

В. И. КОВАЛЬ

МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН И КИТАЙЦЕВ

Мотив чудесного (неестественного, необычного) рождения культурного героя достаточно регулярно встречается в восточнославянском фольклоре. Наиболее известный сюжет – рождение женщиной сына-змееборца после случайно съеденной ею горошины. Сравним зачин русской народной сказки «Покатигорошек»: *«Как-то раз выстирала старуха бельё и пошла на реку полоскать. Полощет она бельё и видит: катится по берегу горошина. Подняла она ту горошину, проглотила и пошла домой. Много ли, мало ли времени прошло – родился у неё сын. Стали думать старики, как его назвать. Вспомнила старуха горошинку, которую возле реки нашла да проглотила, и говорит: «Назовём его Покатигорошком!». Так и назвали».*

По сходному сценарию развиваются события в белорусском и украинском сказочных текстах: *«Пашла матка на ваду. Узяўшы вёдра і набраўшы вады, ідзець дадому і вельмі плачэ. І ўдруг відзіць яна: каціцца гароховае зёрнушко. Яна думаець сабе: “Гэта дар Божый!” Узяла яго і з’ела. З гэтаго зёрнушка ўдруг завязаўся ў яё рабёнак, і, вынасіўшы сваё врэмя, дажыдаець, што доўжэн ён нарадзіцца на сей свет»* [1, с. 205]; *«Мати плакала, що немає ні синів, ні дочки; узяла відра та й пійшла по воду до колодязя, набрала води та ідэ. Коли горошина котіцца по дорозі, да й вскочіла у відро, а вона і не бачила. Прійшла додому, выліла воду, колі дивіцца: горошина у відрі. Вона узяла та й з’їла, і од той горошині уродився син. Дали йому ім’я Покатигорошко»* [1, с. 209].

При этом в восточнославянских языках названный мотив вербализуется в ряде устойчивых словосочетаний (рус. *гороху объесться* ‘стать беременной (о незамужней женщине)’, бел. *гарох брыняе* ‘о беременности’, укр. *наїстися гороху* ‘забеременеть’ и др.), именной компонент которых, соотносясь в сфере народной духовной культуры с продуцирующими (в том числе – детородными) представлениями, выполняет смыслообразующую роль [2, с. 19].

Аналогичные представления, основанные на вере в возможность чудесного зачатия от съеденного предмета, обладающего продуцирующей символикой, были известны древнекитайской мифологии: согласно преданию, Цзяньди, мать культурного героя Се, основателя династии Шан, пошла купаться и увидела ласточку, уронившую яйцо. Она проглотила его, после чего забеременела и родила Се [3, с. 701]. В предании о происхождении маньчжуров рассказывается о том, что одна из трех небесных дев – Фэкулэн (‘Правильная дева’) – после купания в озере нашла на своей одежде красный плод, который принесла небесная сорока. «Съев этот плод, Фэкулэн забеременела, не смогла подняться в воздух и родила сына, который тотчас же начал говорить» [4].

Нельзя не отметить, что в обеих традициях – и в восточнославянской, и в китайско-маньчжурской – чудесное зачатие женщин происходит у воды (по-

лоскание белья у реки, набирание воды в реке, набирание воды в колодце, купание в реке или озере), что неразрывно связано с пониманием водной стихии как первоисточника жизни и воплощения женского рождающего начала. Вполне закономерно поэтому, что «исследователи проводят знак равенства между водой и мужским семенем, а также указывают на способность воды увеличивать плодородие» [5]. Русские поясняли детям рождение ребенка следующим образом: «Дитя вытащили из пруда». В русской народной сказке говорится о чудесной беременности девушки, запертой отцом в крепости. Она пьет воду, в которой стояли цветы, и от этого беременеет. Магическое влияние воды на будущие детородные способности девушек проявляется в ритуальном поведении: «Ряженные ловили девушек и натирали их снегом между ног, что должно было способствовать оплодотворению» [5, с. 279]. В одном из широко распространенных у народов Средней Азии мифов говорится о женщине, которая пошла на берег реки, чтобы поймать рыбу. Неожиданно поднялась сильная волна, вода брызнула на женщину, и она забеременела от воды и зачала ребенка [6, с. 776].

