

К вопросу об одной мистификации или гоголевский Вий при свете украинской мифологии¹

Елена Е. Левкиевская

The article deals with the genesis of the main antihero of Gogol's stories - "Vij", comparing it with mythical figures in Ukrainian folk tradition.

Круг проблем, связанных с народными истоками повести Н.В.Гоголя "Вий", можно разделить на две категории. К первой относится проблема сюжета, ко второй – вопрос о самом литературном персонаже, давшем название повести. Вопрос о связи сюжета гоголевской повести с распространенным мотивом украинских быличек об умершей ведьме и парубке, послужившем причиной ее смерти и проведенном три ночи около ее гроба (Аарне, Томпсон 307), можно считать давно решенным (см. хотя бы: Сумцов 1892:472-479, Петров 1937: 742,778) – основные структурные элементы повести Гоголя полностью повторяют сюжетную канву соответствующих украинских и южнорусских быличек, возникших, очевидно, под влиянием украинской традиции.

Нерешенной остается проблема генезиса Вия как литературного персонажа, однако едва ли не единственным источником возникновения этой проблемы можно считать утверждение самого Н.В. Гоголя о том, что "Вий – есть колоссальное создание простонародного воображения" и что "таким именем называется у малороссиян начальник гномов, у которого веки на глазах идут до самой земли". Поиски Вия в народной культуре ведутся с конца прошлого века – известно, что в программу по сбору сведений в области народных суеверий, составленную в 1884 г. на VI Археологическом съезде в Одессе, был включен вопрос о Вие, так и оставшийся без ответа (Милорадович 1896: 48).

Поскольку подвергнуть сомнению слова Гоголя до сих пор не решался никто, а мифологический персонаж с таким именем и с такими признаками в украинской мифологической системе не обнаружен, у исследователей оставался один путь – "перерыть" всю украинскую мифологию в поисках персонажей, хотя бы по отдельным признакам соответствующих Вию. Поэтому все попытки установить связь Вия с персонажами украинской демонологии строились по одному принципу: брался один из мотивов гоголевского описания Вия и к нему подыскивались соответствия в народной культуре, часто не только славянской (ср., например, гипотезу В.И.Абаева о родстве гоголевского персонажа с осетинским богом смерти Вауц; Абаев 1958:303. Интересно, знал ли только сам Гоголь о существовании этого осетинского демона?)

¹ This article was financially supported by RGNF (grant N 96-04-06034 "Mifologiĭeskie osnovy slavjanskoj narodnoj kul'tury").

Традиция считать Вия персонажем *народной* славянской мифологии настолько сильна, что статья о нем попала в последнее издание Мифологического словаря (Мифологический 1991: 123).

Мы исходим из того, что мифологический персонаж в народной традиции представляет собой пучок устойчивых, релевантных признаков, скрепленных именем. Очевидно, что признать Вия созданием украинского “народного воображения” можно только в том случае, если в украинской традиции будет обнаружен персонаж с набором тех же, что и у Вия признаков или хотя бы большей их части. Персонаж гоголевской повести приземистый, косолапый; с жилистыми, как крепкие корни руками и ногами; весь в черной земле; с железными пальцами и лицом; подземным голосом; длинными веками, опущенными до земли. Его появление предваряется волчьим воем. Основная функция - необычайная способность видеть, преодолевая взглядам специальные апотропеические преграды, недоступные зрению обычных демонов.

Большинство из указанных признаков в отдельности встречается у самых разных славянских персонажей. Приземистость, маленький рост — отличительная черта многих, преимущественно западнославянских мифологических существ (ср. пол. *krasnoludki*, словац. *pikuliki* и др.). Согласно поверьям, маленьким ростом также могут обладать такие русские персонажи, как: *домовой*, *кикимора*, *ичетики* — демоны, происходящие из задушенных матерями детей и выкидышей, *шуликуны*, а также польский *topielec*, полесский *водяной*, чешские и польские персонажи *diblik*, *skřítek* и под., западно-украинский *хованец*, *годованец* и др. домашние духи-обогагатели, украинские подземные люди *рахманы*, а также мифологические существа в виде ночных огоньков, происходящие из душ загубленных матерями младенцев: чешские *svetlonoši*, польские *blędne ogniki* и др.

