматриваемых произведениях, остановившись на его антропологической основе. В истории человечества были известны культы кошек, в частности, самым известным является культ кошек в древнем Египте, связанный с почитанием Бастет) – богини кошек, музыки, танцев, радости, любви, дома и плодородия. Коты были самыми любимыми домашними животными, их охраняли и использовали в религиозных ритуалах (Бастет часто изображалась в образе женщины с головой кошки). Несмотря на такое большое преклонение перед кошками, которому удивлялся еще Геродот, описывая ежегодные праздники в честь Бастет, современные историки античности отмечают типичность этого культа для древних египтян (Rogers 2001: 14) [здесь и далее перевод с украинского и английского языков – наш. – Д.Ч., Т.Д.]. Интересно, что в определенные времена богиня Бастет была амбивалентной, сочетая в себе два начала – светлую сторону и разрушительную агрессию (темное начало богини было заимствовано от богини войны Сехмет). В средние века кошка теряет светлые коннотации и в европейской мифологической традиции, как правило, ассоциируется с нечистой силой. В средние века

европейцы верили, что кошки наделены дьявольской силой, а части их тела способны исцелять. Чем же объяснить инфернализацию этого домашнего животного в средние века? Почему древнеегипетская сакрализация кошки обернулась в средневековых странах?

Кроме агрессии в отношении кошек, современный историк культуры Р. Дарнтон акцентирует на распространении ужасных проявлений жестокости до кошек в Европе Нового времени, когда сожжение или повешение кошек живьем стало едва ли не повседневной нормой, превратившись в своеобразный ритуал (сходство таких живодерских развлечений с многолюдными казнями ведьм, конечно, не является случайностью). Такая жестокость по отношению к животным основывалась как раз на предубеждениях касательно предполагаемой связи дьявола и кошек как его верных слуг (Дарнтон 2002: 109–110). В то же время также были распространены повествования о ночных оргиях, которые устраивали ведьмы, предварительно перевернувшись на черных кошек, и которые возглавлял Дьявол – такой нарратив тоже формировал негативное отношение к животным. Психолог М.-Л. фон Франц объясняет дьяволизацию кошек проекцией бессознательного на их образы и поэтому особенно злыми чарами владели черные кошки, которые воплощали темный аспект личности. Такое акцентирование дьявольского в кошке и ее сходство с ведьмами [добавим – нередко и тождество] исследовательница замечает лишь с утверждением христианства (интересно вспомнить в этом отношении большой перечень авторов, которых приводит как бесспорное доказательство для обвинения персонаж инквизитора Бернарда Ги в известном постмодернистском романе «Имя розы» («Il nome della rosa» (1980)) У. Эко. Инквизитор взывает к авторитету трудов богословов и жизнеописаниям католических деятелей, которые в той или иной мере доказывают то, что дьявол и его слуги (ведьмы и бесы) всегда превращаются в черных кошек: Стефана Бурбонского, Альберта Великого, Алана Лилльского, Вильгельма Овернского, Жака Фурнье (Эко 1989: 280–281) в Европе и с антифеминными проявлениями патриархальных культур (Франц 2007: 67). Таким образом, черные кошки могли выступать в двух ипостасях – как слуга ведьмы или как обернутая ведьма.

А. Махов отмечает, что распространенности инфернализации домашних кошек способствовало и звуковое сходство названия кошки в европейских языках с названием еретического движения катаров. Также тема кота обыгрывалась в народной этимологии названия этой секты – считалось, что катары поклоняются кошке, и она участвует в их антихристианских ритуалах (Махов 1998: 159). Следует отметить, что здесь могло иметь значимость для распространения слухов не только звуковое сходство – в тех же «преступлениях против христианства», в частности, в поклонении дьяволу в образе черного кота, обвиняли орден тамплиеров, гностическую секту манихеев, вальденсов и другие ереси (Howey 2003: 102–108). Добавим, что все эти ереси беспощадно преследовались Святой

инквизицией, против них организовывались даже крестовые походы (как известный Альбигойский крестовый поход в 1209–1229 гг.).

Как отмечалось выше, распространенными были и представления, что ведьмы превращаются в кошек для своих темных дел. В украинском фольклоре ведьма часто превращается в животных для тайного осуществления своих коварных козней. Еще в начале XX в. украинский фольклорист В. Гнатюк собрал народные предания о превращении ведьмы на лягушку, кошку, собаку, свинью (Гнатюк 1912: 115–118), и, безусловно, этот перечень животных не является исчерпывающим.