Источником чудесного зачатия и рождения наделенного необычными качествами героя может быть плод того или иного растения, выступающий в качестве аналога материнского чрева. Так, в русской сказке «Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня-богатыри» говорится о бездетных старике и старухе, которые однажды одну из двух купленных репок съели за обедом, а другую положили в печь, чтобы репка распарилась. Но в печке из репки неожиданно рождается ребенок: *«Погодя немного слышат – что-то в печи кричит: “Бабушка, откутай; тут жарко!” Старуха открыла заслонку, а в печи лежит живая девочка. “Что там такое?” – спрашивает старик. “Ах, старик! Господь дал нам девочку”.* И старик, и старуха крепко обрадовались и назвали эту девочку Репкою». В дальнейшем Репка рождает от связи с медведем сына-богатыря, совершившего множество подвигов [1, с. 244].

В известной китайской легенде о Мэн Цзян-ньюй девочка чудесным образом рождается из тыквы-горлянки: *«В старые времена жили на свете муж и жена по прозванию Цзян. Посадили они тыкву-горлянку, ботва длинная – через стену перекинулась к соседям по прозванию Мэн. Те глядь, а у соседней большая тыква выросла. Мэны её срезали, потом разрезали, смотрят – в тыкве девочка сидит, и назвали девочку Мэн Цзян-ньюй – девочка из семей Мэн и Цзян. Шли годы. Выросла Мэн Цзян-ньюй настоящей красавицей – фея с небес спустилась»* [7].

Тыква-горлянка в традиционной китайской культуре наделяется богатыми символическими значениями, которые, в том числе, связаны с детородными, «материнскими» представлениями: «Необычная форма тыквы-горлянки, как бы составленная из двух вкладывающихся друг в друга сфер, представляла символом <...> непосредственного продолжения тела матери в теле ребенка» [8, с. 237]. Ли Те-гуай – один из Восьми бессмертных – постоянно носил при себе тыкву-горлянку, в которой находились чудотворные снадобья, излечивавшие от всех болезней [3, с. 498].

Особый интерес представляет сопоставление мотива рождения культурного героя от связи со змеем / драконом у восточных славян и китайцев. В

одной из архаичных русских былин – «Волх Всеславьевич» – представлено, по словам Т. А. Бернштам, «недвусмысленное описание “соития женщины” со змеем» [9, с. 93]. При этом очевидная эротичность ситуации передается в тексте быliny не только описанием последовательности, «поэтапности» продвижения змея к интимной части тела молодой княжны, но и употреблением эвфемизмов *хоботом бить* для обозначения соития и *понос понести* – для обозначения беременности: «*По саду, саду, по зеленому, / Ходила-гуляла молода княжна / Марфа Всеславьевна. / Она с каменю скочила на лютова змея / Обвивается лютой змей / Около чобота зелен сафьян, / Около чулочка шелкова, / Хоботом бьет по белу стегну. / А в та поры княгиня понос понесла, / А понос понесла и дитя родила» [10].*

Мотив сожителства женщины со змеем хорошо известен в мифологии восточных и западных славян. Согласно традиционным народным верованиям, к тоскующей по парню или мужу девушке (женщине) может прилетать Огненный Змей, оборачивающийся привлекательным мужчиной. От связи со змеем-любовником женщина рождает ребенка, который преждевременно умирает. Змей в таком случае воспринимается как злой и опасный демон, от которого непременно нужно избавиться, поскольку связь с ним приводит к смерти женщины [11, с. 532–533].

Более романтично и вполне безобидно выглядит образ змея-ящера в белорусской молодежной игре «Ящер», проводившейся как зимой, так и в весенне-летний период. Девушки с венками на голове водили хоровод, в центре которого находился парень-«ящер». Девушки при этом исполняли песню о ящере, который сидит в ореховом кусте, лушит орехи и хочет жениться, для чего присматривает себе невесту. Выбрав понравившуюся ему девушку, «ящер» снимал с ее головы венок, а в качестве выкупа требовал от девушки поцелуй. Комментируя содержание этой молодежной игры, белорусский этнограф А. Е. Богданович подчеркивал, что она является пережитком древнего обычая любовного характера, уже утратившего для взрослых свое значение и смысл; на это намекает сущность игры: нахождение «ящера» в ореховом кусте, женитьба «ящера», выкуп венков, поцелуи и т.п. [12, с. 94].