Железные части тела — черта достаточно характерная для славянских демонов: железные руки, согласно вологодским поверьям, у *банника* (Зеленин I: 263), а железные пальцы на руках - у западноукраинского *черта* (Гнатюк 1912: 5), железными зубами обладают севернорусские *шуликуны*, *черти* и *еретик железнозубый* - колдун, встающий по ночам из могилы, сербские *вилы* и *караконджулы*. Ср. одно из сербских названий караконджула *gvozdenzub* (Moszyński, II:671). Среди персонажей, которыми пугали детей, известны: *железны человек* (Полесье), *баба с железными зубами* - женское мифологическое существо, живущее в поле (Подляшье), *železna bába* — чешский полевой демон, оберегающий горох от детей, *зализна баба* (Полесье), *баба жэлїзна* (западная Украина), *дика баба з дзелїзным макогоном* (там же). Железным могут быть персонажи славян. сказок: *Mesiželezo* — сказочный силач, который месит железо (Зайцева, 1975: 18), чешские и словацкие *железный монах*, *медведь с железной шерстью*, *железный волк* (ср. чеш. пословицу: “*Vaje jako o želaznem wilku*”). Железными грудями, согласно полесской традиции, обладают русалки. Однако, такая деталь, как железное лицо, которым наделил Гоголь Вия, по крайней мере в восточнославянских традициях нам не известна.

Засыпанность землей — признак, указывающий на загробное происхождение персонажа (что справедливо отмечалось во многих исследованиях), в народной украинской традиции в прямом виде не отмечен. Здесь возможны некоторые косвенные аналогии с южнославянским образом вампира, но вряд ли Гоголь хорошо был знаком с южнославянской традицией. Можно предположить, что эта деталь была придумана самим Гоголем, как и совершенно неестественное для славянской

народной мифологии сочетание в одном персонаже железа и земли. Заметим, что Гоголь несколько противоречит сам себе, когда сначала говорит о засыпанных землей руках и ногах Вия, а позже упоминает его железный палец.

Что касается волчьего воя, сопровождающего появление персонажа, то прямых параллелей в народной традиции нам обнаружить не удалось, однако, согласно древнерусским летописям, такая особенность приписывалась половцам. В частности, в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях говорится о половецком хане Боняке, который пришел на помощь Давиду Волынскому и галицким князьям в их борьбе против угров: “И воставь Бонякъ отъѣха отъ рати, и поча выти вольчьски и отвься ему волкъ, и почаша мнози выти, Бонякъ же прѣѣха повѣда Давыдови, яко побѣда ны естъ на Угры” (цит. по: Кузмичевский 1887/8: 677-678).

Более подробного рассмотрения заслуживает вопрос о глазах Вия и функции его зрения, неоднократно затрагивавшийся в научной литературе (историю вопроса и исчерпывающий перечень индоевропейских персонажей, обладающих патологией зрения, см. в: Иванов, 1973). В повести Гоголя Хома Брут окружен магическим кругом, делающим его не только недостижимым для нечистой силы, но и невидимым. Это полностью соответствует общеславянским, в том числе украинским верованиям в то, что апотропеический круг представляет для нечистой силы что-то типа непроницаемой стены и лишает ее возможности видеть человека. Согласно тексту повести, Вий нужен не для того, чтобы убить Хому (с этим могла бы справиться и сама панночка, если бы знала, где он), а исключительно для того, чтобы его увидеть. Заметим, что Хома умирает не от взгляда Вия, а от собственного страха: “Бездыханный грянулося он на землю, и тут же вылетел дух из него от страха” (Гоголь 1959: 193). Кстати, Гоголь акцентирует эту мысль, вкладывая ее в уста Тиберия Горобця - товарища Хома по бурсе: “А я знаю, почему пропал он: оттого, что побоялся. А если бы не боялся, то бы ведьма ничего не могла с ним сделать” (Гоголь 1959: 194). Взгляд Вия не смертоносен, а всевидящ, а его главная функция — видеть то, что не подвластно другим демонам.