В повести «Вечер накануне Ивана Купала» Н. Гоголя ведьма осуществляет тройное преобразование, прибыв по требованию демона Басаврюка на колдовское дело:

Тут разделил он суковатую палкою куст терновника, и перед ними показалась избушка, как говорится, на курьих ножках. Басаврюк ударил кулаком, и стена зашаталась. Большая черная собака выбежала навстречу и с визгом, оборотившись в кошку, кинулась в глаза им. «Не бесись, не бесись, старая чертовка!» – проговорил Басаврюк, приправив таким словцом, что добрый человек и уши бы заткнул. Глядь, вместо кошки старуха, с лицом, сморщившимся, как печеное яблоко, вся согнутая в дугу; нос с подбородком словно щипцы, которыми щелкают орехи. (Гоголь 2003: 105)

Здесь фольклорная ведьма-баба-яга выступает и в роли упыря, когда после ритуала жертвоприношения жадно выпивает кровь убитого ребенка – здесь использовано народные верования о том, что ведьмы пьют кровь у детей. Так же и в повести «Вий» Н. Гоголя ведьма пьет кровь у младенца, коварно прокравшись вечером к сельской хате в образе собаки. Как кошка, быстро выпрыгивает ведьма на спину киевского бурсака Хома Брута и едет на нем, околдовав. Здесь нет мотива преобразования, но он появляется позже, в эпизоде, когда молодой философ, молитвой и заклинанием против нечистой силы вернув себе власть над собой, беспощадно бьет ведьму, которая, потеряв ужасающий облик, превращается обратно, на красивую сотникову дочь. Все замеченные мотивы ведьмовства в повести «Вий» – превращения в животное, езды ведьмы на человеке, смерть ведьмы, отпевание в церкви, месть мертвой ведьмы – имеют соответствия в украинском фольклоре. Впрочем, Н. Гоголь искусственно не объединяет известные ему фольклорные мотивы, а модифицирует их: «ведьма прыгает на спину Хоме *как* кошка; Хома не превращается в лошадь, но, как *лошадь*, везет ведьму» (курсив. – В. П.) (Петров 2013: 574).

В повести «Майская ночь, или Утопленница» Н. Гоголя в образе кошки молодая ведьма пытается ночью избавиться от своей падчерицы:

Глядит: страшная черная кошка крадется к ней; шерсть на ней горит, и железные когти стучат по полу. В испуге вскочила она на лавку, – кошка за нею. Перепрыгнула на лежанку, – кошка и туда, и вдруг бросилась к ней на шею и душит ее. С криком оторвавши от себя, кинула ее на пол; опять крадется страшная кошка.

Тоска ее взяла. На стене висела отцовская сабля. Схватила ее и бряк по полу – лапа с железными когтями отскочила, и кошка с визгом пропала в темном углу. (Гоголь 2003: 115)

Здесь отражены старинные убеждения, что ведьму можно определить по увечью, если его нанести, когда она будет обернута на животное. Сотникова дочь убеждается в том, что ее мачеха – ведьма, которая желает ее смерти, когда у последней на следующий день перевязанная рука. Еще позже ведьма, пытаясь избежать мести, превращается в утопленницу, хотя, в итоге, так и не избегает казни.

3.2 Образ фамильяра

Также интересным является изображение фамильяров в художественной литературе – демонов-помощников ведьмы, – которые, как правило, приобретают образ какого-то домашнего животного (например, кошки или собаки). Фамильяры не являются равными ведьмам, а лишь помогают тем в различных делах. Британский антрополог М. Мюррей отличала два типа фамильяров, которые, по ее мнению, были характерны для западноевропейской демонологии: фамильяры, которые используются ведьмой для предсказаний и те, которые повинуются ее приказам (так называемые «домашние фамильяры»). Первый тип фамильяров представляет демонов, которые ведьме не принадлежат, но показываются после выполнения определенных магических ритуалов (Murray 1921: 205). Также исследовательница выясняет происхождение фамильяров: ведьмы получают их в подарок от дьявола, других ведьм, по наследству или после выполнения магического ритуала. Следует заметить, что демоны-помощники характерны не только для западноевропейской демонологии – встречаем их и в представлениях славян о мире нечистой силы. Так, фамильяров в образах черных котов изображено в произведениях писателей Г. Квитки-Основьяненко и Антония Погорельского, где акцентируется зависимость обладателя от фамильяра и помощники ведьм являются прямыми представителями инфернальных сил.

В «Конотопской ведьме» Г. Квитки-Основьяненко фамильяром является кот ведьмы Зубыхи, с которым она постоянно советуется и который ей помогает в колдовских делах:

На полу на подушках лежал кот муруговатый и усатый, и только ему и дела, что ел и спал, и когда что было надумал, то сейчас к своей хозяйки и отзовется: «мяу, мяу!», а она улыбнется и говорит: «так-же, котусю, да!» а когда она что надумала, то спрашивает его: «да, котусю?», тот ей: «мяу, мяу!» Да! и понимали друг друга, что говорят. (Квитка-Основьяненко 1981: 149)

В глазах кота ведьма способна видеть отдаленные события, и он часто принимает участие в разговорах с людьми, которые предпочитают с помощью ведьмовских чар осуществить свои помыслы. Со смертью Зубыхи – как у всех ведьм, длинной и страшной – погибает и ее фамильяр.