Весьма символично выглядит и снятие «ящером» венков с головы девушек, участвующих в игре: известно, что в свадебной обрядности подобное ритуальное действие означает приобретение невестой статуса замужней женщины и, соответственно, понимается как утрата девушкой невинности. Сравн. также следующие фразеологизмы: укр. *загубити вінок* ‘потерять невинность’; пол. *donosić wianek* ‘сохранить невинность’, *skraść wianek* (= украсть венок); кашуб. *wzqć wiónek* (= взять венок) ‘лишить девушку невинности’ и под. [2, с. 42].

Заслуживает внимания еще один достаточно известный в белорусском фольклоре мотив, связанный с любовно-брачными отношениями между девушкой и змеем в образе ужа. В легенде рассказывается о девушке, которая после купания обнаруживает на своей одежде ужа, соглашающегося отдать ей одежду взамен на замужество. Девушка становится женой ужа, обернувшегося прекрасным юношей, и живет с ним счастливо, рожая в этом браке трех детей. Финал этой легенды, однако, трагичен: братья женщины узнают

ее тайну, обманом убивают ужа, после чего женщина становится кукушкой, а дети – птицами и лягушкой [13, с. 196–197].

Китайской мифологии известны имена нескольких культурных героев, рождение которых так или иначе связано с драконом, наделяющимся в китайской культуре исключительно положительной символикой и воплощающим мужское начало. Например, легенда о чудесном рождении у Цин-ду добродетельного императора Яо: «Цин-ду гуляла у истоков реки и вдруг увидела вышедшего из реки красного дракона, на спине которого была картина с изображением человека в красной одежде, с блестящим лицом, восьмицветными бровями и длинными усами. Внезапно налетел темный вихрь, и Цин-ду соединилась с драконом. От этой связи и родился Яо, напомилавший обликом человека, изображенного на картине» [3, с. 771]. Шэнь-нун (‘Божественный земледелец’) – один из основных культурных героев древнекитайской мифологии, мудрый правитель, обучивший людей земледелию – был зачат после того, как его мать увидела прекрасного дракона [3, с. 756]. Чудесным образом был рожден и мифический идеальный правитель Шунь: его мать, согласно преданию, стала беременной, увидев на небе большую радугу, но «поскольку радуга ассоциировалась с драконом, можно предполагать типичный для китайской мифологии мотив чудесного зачатия героя от дракона» [3, с. 751].

Так же опосредованно можно говорить о влиянии культа дракона на обстоятельства чудесного рождения Фу-си – первопредка китайцев, который был зачат матерью Хуа-суй, наступившей возле болота грома Лэй-цзэ на след великана: болото грома Лэй-цзэ считалось местом нахождения Духа грома Лэй-гуна, имевшего тело дракона. Закономерно поэтому, что на древних могильных рельефах Фу-си изображался в виде существа с хвостом дракона [3, с. 512; с. 647].

Связь с драконом как тотемным предком китайцев характерна и для представлений о легендарном Желтом императоре Хуан-ди, который был зачат от луча молнии. При этом Хуан-ди, по преданиям, «имел лик дракона» и «почитался как драконоподобное божество грома». В конце жизни Хуан-ди сделался бессмертным и улетел в небеса на спустившемся к нему драконе, ухватившись за его усы [3, с. 663].

«Драконий генезис» характерен и для мифического культурного героя, усмирителя потопа Да Юя (Великого Юя), рожденного своей матерью после проглоченной ею чудесной жемчужины. Однако другие мифологические представления указывают на связь этого персонажа с символикой дракона. Во-первых, этимологически имя *Юй* имеет отношение к земноводным существам и реконструируется как ‘Молодой Дракон’ или ‘След Рептилии’. Во-вторых, согласно другому мифу, Юй родился из тела своего отца, принявшего перед смертью облик желтого дракона. В-третьих, «выйдя из чрева умершего отца, Юй имел облик двурогого дракона» [3, с. 760].

Согласно легенде, великий китайский мудрец и педагог Конфуций был зачат после того, как его мать прошла по следам единорога-*цилиндя*, появление которого «несло с собой умиротворенность и процветание, было знаком предстоящего рождения мудреца» [3, с. 702]. Эти представления, по мнению

Н. А. Сомкиной, могут быть «связаны с фаллической символикой цилиндра, свойственной единорогам и в западной культуре» [14, с. 80].