В украинских быличках с аналогичным сюжетом эту функцию выполняют разные персонажи, ничем не напоминающие Вия: киевская ведьма, самая старая ведьма, старший черт и под., в соответствующих южнорусских текстах, известных на украинско-русском пограничье, в этом качестве могут выступать кривая ведьма или младенец с хвостиком — согласно народным верованиям, с хвостами рождаются ведьмы и колдуны. Обычно былички не содержат указаний на их внешний вид, но в этом нет и особой нужды — это своего рода персонажи-“клише”, чей облик без напоминаний хорошо известен всем носителям данной традиции. Упоминается только их функция, общая для этих персонажей - видеть невидимое: “Дивка (аналог панночки - *Е.Л.*) шарила, шарила — нема. Накликала ведъм. Шукають — не найдуть. Послали за киевской — “Он на прывалочку коло стовпа сыдыть” (Полтавская губ., Милорадович 1896: 46).

Описания в традиционных текстах других представителей нечистой силы, помогающих мертвой ведьме погубить главного героя, стереотипны и полностью соответствуют традиционным шаблонам облика славянских мифологических персонажей: ведьмы оборачиваются “белыми сучками” (Сумская губ., Гринченко I: 69), свиньей или сорокой (Тульская губ., Колчин 1899: 41), черт является в облике “ротного командира” (Харьковская губ., Гринченко II: 325-326), мертвые, которыми

командует умершая ведьма, едут “на сырых конях” (Полтавская губ., Милорадович 1896: 47) и под. Т.о. в народных быличках роль Вия выполняют достаточно распространенные в восточнославянской мифологии персонажи, которые в большинстве случаев наделены общей с ним функцией, но внешний облик которых, судя по традиционным описаниям, даже отдаленно не напоминает Вия.

В повести Гоголя демоническое сверхвидение Вия сопряжено с характеристикой его необычных глаз, закрытых длинными ресницами, которые он не может поднять без посторонней помощи (ср. в связи с этим этимологию слова, связанную с укр. *вія* “ресница”, предложенную О.Н.Трубачевым, см.: Трубачев 1965:42-43). Согласно наблюдениям Мошиньского (Moszyński II 2:606-608), длинные до носа брови - признак ведьмы или колдуна, моры/зморы (серб., хорв., чеш., луж., зап. Польша), а также вурдалака (Подолье); у русских глаза с такими бровями называли “волчьими” (Афанасьев I:171-173). Среди известных нам материалов персонажи с подобной “патологией” глаз (но не взгляда!) встречаются в трех русских источниках (Афанасьев, № 137, 233, Зеленин, № 100), в одном белорусском (Романов 1887: 259), в семи украинских (Мендельсон 1897: 1, Кузмичевский 1887: 224-226, Жебровский 1851: 68, Вагилевич 1843: 163, Р.Л.Н. 1891:302) и в одном румынском источнике (Кузмичевский 1887: 242). Во всех перечисленных текстах сочетание двух мотивов (глаз, закрываемых длинными ресницами, которые поднимают помощники, и взгляда, способного видеть невидимое другими) встречается всего два раза. В волынской сказке-легенде о *шелудивом Буняке* — этот герой единственный из всех женихов царевны *узнает* в страшном звере вошь, которую царевна выкормила до размеров кабана: “Наконец появился шелудивый Буняк, дивное создание, которого глаза имели такие веки, что двое человек поднимали их вилами, если он хотел что-нибудь видеть, и тогда он все и всюду видел на сто миль. Пришедши к царице Елене и приказав поднять себе веки вилами, взглянул он на зверя в стеклянной банке и сказал: “Вот так диво! Да это ж вошь!” (Кузмичевский 1887: 224-226). В румынской сказке о невыполнимой задаче отец царевны подымает себе глаза костылями, чтобы *найти* ее жениха, спрятавшегося у него в бороде (Кузмичевский 1887: 242).

В остальных случаях мотив длинных век, поднимаемых вилами, сочетается с другим по функции взглядом. В пяти текстах герои, обладающие подобными веками, просят окружающих поднять им их, чтобы просто посмотреть, увидеть то, что видят все. Так ведут себя старик, царь-лев и Идол-Идолыц в русских сказках (Афанасьев, №№ 137, 233, Зеленин: 300-303), царь Пражор в белорусской (Романов 1887:259), св. Касьян в полтавском поверье (Мендельсон 1897:1).