Фамильяр, которого ведьма хочет передать по наследству, выведен в повести «Двойник, или Мои вечера в Малороссии» Антония Погорельского, вернее в одном из ее вставных рассказов – «Лафертовской маковнице». В повести Антония Погорельского наблюдаем интересное и оригинальное сочетание вымысла и вполне исторически очерченного топоса пригорода Москвы (автор четко указывает, что события происходят за 15 лет до сожжения города (следовательно, до Отечественной войны 1812 года, то есть в 1797 году)). В тексте повести предрассудки и суеверия сложно отделить от настоящего ведьмовства, а сверхъестественные существа описаны таким образом, что могут быть и плодом разгоряченного воображения людей. Старая ведьма, которую все знакомые называют Лафертовская маковница, прославилась мстительной натурой: ее опасаются после того, как она жестоко отомстила соседу, который донес на нее как на практикующую колдунью в полицию. Несколько позже с Маковницей вступает в конфликт ее родственник, набожный христианин Онуфрич. Жена Онуфрича перед смертью ведьмы успевает с той помириться, и колдунья обещает устроить жизнь своей племянницы Марии. В повести актуализирован мотив ведьминой мести, как и в повести Г. Квитки-Основьяненко «Конотопская ведьма»: Маковница планирует женить Марию со своим фамильяром, который, как и в «Конотопской ведьме», пребывает в образе черного кота. После проведения магического ритуала, Маковница дает своей племяннице ключ, который должен ей позже открыть все богатства, а фамильяр приобретает облик чиновника Мурлыкина Аристарха Фалеевича. Ведьма заявляет, что выпросила у дьявола согласия на нового союзника для своего фамильяра и возлагает надежды на племянницу, которая изучит ее ремесло и, совместно с демоном, приумножит ее богатства:

– Ты, моя Маша, – продолжала она, вялыми губами поцеловав ее в лоб, – ты после меня обладать будешь моими сокровищами; тебя я всегда любила и охотно уступаю тебе место! Но выслушай меня со вниманием: придет жених, назначенный тебе тою силою, которая управляет большею частью браков... Я для тебя выпросила этого жениха; будь послушна и выдь за него. Он научит тебя той науке, которая помогла мне накопить себе клад; общими вашими силами он нарастет еще вдвое, – и прах мой будет покоен. (Погорельский 2010: 80–81)

Мария все же избавляется от фамильяра, выбросив ключ в колодец, куда прыгает и кот. Образ фамильяра, как и образ старой ведьмы, является двусмысленным и читатель не раз вынужден выбирать между тем, что же происходит на самом деле: действительно после магического ритуала кот был превращен в титулярного советника Мурлыкина (кстати, не слишком

высокий чин, к которому дослуживалось большинство «неблагородных» служащих и во время описываемых событий ни был значительным в известной Табели о рангах (Шепелев 1991: 117)) или просто этот служащий слишком «по-кошачьи» вежливый, как свойственно многим чиновникам низших служебных ступеней.

3.3 Стереотипизация образа ведьмы

Нередки в литературной персонифицированной среде исследуемых произведений образы ведьм, которые отражают определенные этнические стереотипы. Относительная закрытость этнических меньшинств являлась поводом к безосновательным обвинениям в преступлениях – в том числе и колдовстве. К таким стереотипам прежде всего относим следующие: «ведьма-цыганка» и «ведьма-еврейка».

Рассматривая украинскую специфику сверхъестественных существ, антрополог Хв. Вовк заметил смешивание понятий «волшебница» и «ведьма», которое является существенной для интерпретации колдовства в европейских народах. Например, в Германии за ведьм считали именно цыганок-гадалок. Такое смешивание волшебниц (гадалок, знахарок) и ведьм, как предполагает ученый, было вызвано тем смыслом, который в него вкладывали индийские цыгане, мигрировавшие в Европу (Вовк 1995: 180). Ассоциирования цыган с магией и колдовством имеет определенные сходства в отношении этнических предубеждений, которые существовали у европейцев касательно других этнических меньшинств, например, евреев, и так же были спровоцированы особыми условиями повседневной жизни ромов – в закрытом к внешним воздействиям патриархальном сообществе со специфическими бытом, культурой и традициями. Поэтому, как и евреи, цыгане подлежали обструкции, маргинализации, преследовались (против их географического распространения также принимались и специальные расистские законы) и безосновательно обвинялись в различных грехах, первые из которых – безверие, похищения детей, воровство и колдовство. Поэтому неудивительно, что в европейских странах уже в XVI в. сложился стереотип цыган – жуликоватого торговца лошадьми и назойливой цыганки-гадалки (Фрейзер 2003: 129–131). Соответствующие стереотипы нашли отражение и в литературных произведениях.

Встречаем образ цыганки-колдуньи и в произведениях украинских романтиков, – впрочем, не прозаиков, а поэтов. Так, в балладе «Волшебница» Л. Боровиковского выведен образ старой гадалки, которая пользуется уважением, а ее знания магии пользуются значительным спросом. Трагический сюжет (через чары погибает молодой человек) завершается авторским наущением, что «волшебством верховодит нечистая сила» (Боровиковский 1987: 64). Совсем другой, позитивный, образ цыганки Мариулы находим в поэме «Ведьма» Т. Шевченко: здесь колдунья лечит

от безумия и учит ведьмовства несчастную украинку – покрытку (незамужняя девушка, которая родила ребенка) и «ведьму» (Шевченко 2003: 388). В отличие от интерпретации Т. Шевченко, образам цыганок присуща негативная коннотация и намек на колдовство является выразительным: например, в рассказе «Пропавшая грамота (Быль, рассказанная дьячком ***ской церкви)» Н. Гоголя они, как и ведьмы, выходят в ночном лесу из нор, чтобы ковать железо, но на самом деле неизвестно, что они делают на самом деле (Гоголь 2003: 140).

