

Файзуллина Г. Ч. Женские демонические персонажи в мифах и фольклоре народов Западной Сибири : генезис, функции, атрибутика / Г. Ч. Файзуллина, М. В. Прокопова, Е. Н. Ермакова // Научный диалог. — 2019. — № 12. — С. 198—209. — DOI: 10.24224/2227-1295-2019-12-198-209.

Fayzullina, G. Ch., Prokopova, M. V., Ermakova, E. N. (2019). Female Demonic Characters in the Myths and Folklore of the Peoples of Western Siberia: (Genesis, Functions, Attributes. *Nauchny dialog*, 12: 198-209. DOI: 10.24224/2227-1295-2019-12-198-209. (In Russ.).



УДК 82-343(571.1)+398.2

DOI: 10.24224/2227-1295-2019-12-198-209

ЖЕНСКИЕ ДЕМОНИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В МИФАХ И ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: ГЕНЕЗИС, ФУНКЦИИ, АТТРИБУТИКА¹

© Файзуллина Гузель Чахваровна (2019), orcid.org/0000-0002-2721-4063, ResearcherID C-2505-2015, SPIN 4541-5070, доктор филологических наук, доцент, федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Тюменский государственный университет» (Тюмень, Россия), utgus@mail.ru.

© Прокопова Майя Владимировна (2019), orcid.org/0000-0001-7691-8123, ResearcherID K-4860-2017, SPIN 9373-0060, кандидат филологических наук, доцент, федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Тюменский государственный университет» (Тюмень, Россия), prokopova.maya@yandex.ru.

© Ермакова Елена Николаевна (2019), orcid.org/0000-0002-6454-6745, ResearcherID K-6486-2015, SPIN 2052-9682, доктор филологических наук, профессор, федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Тюменский государственный университет» (Тюмень, Россия), ermakova25@yandex.ru.

Представлены результаты сопоставительного анализа женских демонических персонажей, бытующих в мифах и фольклоре народов Западной Сибири. Отмечается, что тотальная ассимиляция и нивелирования особенностей самобытных культур не произошло, несмотря на то, что обрядность и мифы западносибирских народов на протяжении столетий подвергались процессам взаимного влияния, перетекания и адаптации. Актуальность исследования обусловлена необходимостью изучения сложившейся картины как в её целостности, так и в отдельных фрагментах. Сообщается, что образ женщины-ведьмы, вредоносной старухи, встречается в мифах и сказках большинства народов, населяющих Западную Сибирь. В статье анализируются этимология имен и атрибутика женских демонических персонажей: Порнэ в мифологии хантов, Парнэ в ненецкой мифологии, Лесной старухи и Албасты у сибирских татар, Бабы-Яги у славян. Особое внимание авторы уделяют общности мифологических мотивов, сходной структуре сказочных сюжетов, возникающих на основе демонических образов феминного типа. Указывается на возможную взаимосвязь данных образов с тотемистическими представлениями, распространенными в древних культурах. Рассматривается вопрос о корреляции вариантов фольклорного сюжета «мальчик и ведьма» с обрядовостью западносибирских народов, в частности, с обрядами рождения, инициации, поклонения огню. Посредством сопоставления традиций соседствующих культур доказывается архетипичность инициационного сценария при сохранении его этнопространственной специфики.

Ключевые слова: мифоним; этнопространство; коренные народы Западной Сибири; образ женщины-ведьмы; фольклор; сказка; народная культура; лингвокультурологическая реконструкция.

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00398 А.

1. Введение

Культурное пространство Западной Сибири представляет собой удивительное явление, возникшее на основе сплава культур северных, тюркских и славянских народов. Его уникальность обусловлена обширностью территории региона, сложностью и разнообразием ландшафтов и климатических условий, соседством оседлых и кочевых общностей, богатством природных ресурсов, удаленностью от мировых политических центров и отсутствием масштабных межэтнических конфликтов. Обрядность и мифология западносибирских народов на протяжении столетий подвергались естественным процессам взаимного влияния, перетекания и адаптации мифологических мотивов, архетипических образов, ритуальных практик, мировоззренческих и ценностных установок. Однако тотальной ассимиляции и нивелирования особенностей самобытных культур, к счастью, не произошло. Изучение этой сложной картины как в её целостности, так и в отдельных фрагментах представляет несомненный научный интерес.