В остальных случаях герой с такими веками обладает взглядом, уничтожающим все живое. Этот мотив в украинской традиции связан с двумя персонажами — св. Касьяном и шелудивым Буняком (Солодовым Буньо), прототипом которого, по мнению исследователей, был, предположительно, хан Батый. Св. Касьян в одном из полтавских поверий поднимает ресницы 29 февраля — “на что он тогда взглянет, все погибает” (Мендельсон 1897:1-21). Предводитель орды Буняк из неуставленной летописи, на которую ссылается Т. Жебровский, уничтожает город силой своего взгляда (Подолье, Жебровский 1851: 68). Ср. сообщение Начальной летописи под 6604 (1096 г.) о приходе Боняка к Киеву: “Приде второе Боняк безбожный, шелудивый отай хыщник к Киеву внезапно и мало в градъ не въехаша половци, и зажгоша болонье около града...” (Вагилевич 1843: 163). Способностью сжигать города своим взглядом

обладает и Солодовый Буньо. Согласно галицкому народному преданию, когда князь Роман Галицкий срубил Солодовому Буньо голову, “стала голова котити ся. Брови у той голови були таки довги, що очи скривь них дивити ся не могли. То як раз пидняла железними вилами ти брови на стятій голови, и голова подивила ся из Могилак на Городище, то циле те мисто запалило се” [Стала голова катиться. Брови у этой головы были такими длинными, что глаза сквозь не могли видеть. Как подняла железными вилами те брови на отсеченной голове, и голова посмотрела из Могилок на Городище, то целый город загорелся] (РЛН 1891: 302, ср. также Жебровский 1851: 66-71). Об особенностях взгляда галицкого полудемона, называемого *Szedudywy Buniak*, также наделенного длинными веками, никаких сведений не содержится (Вагилевич 1843: 163). Необходимо подчеркнуть, что все перечисленные персонажи, обладающие патологией глаз, в восточнославянской традиции ни разу не встречаются в быличках с сюжетом типа Аарне, Томпсон 307, положенным в основу повести Гоголя.

В свою очередь персонажи соответствующих народных быличек, вызванные, чтобы увидеть скрытого апотропеями главного героя, не имеют каких-либо ненормальных изменений глаз, за исключением единственного известного нам южнорусского текста. В одной из тульских быличек умершая ведьма, не способная обнаружить в церкви парня, читающего над ней Псалтырь, обращается за помощью к кривой ведьме (Колчин 1899 :41). Кривизна, как и слепота в народной славянской традиции - устойчивый признак иномирных существ, чья физическая ущербность не мешает их сверхвидению.

Обратимся к демоническим существам, окружающим Вия, которых Гоголь называет “гномами”. Общеизвестно, что гномы - персонажи западнославянской мифологии (вернее — элемент влияния немецкой традиции на славянскую) — в украинской мифологии не известны. Внешний вид “гномов” в повести Гоголя (ПСС 1957: 574) несомненно свидетельствует о принципах конструирования демонических существ, характерных для европейских и русских романтиков, изображающих страшное и “иномирное” как совмещение несоединимых деталей и предметов (прямая параллель гоголевским “гномам” — пушкинская “шайка домовых” из сна Татьяны, созданная по тому же романтическому принципу; Лотман 1980: 272-273). Излишне говорить, что “что-то в виде огромного пузыря, с тысячью протянутых из середины клещей и скорпионных жал” или “чудище в перепутанных волосах”, упомянутые Гоголем в качестве “соратников” Вия, ассоциируются не с персонажами украинской мифологии, а, скорее, с фантастическими образами известной картины Босха “Искушение св. Антония” (в некоторых из них исследователи усматривали праобраз и самого Вия).