Таким образом, в литературных образах отражено общественное восприятие цыганок как ведьм, инспирированное распространенным среди этой этнической группы гаданием.

3.4 Топос ведьмовского шабаша

Последним литературным топосом, который мы хотели бы рассмотреть отдельно, является ведьмовской шабаш. Сказания о шабашах – пирах-оргиях ведьм и ведунов с дьяволом и демонами, богохульных сборищах, которые происходят в особые дни и особых местах – характерны для представлений о ведьмах в фольклоре большинства европейских стран. Заслуживает внимания вывод одного из современных специалистов по микроистории и исследователей истории европейского ведьмовства К. Гинзбурга. Исследовав специфику формирования образа шабаша в эпоху «охоты на ведьм», ученый выяснил, что тот имеет два основных источника стереотипного образа ведьмы: 1) «конспирологический» миф о заговоре против христиан, развернутый инквизиторами и судьями из представления о ведьмах как некоей еретической секте или отдельной социальной группе (это стереотипы того же порядка, что и существовали относительно прокаженных, мусульман, евреев, сторонников ересей и др.) 2) элементы шаманизма, которые остались от языческих культов (отсюда и фольклорные мотивы магических полетов ведьм на метлах и превращения в животных). Второй источник инспирировался древней дохристианской верой в сверхъестественную силу отдельных людей – носителей тайного и сакрального знания, – которые для благополучия своего сообщества контактировали с миром мертвых. Тщательно проанализировав составляющие элементы темы ведьмовства, ученый замечает ее единую, неизменную на протяжении тысячелетий, базовую мифологическую структуру – рассказ о двух мирах – живых и мертвых, видимый и невидимый (Ginzburg 1991: 307). Таким образом, ведьмы и ведуны в христианских европейских странах трансформируются в целостный ведьмовской нарратив у потомков древних служителей языческих культов (друидов, колдунов, волхвов, магов, шаманов и т.п.). По крайней мере, в «субъективной реальности» простонародья они исполняют роль слуг Антихриста, который является главной причиной всех человеческих

бед, и не последнюю роль в такой трансформации сыграли «ведьмовские процессы».

Как остроумно замечает М. Элиаде, обвинения в оргиях, каннибализме и человеческих жертвоприношениях, которые выдвигались ведьмам, похожие на такие же нелепые обвинения ранних христиан и еретиков. Поэтому сатанинский культ как главный элемент обвинительных актов об участии в ведьмовских шабашах был надуманным и искусственно сконструированным мифом (Элиаде 2002: 147–148). Заметим, что привязка К. Гинзбургом и М. Элиаде появления негативной коннотации у ведьмовства именно к периоду активной деятельности Святой инквизиции и ее прокурорско-судейских органов объясняет и нейтральное или сравнительно снисходительное отношение к женщинам, обвиняемых в колдовстве, на территориях позднесредневековой и современной Украины и России.

Большинство рассказов об украинских ведьмах указывают местом шабаша одну из киевских гор – Лысую гору. А. Афанасьев объясняет указание на именно эту гору ее сакральным значением для язычников, ведь она была особым местом, где проводились религиозные игры, обряды и торжественные жертвоприношения богам. Это был священный центр (верхушка горы должна была быть свободна от растительности – отсюда, видимо, и название), который не подлежал заселению и перед которым испытывали страх. С течением времени Лысая гора приобретает другое – мифологическое значение. Полеты ведьм на шабаш воспринимались украинцами не как инверсированные антихристианские служения дьяволу, а как обычную и закономерную обязанность ведьмы через род ее занятий (Иванов 1991: 434).

Примечательно, что в западноевропейских и восточноевропейских легендах и преданиях о ведьмовских шабашах есть свои аналоги киевской Лысой горы – в польских сказаниях есть так же Лысая гора (но уже в Свентокшиских горах и, кстати, также в прошлом место, где находился языческий храм), в немецких – Брокен, у шведов – Блокула и т. п.

Рассмотрим мотив случайного попадания человека на ведьмовской шабаш. На шабаш в аду попадает герой рассказа «Пропавшая грамота (Быль, рассказанная дьячком ***ской церкви)» Н. Гоголя. Ведьмы здесь изображаются не страшными, а их танец даже напоминает казаку украинский народный танец – тропак:

Ведьм такая гибель, как случается иногда на Рождество выпадет снегу, разряжены, размазаны, словно панночки на ярмарке. И все, сколько ни было их там, как хмельные, отплясывали какого-то дьявольского трепака. Пыль подняли боже упаси какую! Дрожь бы проняла крещеного человека при одном виде, как высоко скакало бесовское племя. На деда, несмотря на весь страх, смех напал, когда увидел, как черти с собачьими мордами, на немецких ножках, вертя хвостами, увивались около ведьм, будто парни около красных девушек; а музыканты тузили себя в щеки кулаками, словно в бубны, и свистали носами, как в валторны... (Гоголь 2003: 143, 370)