Легендарные сюжеты о контакте женщины со следом мифического персонажа как первопричине ее беременности и рождения культурного героя в восточнославянском фольклоре и мифологии, насколько нам известно, не встречаются. В качестве «относительной» типологической параллели можно привести достаточно распространенные у русских и белорусов поверья о целительных свойствах так называемых камней-следовиков – природных валунов с углублениями в виде следа, оставленного, как предполагается, Божественным персонажем. Так, на камне, находящемся у д. Старые Дороги в Минской области, сохранился отчетливый след человеческой ноги 37-го размера, который местные жители воспринимают как отпечаток ноги Божьей Матери, наделившей камень-следовик чудодейственной силой. «Считается, что если приложить ногу к отпечатку, болезни через некоторое время отступят» [15, с. 135]. В ряде деревень Ленинградской области (д. Ильеши, д. Осьмино и др.) находятся камни, на которых, по местным легендам, оставили свой след Иисус Христос, Богородица и Георгий Победоносец. Длительная сохранность и культ таких камней объясняются верой людей в их врачующие свойства: «Дождевая вода, накапливающаяся в “следах”, считается лечебной, и предания приписывают такой воде способности исцелять от зубной боли, кожных и глазных болезней» [16].

С другой стороны, контакт со следом, оставленным «нечистым» персонажем, имеет, согласно народным верованиям, неизбежные негативные последствия: «Зло, которое чаще всего леший приносит людям, заключается в том, что он заставляет людей блуждать по лесу. Достаточно чем-нибудь нарушить “этикет” поведения в лесу или наступить на “худой след”, “лешеву тропу”, чтобы сбиться с дороги» [17, с. 92]. Сравн. также: «*На леший след иди!*» – ‘выражение пренебрежения к кому-либо, желания избавиться от кого-либо’ [18, с. 32].

ЛИТЕРАТУРА

1. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3-х т. – М. : Наука, 1984. – 511 с. – (Т. 1. Издание подготовили Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков).
2. Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение : монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2011. – 196 с.
3. Духовная культура Китая : энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2007. – 869 с. – (Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко).
4. Маньчжурская мифология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/3068. – Дата доступа: 05.12.2019.
5. Краюшкина, Т. В. Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока / Т. В. Краюшкина // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 10. – С. 276–283.
6. Калбаева, Г. С. Мотив чудесного рождения в каракалпакских народных легендах и его исторические основы / Г. С. Калбаева // Вестник РУДН. – 2018. – Вып. 9. – № 3. – С. 774–786. – (Серия : Теория языка. Семиотика. Семантика).
7. Сказание о Мэн Цзян-ньюй [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://allforchildren.ru/ft/sk_china47.php. – Дата доступа: 02.12.2019.
8. Малявин, В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге нового времени // В. В. Малявин. – М. : ООО «Издательство Астрель», 2003. – 436 с.

9. *Бернштам, Т. А.* Герой и его женщины : образы предков в мифологии восточных славян / Т. А. Бернштам. – СПб. : МАЭ РАН, 2011. – 372 с.
10. Волх Всеславьевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.byliny.ru/content/text/volkh-vsesevich>. – Дата доступа: 30.11.2019.
11. *Левкиевская, Е. Е.* Змей огненный / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1999. – Т. 2. – С. 332–333.
12. *Богданович, А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов : Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродно : Губернская типография, 1895. – 187 с.
13. Мифалогія беларусаў : Энцыклапедычны слоўнік / склад І. Клімковіч, В. Аўтушка ; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – 607 с
14. *Сомкина, Н. А.* Китайская традиция благопожеланий: символика животных и растений / Н. А. Сомкина // Вестник СПбГУ. – 2009. – Вып. 2. – С. 77–86. – (Серия 13).
15. *Дучыц, Л. У.* Камяні-следавікі Беларусі / Л. У. Дучыц, Э. М. Зайкоўскі, Э. А. Ляўкоў, А. К. Карабанаў, В. Ф. Вінакураў // Гістарычна-археалагічны зборнік. – Мінск : Ін-т гісторыі НАН Беларусі, 1996. – № 9. – С. 133–141.
16. Токарев, В. Культовые камни / В. Токарев, В. Мизин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.karvin.ru/nasledie/kult>. – Дата доступа: 01.12.2019.
17. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. – 141 с.
18. Словарь русских народных говоров. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1981. – 383 с. – (Вып. 17 : Леснокаменный–Масленничать / гл. ред. Ф. П. Филин).