Второй принцип изображения “иномирности” в романтической эстетике - нагромождение, избыточность количества деталей, из которых конструируется персонаж. Именно так описаны сам Вий и прочие демоны, что дало повод С.П.Шевыреву заметить: “ужасные видения семинариста в церкви были камнем преткновения для автора. Эти видения не производят ужаса, потому что они слишком подробно описаны. Ужасное не может быть подробно: призрак тогда страшен, когда в нем есть какая-то неопределенность...” (Шевырев 1835: 410).

В народной культуре принципы описания мифологического иные:

Во-первых, - отсутствие в антропоморфном облике мифологического существа необходимых частей тела, его физическая ущербность, неполноценность (отсутствие

спинного хребта, костей, хромота, кривизна и под.). Во-вторых, гипертрофированность частей тела (головы, половых органов и под.). И наконец, для персонажей с зооморфными чертами характерно бинарное соединение частей тел реальных живых существ (фараонка — полуженщина-полурыба, вампир — человек с собачьей головой, водяной — человек с коровьими копытами и т.д.).

В быличках при описании встречи человека с нечистой силой как раз и имеет место та неопределенность, о которой говорил Шевырев, как о необходимом признаке ужасного. В текстах народной культуры обычно до самого конца рассказа бывает не ясно, кто перед человеком — живое существо или демон, поскольку с точки зрения народного сознания, основная и наиболее трудная задача для демона как «иномирного» существа — не отличаться от человека и других земных существ, а как можно точнее имитировать их, чтобы ввести в заблуждение и обмануть человека. И только одна-две знаковые детали в облике или поведении незнакомца (громкий смех, золотые пуговицы на кафтане, конские копыта и под.) позволяют распознать его демоническую природу. Фантастические образы народной культуры в принципе не могут быть использованы в литературном тексте в своем «естественном» виде, поскольку у литературы и у мифологической традиции разные задачи и функции. Любой литературный текст, изображающий сферу потустороннего, преследует чисто эстетические задачи. Для романтиков такая цель — создание романтического гротеска, атмосферы романтического ужаса.

У текстов традиционной культуры основные задачи — чисто прагматические. Здесь главное — стереотипность и узнаваемость мифологического образа, поскольку мифология по своему содержит описание мира, его объяснение и классификацию, передаваемые от поколения к поколению. А классифицировать элементы мира, в том числе и потусторонние, можно только на основе выявления их общих, повторяющихся признаков. Необходимость передачи культурной информации следующему поколению ставит перед быличкой еще и обучающие задачи — как отличить демона, маскирующегося под человека, от реального человека, как избежать опасности от столкновения с нечистой силой. Эстетические задачи для текстов народной демонологии второстепенны.

Под конец хотелось бы высказать одну гипотезу, объясняющую, на наш взгляд, эстетическую необходимость замены Вием соответствующих персонажей народных быличек в повести Гоголя. Было бы непростительной наивностью рассматривать романтические повести «Вечеров на хуторе близ Диканьки» и «Миргорода» как учебное пособие по украинской этнографии. О сильной зависимости Гоголя от европейского романтизма в период его работы над «Миргородом» и о несоответствии изображаемых им «украинских» картин реальному укладу и традициям украинского крестьянства писали многие (см., хотя бы: Шевырев 1835: 396-411, Кулиш 1861, А.К., Ю.Ф. 1902: 641).

Зависимость от европейских романтиков проявилась, в частности, в выборе сюжетов для повестей «Миргорода». К примеру, сюжет повести «Страшная месть» заимствован из повести Людвиг Тика «Пьетро Аноне» и «приправлен» карпатским колоритом (А.К., Ю.Ф. 1902: 641). В связи с этим можно сделать осторожное предположение, что первоначально толчком к созданию «Вия» послужили не соответствующие украинские былички, а романтическое литературное произведение. Имеется в виду баллада Роберта Саути «The witch of Berkley», переведенная

В.А.Жуковским в 1814 г. на русский язык под названием: “Баллада, в которой описывается, как одна старушка ехала на черном коне вдвоем и кто сидел впереди”. В этой балладе Саути использует сюжет английской народной легенды о ведьме, которая велела положить себя после смерти в окованный железом гроб и поставить в церкви, где священники должны были служить над ней панихиду в течение трех ночей. Но, несмотря на принятые меры, труп ведьмы был унесен дьяволом из церкви. Сюжет этой легенды является западноевропейским вариантом восточнославянских быличек о парубке и ведьме.