Здесь нет места inferнальному страху, черти и ведьмы здесь так же «очеловеченные», как и черт в повести «Ночь перед Рождеством», где он флиртует с ведьмой Солохой, и адские танцы являются ничем не хуже за украинские сельские вечерницы (посиделки). В рассказе Н. Гоголя интересно интерпретировано распространенный фольклорный мотив карточной игры с нечистой силой – казак играет в карты в «дурака» на свою шапку с грамотой не с чертями или дьяволом, а с ведьмой. Автор подчеркивает, что в этой нечестной игре, когда, казалось, было неизбежным поражение, казак побеждает благодаря своей христианской вере. Если рассмотреть момент победы казака над магическим шулерством своей партнерши в религиозном аспекте, то он обретает в известной степени иронически святотатственную окраску: «Вот дед карты потихоньку под стол — и перекрестил: глядь — у него на руках туз, король, валет козырей; а он вместо шестерки спустил кралю» (Гоголь 2003: 143). И, если карточная игра как интеллектуальная дуэль выступает как модель конфликта между равными противниками или как такая модель, при которой возможен рациональный расчет выигрыша одной из сторон (Лотман 1992: 395), то игра в «дурака» в рассказе Н. Гоголя является инверсированной битвой света (православный казак, «крестный человек») и тьмы (вся нечистая сила), в которой побеждает христианин на главной «территории врага» – в аду.

В рассказе О. Сомова «Киевские ведьмы» молодой казак Федор женится на ведьме Кати и, случайно обнаружив род ночных занятий своей жены, решает тайно за ней проследить. Таким образом, Федор попадает на шабаш, который происходит на упоминаемой выше Лысой горе. На свой риск он пробирается на этот пир и видит ведьм и ведунов, которые веселятся в украинских народных танцах с многообразной нечистой силой:

Посреди площадки стояли подмостки о семи ступенях, покрытые черным сукном. На них сидел пребольшой медведь с двойною обезьяньего мордой, козлиными рогами, змеиным хвостом, ежовою щетиной по всему телу, с руками остова и кошачьими когтями на пальцах. Вокруг него, поодаль от площадки кипел целый базар ведьм, колдунов, упырей, оборотней, леших, водяных, домовых и всяких чуд невиданных и неслыханных. Там великан-жид сидел на корточках перед цымбалами величиною с барку, на которых струны были не тоньше каната; жид колотил по ним большими граблями, потряхивая остроконечною своей бороною, хлопая глазами и кривляя свою рожу, и без того очень гадкую. (Сомов 1991: 104)

Интересно, что дьявол выведен здесь, как и в большинстве легенд, в зооморфном образе. На шабаше отсутствует характерное высмеивание христианских обрядов, Святой литургии или человеческое жертвоприношение, как постоянно отмечается в легендах – единственное, что с возмущением заметил про себя Федор, это пение ведьмами свадебных песен. Как и в Н. Гоголя, здесь представлена травестированная модель украинских народных танцев и песен (исследователи заметили, что для

«инфернальных» повестей на «петербургскую тематику» писатель, наоборот, использует аллюзии на соответствующие тексты русской литературы (Кгоб 2009)).

Жена Федора проявляет в рассказе свою амбивалентную природу, которая, как отмечают представители аналитической школы психологии, свойственна ведьмам как особое проявление архетипа Великой Матери (Юнг 2008: 290–291). Движимая страшной клятвой, с заботливой и ласковой жены она превращается в вампира и убивает своего мужа. Правда, за свое дальнейшее попытки вернуться в мир людей – пойти в монастырь, чтобы вымолить свои грехи – ведьмы сжигают Катю на костре.

Мотив садомазохизма также имеет важное семантическое значение во встречах ведьмы и ее жертвы: очарованные ведьмой мужчины, несмотря на ужас, отвращение и страх, испытывают также несказанное удовольствие, находясь в плену чар своей хозяйки. Многие исследователи отмечали этот явный мотив в повести «Вий» Гоголя в эротической сцене безумной поездки ведьмы на трепещущем бурсаке Бруте, где (само)бичевание открывает зло и его женскую природу (Ранкур-Лаферрьер 2004: 71). Хома анализирует свое состояние, когда под ведьмовскими чарами, скачет быстрее ездового коня, и с удивлением для себя обнаруживает, что испытывает не только страх, ужас, боль, но и удовольствие:

Он чувствовал бесовски сладкое чувство, он чувствовал какое-то пронзающее, какое-то томительно-страшное наслаждение. Ему часто казалось, как будто сердца уже вовсе не было у него, и он со страхом хватался за него рукою. (Гоголь 1937: 187)

Бурсак внезапно поражен осознанием приобретенного нового эротического опыта, которого не может понять, принять и, очевидно, боится его:

Затрепетал, как древесный лист, Хома: жалость и какое-то странное волнение и робость, неведомые ему самому, овладели им; он пустился бежать во весь дух. Дорогой билось беспокойно его сердце, и никак не мог он истолковать себе, что за странное, новое чувство им овладело. (Гоголь 1937: 188)