2. Женские демонические образы в мифах народов Западной Сибири: этимология имени, внешний вид, функции

Примером наличия общих мифологических мотивов при сохранении глубокой лингвокультурной самобытности текстов может служить образ демонической женщины, вредоносной уродливой старухи, обладающей признаками и живого, и мёртвого существа.

Подобный образ встречается в мифологиях большинства народов, населяющих Западную Сибирь: Порнэ и носатая женщина Кирп в мифологии хантов, Парнэ / Парнэко в ненецкой мифологии, Лесная старуха и Албасты у сибирских татар, Албыс у алтайцев, Баба-Яга у славян.

Названные демонические персонажи обладают сходными чертами:

- антропоморфность, женская ипостась;
- отталкивающая внешность с гипертрофированными частями тела — носом, зубами, грудью, ногтями или т. п.;
- непокрытые длинные волосы;
- магические способности;
- связь с огненной стихией;
- связь с потусторонним (нижним, загробным) миром;
- наличие младшей помощницы (помощника), обладающей (-его) аналогичными, но менее выраженными способностями (в мифе об Албасты — Ияк, в сказках о лесной старухе — сын старухи, о Бабе-Яге — дочь Алёнка, Ягишна);
- мотив похищения / поедания детей.

Так, Парнэ у ненцев, по различным версиям, — это либо прислужница Нга, владыки Нижнего мира, воплощения тьмы и зла, либо проклятая женщина. Порнэ в мифах хантов — женщина-ведьма; русско-хантыйский словарь объясняет образ Порнэ через аналог русского фольклора — Бабу-Ягу. Русская Баба-Яга — демонический персонаж, старуха-волшебница, простоволосая, с костяной ногой и огромными грудями, похищающая детей; образ восходит к архаическому мифу о предке,

стерегушем границу между миром живых и миром мёртвых, имеющем как функции хранителя и целителя, так и вредоносные функции. Похожими свойствами обладает Лесная старуха — титульный персонаж сибирско-татарской сказки: она живет в лесной избушке и пытается съесть забредшего к ней мальчика. Примечательны отличия сибирско-татарского от славянского варианта сказки: Лесная старуха угощает непрошеного гостя пельменями, называет его пельменем, который нужно съесть, и ставит кипятить воду в печь. Однако последующий эпизод описывает намерение старухи изжарить гостя на лопате: «Пока вскипала вода, печь истопилась. Старуха поставила лопату. Старуха велит мальчику сесть, он ложится» [Юсупов, 2016, с. 662]. Двойственность способа воздействия на героя со стороны персонажа-антагониста (варка в котле — изжаривание на лопате) говорит о заимствовании этой части сюжета (о лопате) сибирско-татарским фольклором из русской народной сказки.