Можно предположить, что баллада Саути в переводе Жуковского, генетически восходящая к западно-европейским вариантам сюжета Аарне-Томпсон 307, явилась для Гоголя своеобразным романтическим “клише”, на которое наложился сюжет хорошо ему известной украинской былички, “родственницы” английской легенды. Основанием для такого предположения служат многочисленные перифразы из баллады “о старушке” в тексте “Вия”, особенно в той части повести, где говорится о ночных ужасах в церкви. В перечислении деталей ночного бесчинства чудовищ Гоголь явно следует за текстом Жуковского: “И снова рев, и шум, и треск у врат; / Грызут замок, в затворы рвутся; / Как будто вихрь... / Как будто степь песчанную оркан/ свистящими крылами роет... / И храма дверь со стуком затряслась и на пол рухнула с петлями... / Дрожа упал чернец пред алтарем;/ Молиться силы нет...” (Жуковский I: 423, 425, 427). А вот фрагменты из текста Гоголя: “Вихрь поднялся по церкви, попадали на землю иконы ... двери сорвались с петель ... Страшный шум от крыл и царапанья когтей наполнил всю церковь ... У Хомы вышел из головы последний остаток хмеля. Он только крестился, да читал как попало молитвы” (Гоголь 1959:423).

Если эта гипотеза верна, перед нами уникальный случай, когда источниками литературного произведения являются два генетически родственных варианта одного общеевропейского фольклорного сюжета, взятые из двух разных традиций — украинской и английской, при этом английский вариант, “пропущенный” через “горнило” двойной литературной обработки (Саути и Жуковского), привносит в родственный украинский сюжет эстетику европейского романтизма. Именно она отличает произведение Гоголя от украинской былички. А это, в свою очередь, определяет и образ главного героя, конструирование которого неизбежно происходит по законам романтического изображения “иномирного” — какая-нибудь заурядная, “привешаяся” всем киевская ведьма явно была бы не способна решить главной эстетической задачи произведения - создания атмосферы романтического ужаса.

Хочется обратить внимание еще на одну деталь, говорящую в пользу изложенной гипотезы о заимствовании — в украинских народных быличках парубок (солдат, молодой священник и под.) почти всегда выходит победителем над нечистой силой благодаря правильному использованию апотропеических средств и советов старшего помощника. В балладе Саути, согласно законам романтического гротеска, чернец не в силах противостоять дьяволу (ср. финал “Вия”). Интересно, что перевод Жуковского был запрещен духовной цензурой, “как пьеса, в которой дьявол торжествует над церковью, над Богом” (Жуковский I: 592).

Изложенный выше материал позволяет сделать некоторые выводы:

1) Персонаж с набором признаков, приписываемых Гоголем Вию, ни в украинской, ни в вообще славянской мифологической системе не обнаружен, при том, что большинство отдельных мотивов, составляющих этот образ, в разной степени

присуща различным мифологическим персонажам славянских народных традиций, в том числе и украинской.

2) Есть все основания считать образ Вия творением не “простонародного воображения”, а авторской фантазии Николая Васильевича Гоголя, сконструировавшего своего героя из реальных мифологических мотивов, встречающихся в славянских традициях, но по законам романтической эстетики. Об этом свидетельствуют, в частности, способы выражения “иномирности” в народной традиции, отличающиеся от принципов описания демонических персонажей в авторской литературе. Поэтому декларацию Гоголя о “колоссальном создании простонародного выражения” следует считать блестяще удавшейся литературной мистификацией, длящейся вот уже полтора века.