Заметим, что здесь отсутствуют ожидаемая радость от победы над ведьмой и спасения своей жизни, как и нет чувства гордости за свою смелость. Сравним с соответствующими похожими ощущениями Федора Блыскавки из анализированной выше повести О. Сомова «Киевские ведьмы», когда его жена-ведьма поставлена клятвой перед необходимостью выпить кровь мужа:

Добрый Федор был тронут слезными просьбами жены своей. Он ласково взглянул на нее, обнял ее, и уста их слиплись в один долгий, жаркий поцелуй... В ту же минуту она рукою искала его сердца по биению... Вдруг какая-то острая, огненная искра проникла в сердце Федора; он почувствовал и боль, и приятное томление. (Сомов 1991: 109)

Ведьма ищет особого удовольствия, пытается очаровать мужчин и заставить их возить себя на себе: в повести Н. Гоголя об этом рассказывают казаки, вспоминая о несчастной судьбе писаря Никиты, который погибает после такой же пытки, которой чудом избежал Хома. В отличие от очарования Хома, ведьма не меняет своего внешнего вида во время встречи с писарем:

Панночка подняла свою ножку, и как увидел он ее нагую, полную и белую ножку, то, говорит, чара так и ошеломила его. Он, дурень, нагнул спину и, схвативши обеими руками за нагие ее ножки, пошел скакать, как конь, по всему полю, и куда они ездили, он ничего не мог сказать; только воротился едва живой... (Гоголь 1937: 203)

Здесь также наблюдаем пример женского мазохизма, который выделил З. Фрейд, наряду с моральным и эрогенным видами мазохизма. Женский мазохизм, несмотря на название, характерный и для мужчин, которые стремятся попасть в ситуацию, в которой они чувствовали бы беспомощными («как дети») и вынужденными выполнять приказы женщины (Фрейд 2006: 367). Сотник – отец ведьмы – очень жестокой и упрямый козак, который не привык, чтобы ему возражали, но только на одного человека не распространяется его жестокость – на дочь, которую он горячо любит – но постоянно ищет возможности воплотить свою жестокость (ее садистские выходки, как выясняется из разговора хуторян, не перечислить). Ж. Делёз предполагал, что отец воплощает природу как первоначальную архаическую силу, которая реализуется через уничтожение законов и людей, которые ему подвластны. И садистские героини вступают с отцом в негласный союз против матери (о матери сотниковны в повести, кстати, ни слова) и садизм фактически есть активным ее отрицанием и восхвалением отца (Делёз 1992: 238). Д. Ранкур-Лаферрьер попытался сюжет повести «Вий» расшифровать как инцестуальный треугольник – по типичному эдиповому сценарию – в котором роль матери для сироты Хома играет ведьма, сотник выступает отцом, а Вий реализует акт родительской мести как спроектированный образ отца (Ранкур-Лаферрьер 2004: 77). Правда, в такой интерпретации, как представляется, роль «начальника гномов» Вия является несколько надуманной и не объясняет необходимость его введения вообще.

Выводы

Таким образом, типология ведьмовства у произведения Л. Боровиковского, Н. Гоголя, О. Сомова, Г. Квитки-Основяненко, Антония Погорельского, Т. Шевченко подтверждает созвучие в художественном изображении авторами следующих аспектов: рецепции этнических стереотипов в образах ведьм, семантике ведьмовского шабаша и функциях фамильяра. Важным

в указаних художественних текстах єсть собствєнно показ чєловєческой природи вєдьми (єє антропоморфнєє чєрты часто сочєтаються с дємоническими – нєчєловєческими).

В литературних образах вєдьм отобразєно общєствєнное восприятєє цыганок и євреек как колдуний и чєродеек, инспирированное распространєнным среди них ворожєниєм. Мотив случайного попаданія чєловєка на вєдьмовской шабаш, развєрнутый в рассказах «Пропавшая грамота» М. Гоголя та «Киевские вєдьмы» О. Сомова, инспирированный народными предствєлениями о вєдьмовских оргиях. В образах фамильяров – помощников вєдьм и вєдунов – можно увидєть соєдинєние двух мотивов – превращєния дємонов на животных и людєй и связи инфєрнального мира с вєдьмой или грєшником. Особєнный семантический смысл обрєтает образ фамильяра в подобии чєрного кота, который имєет длитєльную дємонологическую историю. У прозаических произвєдениях Г. Квитки-Основяненко и Антония Погорельского подчеркнута зависимость хозяина от фамильяра, который, помогає, в то жє время зачастую приводит своего владєльцє к гибели. Мотив садомазохизма также имєет существенный семантический смысл у трагических вєстрєчах вєдьмы и єє жертвы: очарованные вєдьмой мужчины, нєсмотря на боязнь, омерзєние и ужас, чувствують также неизьяяснимое наслаждєние, пребывая в плєну вєдьмовских чєр.

Нєсмотря на некоторое незначительное различие в авторских интерпрєтациях темы вєдьмовства, на уровнях топосов кошки-вєдьмы и вєдьмовского шабаша, образов фамильяра, стереотипизации образа вєдьмы замєчаем типологические параллєли нє только в контексте украинской и російской литератур, но и рєцепцию западноевропейских народных предствєлений.