В случае с Албасты вектор заимствования направлен в противоположную сторону. Албасты в мифах сибирских татар представляется уродливой обнажённой женщиной с длинными распущенными волосами, длинными когтями и обвислыми грудями, нападающей на рожениц и пожирающей их внутренности, а также новорождённых детей. Данный образ распространён в культуре тюркских и проживающих рядом с ними народов: например, Албыс алтайцев — это женский персонаж с длинными грудями, рыжими распущенными волосами, со способностью менять облик и привораживать мужчин едой на молоке, сцеженным из её груди. Образ Албасты, согласно исследованиям Д. К. Зеленина [Зеленин, 1995, с. 147], был заимствован русскими приволжских и уральских губерний от тюркоязычных соседей: персонаж русского фольклора *лобаста / албаста* имеет схожий облик — отвратительная мохнатая женщина с огромными грудями и лохматой головой, также способная на перевоплощение. Отметим отличие Албасты от других персонажей анализируемого ряда: взаимодействие Албасты с людьми происходит в человеческом мире, куда она является по собственной инициативе, в то время как контакт человека с Бабой-Ягой, Лесной старухой изображается в пространстве потустороннего мира или на его границе, где человек проходит испытания инициационного типа. Приведем пример мифа об Албасты из фольклора сибирских татар: *Албасты пала таб^аатыннарны кәтәп йөрөйтө. Пер пицә қорсағынтағы паланы китәргән. Қаны кән китеп қәлсәсләпәп йөқләп киткән. Шал мәлтә пер олло йәшьтәге (60 йәшьләп) пицә пелән 7—8 йәшьлек қысқығац күсенә күренепте. Йөгәсыныннан уйанып киткәц, күс алтыннан йуғалып киткәннәр. Ул пицә уйанса та, Албасты үсенәң сыйанын қылып қуйған. Әгәр күрәп иеб^әрмәсә, Албасты аның эцен суырыр ите, қанға талқығып үлер ите. Йанынтағы қысқығац — ул Ийәк. Албасты аны ийәртеп йөрөйтө. Ийәк — ул вақытсыс йетлекмәй тоуып үлгән пала. Албасты та, Ийәк тә йалаң сыйрақ йөрөйтеләр. Албастының айағынта пойма паи (қысқартылған пойма). Албасты йаулығын йәк астыннан пәйләп йөрөйтө. Қысқығац йалаң паи йөрөйтө, сары цацлы ул (Записано со слов Утяшевой Фахричамал Аппасовны, 1947 г.р., 10.09.2019 в с. Птицкое Вагайского района Тюменской области) (Албасты подкарауливает рожениц. Одна женщина сделала аборт. Обессилев от потери кро-*

ви, она заснула. В это время одна женщина в возрасте (60 лет) вместе с 7—8 летней девочкой показались ей на глаза. Очнувшись ото сна, она потеряла их из виду. Даже если женщина и проснулась, то все равно Албасты успела причинить ей вред. Если бы женщина ее не увидела, то Албасты вынула бы ее внутренности, и женщина умерла бы от кровопотери. Девочка с ней рядом — это Ияк. Албасты водит ее вместе с собой. Ияк — это недоношенный ребенок, умерший после рождения. И Албасты, и Ияк ходят с голыми ногами. У Албасты на ногах короткие валенки (укороченные валенки). Албасты носит платок, который завязывает под подбородок. Девочка с неприбранной головой, волосы у нее светлые) [АА].

Этимология имени персонажей, в большинстве случаев не являющаяся очевидной и реконструируемая учёными, в основном, гипотетически, преимущественно указывает на их женскую природу, специфику вредоносной активности и взаимосвязь с иным миром.

Значение имён *Парнэ* (манс.) / *Порнэ* (хант.) определяется корнями *нэ* — ‘женщина’ и *пор / нар*, связанным с кругом значений ‘иной, враждебный, грязный’. Мотив грязи, неопрятности и непривлекательности объединяет этих двух персонажей с прочими упомянутыми и подчёркивает их связь с нижним миром. К примеру, В. Я. Пропп отмечает одну из деталей облика Бабы-Яги в русской сказке: у неё «одна нога говёна, другая назёмна» [Пропп, 1996, с. 163].