Литература

- Аарне, Томпсон - *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961.
- Абаев 1958 - *Абаев В.И.* Образ Вия в повести Н.В.Гоголя // Русский фольклор. М.- Л., 1958. Т.3.
- А.К., Ю.Ф. - *А.К., Ю.Ф.* “Страшная месть” Гоголя и повесть Тика “Пьетро Аноне” // Русская Старина 1902. № 1-3.
- Афанасьев - *Афанасьев А.Н.* Русские народные сказки. М., 1957. Т. 1-3.
- Афанасьев I - *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I.
- Вагилевич 1843 - *Вагилевич И.* Венок русинам на обжинки // Biblioteka narodowego zakładu Ossolińskich. 1843. Т. VI.
- Гнатюк 1912 - *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів. 1912. Т.34.
- Гоголь 1959 - *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений в шести томах. М., 1959. Т. 2.
- Гринченко I-II - *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов 1895, 1897. Вып. 1-2.
- Жебровский 1851 - *Жебровский Т.* Идол Святослава // Отечественные записки. 1851. № 7.
- Жуковский I - Зарубежная поэзия в переводах В.А.Жуковского. М., 1985. Т. I.
- Зайцева 1975 - *Зайцева Н.И.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Минск, 1975.
- Зеленин - *Зеленин Д.К.* Народные сказки Вятской губернии. СПб., 1915.
- Зеленин I - *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива имп. Русского Географического Общества. Пг., 1914. Т. I.
- Иванов 1973 - *Иванов Вяч. Вс.* Категория “видимого” и “невидимого” в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому “Вию” // Structure of Texts and Semiotics Culture. Hague-Paris, 1973.
- Колчин 1899 - *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губ. // Этнографическое обозрение. 1899. № 3.
- Кузмичевский 1887 - *Кузмичевский П.* Шелудивый Буняка в украинских народных сказаниях // Киевская Старина. 1887. № 8, 10.

- Кулиш 1861 - *Кулиш П.А.* Об этнографических неточностях в повести Гоголя // *Основа*. 1861. Т. 1.
- Лотман 1980 - *Лотман Ю.М.* Роман А.С.Пушкина "Евгений Онегин". Комментарий. Л., 1980.
- Мендельсон 1897 - *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // *Этнографическое обозрение*. 1897. № 1.
- Милорадович 1896 - *Милорадович В.* К вопросу об источниках "Вия" // *Киевская Старина*. 1896. Кн. IX.
- Мифологический 1991 - *Мифологический словарь*. М., 1991.
- Петров 1937 - *Петров В.П.* Комментарий // *Полное собрание сочинений Н.В.Гоголя*. М., 1937. Т. 2.
- ПСС 1957 - *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений в 12 томах. М., 1957. Т.2.
- Р.Л.Н. 1891 - *Р.Л.Н.* К рассказам о шелудивом Буняке // *Киевская Старина* 1891. № 7-9.
- Романов 1887 - *Романов Е.Р.* Белорусский Сборник. Витебск, 1887. Т.3.
- Сумцов 1892 - *Сумцов Н.Ф.* Параллели к повести Н.В.Гоголя "Вий" // *Киевская Старина*. 1892. Т.3.
- Трубачев 1965 - *Трубачев О.Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология-1965*. М., 1966.
- Шевырев 1835 - *Шевырев С.П.* О зависимости Гоголя от немецких романтиков Тика и Гофмана // *Московский наблюдатель*. 1835. Т.1.
- Moszyński II, 2 - *Moszyński K.* *Kultura ludowa Słowian*. Warszawa, 1968. Т.II. Cz. 2.

Zur Frage einer Mystifikation oder Gogols Vj im Lichte der ukrainischen Mythologie

Elena E. Levkieskaja

Die Figur mit einer Reihe von Merkmalen, die Gogols Vj zugeschrieben werden, ist weder im ukrainischen noch im allgemeinslawischen mythologischen System nie entdeckt worden. Mehrere Motive einschließlich dieser Figur, sind aber für verschiedene mythische Wesen der slawischen (und auch der ukrainischen) Volksüberlieferungen typisch. Man kann begründeterweise vermuten, daß die Figur von Vj nicht von der Volkseinbildungskraft, sondern von der Phantasie des Autors geschaffen worden ist, welcher seinen Haupthelden aus mehreren in der slawischen Tradition wirklich existierenden Motiven nach den Regeln der romantischen Ästhetik zusammengebaut hat. Davon spricht auch die Art, die Zugehörigkeit zu der "anderen Welt" zu beschreiben, die in der Volkstradition anders als in der Literatur ist.