Слєдует особє отметить, что типология вєдьмовства в украинской и російской литературах нє исчерпывается рассматриваемыми в данной стьєє вєпросами, а является болєе обширной и поэтому предствєляет интерес для дальнєйших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

Александр АФАНАСЬЕВ, 2008: Поэтические воззрения славян на природу. Александр Афанасьев. *Славянская мифология*. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Мидгард. 15–1354.

Інна БЕРЕЗА, 2009: Українська вїдьма: від Гоголя до Капранових. *Лїтература та культура Полїсся* 53, 54–61.

Лєвко БОРОВИКОВСЬКИЙ, 1987: Чєрївниця (Балада малороссийская). *Українські поєти-романтики: поєтичнї твори*. Упоряд. і примїт. М. Л. Гончарука. Вступ. ст. М. Т. Яценка. Рєд. тому М. Т. Яценко. Київ: Наукова думка. 59–64.

Юлія БУЙСЬКИХ, 2019: *Жїночї образи української мїфологїї: Колись русалки по землї ходили...* Харків: Клуб Сїмейного Дозвїлля.

Хведір ВОВК, 1995: *Студії з української етнографії та антропології*. Київ: Мистецтво.

Анна ГАМАШ, 1999: Інтерпретація фольклорного образу відьми в українській літературі XIX ст. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Українська фольклористика* 27, 120–125.

Володимир ГНАТЮК, 1912: Знадоби до галицько-руської демонології. *Том II. Випуск 2. [Том XXXIV]. Етнографічний збірник*. Львів: Накладом Наукового товариства імені Шевченка.

Николай ГОГОЛЬ, 2003: Вечер накануне Ивана Купала. Николай Гоголь. *Полное собрание сочинений и писем: в 23 т.* Москва: Наука, 2003–. Т. 1. 99–111.

Николай ГОГОЛЬ, 1937: Вий. Николай Гоголь. *Полное собрание сочинений: [В 14 т.]*. Москва–Ленинград: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 2. 175–218.

– –, 2003: Майская ночь. или Утопленница. Николай Гоголь. *Полное собрание сочинений и писем: в 23 т.* Москва: Наука, 2003–. Т. 1. 112–135.

– –, 2003: Пропавшая грамота (Быль, рассказанная дьячком ***ской церкви). Николай Гоголь. *Полное собрание сочинений и писем: в 23 т.* Москва: Наука, 2003–. Т. 1. 136–144.

Роберт ДАРНТОН, 2002: *Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры*. Пер. Т. Доброницкой, С. Кулланды. Москва: Новое литературное обозрение.

Жиль ДЕЛЁЗ, 1992: Представление Захер-Мазоха. *Венера в мехах*. Пер. с нем. и франц. Москва: Культура. 189–313.

Катерина ДИСА, 2008: *Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століть*. Київ: Критика.

Александр ЗВЕЗДИН, 2003: Образ ведьмы у Гоголя: фольклорные истоки и средневековая мистика (попытка реконструкции интертекста). *Гоголь как явление мировой литературы. Сборник статей по материалам международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня смерти Н.В. Гоголя*. Москва: ИМЛИ РАН. 118–127.

Петр ИВАНОВ, 1991: Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Українці: народні вірування. повір'я. демонологія*. Упор., прим, та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. Вст. ст. А. П. Пономарьова. 2-ге вид. Київ: Либідь. 430–497.

Григорій КВІТКА-ОСНОВ'ЯНЕНКО, 1981: Конопотська відьма. Григорій Квітка-Основ'яненко. *Зібрання творів у 7-ми т.* Київ: Наукова думка, 1978–1981. Т. 3. 131–191.

Оксана КІСЬ, 2008: *Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.)*. Львів: Інститут народознавства НАН України.

Вікторія КМЕТЬ, 2017: *Архетип відьми в українській літературі XIX–XX століття*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. Львів.

Юрий ЛОТМАН, 1992: «Пиковая дама» и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века. Юрий Лотман. *Избранные статьи: в 3 томах*. Таллинн: Александра, 1992–1993. Т. 2: Статьи по истории русской литературы XVIII – первой половины XIX века. 389–415.

Александр МАХОВ, 1998: *Сад демонов – Hortus Daemонum: Словарь inferнальной мифологии средневековья и Возрождения*. Москва: Интрада.

Василь МИЛораДОВИЧ, 1993: *Українська відьма: Нариси з української демонології*. Київ: Веселка.

Віктор ПЕТРОВ, 2013: «Вий» [«Фольклорно-литературные источники повести Н. В. Гоголя «Вий»)]. Віктор Петров. *Розвідки*. Київ: Темпора, 2013. Т. 1. 571–583.

Антоний ПОГОРЕЛЬСКИЙ, 2010: Двойник. или Мои вечера в Малороссии. Антоний Погорельский. *Сочинения. Письма*. Изд. подгот. М. А. Турьян. Санкт-Петербург: Наука. 7–123.

Дениэл РАНКУР-ЛАФЕРРЬЕР, 2004: *Русская литература и психоанализ*. Москва: Ладомир.