Этимология имени самой Бабы-Яги не является до конца ясной. *Баба* так же, как *нэ*, определяет гендерную принадлежность персонажа. Что же касается имени *Яга*, по различным версиям, оно восходит либо к западно-, либо южно-славянским корням (у М. Фасмера акцентируется семантика страха, боли, злобы: болг. *ežá* ‘мука, пытка’, сербохорв. *jéza* ‘ужас’, *jéziv* ‘опасный’, словен. *jéza* ‘гнев’, *ježiti* ‘сердить’, др.-чеш. *jěžě* ‘lamia’, чеш. *ježinka* ‘лесная ведьма, злая баба’, польск. *jędza* ‘ведьма, баба-яга, злая баба’, *jędzić się* ‘злиться’; при этом отклоняются «попытки объяснения слова *яга* как заимств. из тюрк. **ämgä*, ср. кыпч. *Emgen* — ‘страдать’») [Фасмер, 1986—1987, т. IV, с. 542]), либо к индоевропейскому корню **ie* (Ю. С. Степанов [Степанов, 1997, с. 87], кроме прочего, указывает на возможность связи корня с именами древнеиндийского владыки царства мёртвых Ямы, греческой богини исцеления Иасо — напомним, Баба-Яга в сказках способна излечить героя от ран или даже вернуть его к жизни, не говоря уже о том, что она является для него проводником в потусторонний мир), либо к праславянскому **ęga* (В. Я. Петрухин видит здесь связь со змеями, что опять-таки отсылает к нижнему миру в мифологической модели пространства [Петрухин, 2012, с. 614]).

Можно предположить также, что возникновение имени *Яга* связано с тюркской лексемой *йага / йака*. Лексема *йага / йака* функционирует в тюркских языках, в том числе в следующих значениях: 1. Край (от *йак* ‘край; берег’); 2. Берег [Севортян, 1989, с. 83]. В русских сказках Баба-Яга выступает в качестве хозяйки царства мертвых, то есть существует на краю человеческого мира, на границе мира потустороннего.

В. В. Иванов и В. Н. Топоров указывают на связь Бабы-Яги с дикими зверями [Мифы народов ..., 1987, с. 149], что объясняет одну из черт ее облика — она про-

столовеса; мотив длинных волос, шерсти роднит ее с другими мифологическими образами этого ряда. Восприятие волос как вместилища силы, в особенности силы магической, довольно распространено в мифологии народов мира (ветхозаветный Самсон, скандинавская богиня плодородия Сив, славянский «скотий бог» Волос / Велес). Мотивы волос / шерсти и их сверхъестественности, вероятно, связаны с языческими тотемистическими культами, в которых зверю как тотемному предку рода приписывалась магическая сила, к примеру, Волос, бог богатства, мудрости и волшебства, покровительствующий стадам, предположительно имел воплощения медведя — тотемного животного славян (есть сведения, что что на капище в честь Волоса содержали медведя) — и змея — олицетворения нижнего мира. Распущенные длинные волосы — наиболее заметный атрибут сибирско-татарской Албасты, славянских русалок, Мокоши, Кикиморы, Бабы-Яги. Одно из значений украинского *язі-баба* — ‘волосатая гусеница’.

Мотив шерсти устанавливает связь имени Бабы-Яги с одним из значений сибирско-татарской лексики *йага / йака* — воротник [Тумашева, 1992, с. 64], которая восходит к общетюркскому *йака, йага* ‘сторона, край, чужбина’ [Ахметьянов, 2001, с. 261] и русской *яга* — ‘шкура’ (Фасмер, Даль), ‘вид шубы из собачьих или козьих шкур с подкладкой, сшитой мехом наружу’, вероятно, заимствованной из татарского [Словарь ..., 2014, с. 405].

Семантика шерсти обнаруживается и в имени хантыйского персонажа Порнэ, так как имя восходит, по одному из толкований, к первой женщине фратрии Пор, которая родилась от медведицы, что поддерживает версию тотемистического происхождения подобных персонажей.