Орест СОМОВ, 1991: Киевские ведьмы. Орест Сомов. *Купалов вечер: Избранные произведения*. Київ: Дніпро. 96–109.

Мария-Луиза фон ФРАНЦ, 2007: *Кошка: Сказка об освобождении фемининности*. Москва: Независимая фирма «Класс».

Зигмунд ФРЕЙД, 2006: Экономическая проблема мазохизма (1924). Зигмунд Фрейд. *Собрание сочинений: [В 10 т.]*. Под ред. А. М. Боковикова и С. И. Дубинской. Москва: СТД, 2003–2008. Т. 3: Психология бессознательного. Пер. на рус. яз. А. М. Боковикова. 361–378.

Ангус ФРЕЙЗЕР, 2003: *Цигани*. Пер. з англ. А. Онишко. Київ: Всесвіт.

Тарас ШЕВЧЕНКО, 2003: Відьма. Тарас Шевченко. *Зібрання творів: У 6 т.* Київ: Наукова думка, 2001–2003. Т. 1. 378–393.

Леонид ШЕПЕЛЕВ, 1991: *Титулы, мундиры, ордена в Российской империи*. Ленинград: Наука.

Карл Густав ЮНГ, 2008: *Символы трансформации*. Москва: АСТ.

Костянтин ШТЕПА, 1929: Про характер переслідування відьом в старій Україні. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні: примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народна творчість в соціологічному освітленні 2–3*, 64–80.

Умберто ЭКО, 1989: *Имя розы*. Москва: Книжная палата, 1989.

Мирча ЭЛИАДЕ, 2002: *Оккультизм. колдовство и моды в культуре*. Пер. с англ. Киев: София; Москва: Гелиос.

Carlo GINZBURG, 1991: *Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath*. New York: Pantheon Books.

M. Oldfield HOWEY, 2003: *The Cat in Magic and Myth*. Mineola: Dover Publications.

Katalin KROÓ, 2009: Egy Gogol-szöveg hely Puskin-hivatkozásáról (A démon című költemény szerepe Az arcképben). *Slavia Centralis* 2/1, 144–157.

Margaret MURRAY, 1921: *The Witch Cult in Western Europe: a Study in Anthropology*. London: Oxford University Press.

Katharine M. ROGERS 2001: *The Cat and the Human Imagination: Feline Images from Bast to Garfield*. University of Michigan Press.

TIPOLOGIJA ČAROVNIŠTVA V UKRAJINSKI IN RUSKI PROZI PRVE POLOVICE 19. STOLETJA: ANTROPOLOGIJA, STEREOTIPI, SEMANTIKA

Članek analizira besedila ukrajinskih in ruskih pisateljev 19. stoletja, ki se ukvarjajo s čarovništvom. Analiza zajema naslednja dela: *Čarovnica* («Чарівниця») L. Borovikovskega, *Manjkajoče pismo* (*Zgodba, ki jo je povedal diakon ... cerkve*) («Пропавшая грамота (Быль, рассказанная дьячком ***ской церкви)») N. Gogolja, *Kijevske čaravnice* («Киевские ведьмы») O. Somova, *Čarovnica iz Konotopa* («Конотопська відьма») G. Kvitky-Osnovyanyenka, *Prodajalka makovih pogač iz Lafertovega* («Лафертовская маковница») A. Pogorelskega ter *Čarovnica* («Відьма») T. Ševčenka. Izbrana dela vključujejo značilnosti čarovniške tematike, njene psihološke in mitološke temelje, antropološko poetiko podobe čarovnice in njene kulturne, zgodovinske ter nacionalne izkušnje. Literarne podobe čarovnic odražajo družbeno pristransko in neutemeljeno dojetje Rominj in Judinj kot čarovnic, ki jih motivira vedeževanje. Motiv za ne-namerno postavitve moškega v čarovniški krog, ki se pojavlja v zgodbah *Manjkajoče pismo* (*Zgodba, ki jo je povedal diakon ... cerkve*) N. Gogolja in *Kijevske čaravnice* («Киевские ведьмы») O. Somova, razkriva ljudske predstave o čarovniških orgijah. V podobah duhov kot pomočnikov čarovnic in čarovnikov prepoznamo kombinacijo dveh motivov: spreobrnjenje demonov v živali in ljudi ter povezanost peklenkega sveta s čarovnico ali grešnico. Znanec v podobi črne mačke, ki ima dolgo demonsko zgodovino, dobi poseben pomen. V prozih delih G. Kvitky-Osnovyanyenka in A. Pogorelskega je poudarjena odvisnost lastnika od njegovega znanca, ki pogosto vodi v smrt (*Prodajalka makovih pogač iz Lafertovega* («Лафертовская маковница»)). Kljub manjši razliki v interpretacijah tematike čarovništva avtorja članka opažata tipološke vzporednice ne le v kontekstu ukrajinske in ruske književnosti, temveč tudi v recepciji zahodnoevropskih folklornih idej. Sicer pa tipologija čarovništva v ukrajinski in ruski literaturi ni omejena zgolj na vprašanja, obravnavana v članku, temveč je veliko obsežnejša in zato zanimiva tudi za nadaljnje raziskave.