3. Мотив огня в сюжете «Мальчик и ведьма» в мифах народов Западной Сибири

Другой мотив, акцентный для демонических образов такого типа, — это мотив огня: в русских сказках избушка Бабы-Яги расположена за огненной рекой; кроме того, один из атрибутов Баба-Яги — печь, лёжа на которой она нередко встречает неожиданного гостя и в которой пытается изжарить на лопате похищенного или заблудившегося ребёнка. Подобным же образом поступает Лесная старуха в сказке сибирских татар. Порнэ стремится сварить пойманного ребёнка в котле. Интересно, что мифологические женские образы, антагонистичные исследуемым в плане отношения к роженицам и детям, мансийская Най-эква, хантыйская Най-анки — покровительницы домашнего очага, рожениц и детей — одновременно являются богинями огня, а их имена в буквальном переводе означают ‘женщины огня’. Похожий персонаж присутствует в мифологии других сибирских народов: в частности, у алтайцев есть От-Эне — Мать-огонь, хозяйка домашнего очага, защитница жилища и детей.

Огонь как один из фундаментальных элементов мироздания часто используется в качестве ведущей силы при проведении обрядов, что наводит на мысль об определяющей роли ритуала в формировании мифов с участием женских демонических персонажей и их последующей трансформации в сказку. Сюжеты этих

сказок основаны на мотиве похищения ребенка ведьмой и попытки его поедания. Противостояние ребёнка людоеду наблюдается в некоторых вариантах европейского сюжета о Мальчике-с-пальчик. Подобный сюжет («мальчик и ведьма») имеют русские сказки «Гершечка», «Баба-Яга и Заморышек», «Баба-Яга и Ивашка», «Жихарка», украинская «Ивасик и ведьма», белорусская «Ивась и ведьма», сибирско-татарская «Мальчик и Лесная старуха», хантыйская «Носатая женщина Кирп и внук». Кульминационным моментом во всех славянских и сибирско-татарских вариантах сказки выступает попытка героя-антагониста (Бабы-Яги или её дочери / сына) посадить героя в печь, изжарить на огне.

Хантыйская сказка о Носатой женщине Кирп, записанная нами в 2019 году в ходе экспедиции в сельское поселение Казым Белоярского района ХМАО от представительницы казымских хантов Л. Н. Кондрашиной, имеет традиционную структуру, основанную на троекратном повторении эпизодов: трижды злая старуха ловит мальчика, сажает его в сун (разновидность туеса) и несет домой, чтобы сварить в котле, трижды мальчику удается спастись из туеса. Приведем отрывок из сказки (запись и перевод Л. Г. Возеловой): *Ай порана вулмем порайн щацемдн монцидн монцисам. Щацем Марина. Кирп Hëldn ими на Хулые. Устдн Кирп Hëldn ими вутдн вус. Хулые куртдн вус. Хулые шехк рэндн хатдмлимдн яххс* (Когда была маленькая, эту сказку рассказала мне бабушка. Моя бабушка Марина. Кирп, носатая женщина, и внук. Носатая женщина Кирп в лесу жила. Внук в посёлке жил. Внук очень на горке кататься любил) [AA].

По мнению ряда исследователей (В. Я. Пропп, В. Н. Топоров, А. Л. Топорков), сюжет «мальчик и ведьма» является отражением архаических обрядов жертвоприношения, «перепекания» ребенка и инициации.

Мотив огня обращает на себя внимание как в славянской интерпретации сюжета «мальчик и ведьма» (попытки ведьмы изжарить на лопате похищенного или заблудившегося ребёнка), так и в сибирско-татарском фольклоре, а также в хантыйской сказке о Носатой женщине Кирп (Лесная старуха у сибирских татар и ведьма хантов планируют сварить мальчика в котле, который ставят на огонь).

Жертвоприношение детей через огонь — один их древнейших ритуалов, упоминаемый в негативном контексте уже, например, в Библии. Так, в главе 18 Второзакония говорится: *Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей <...>, ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это* [Пятая книга Моисеева ...]. Некоторые признаки принесения детей в жертву огню видим в следующей хантыйской сказке: *Муж с женой пошли в тайгу, остановились на ночлег, развели костер, переночевали. Утром мужчине случайно на руку уголек от костра упал, обжег руку. Мужчине рассердился и стал топором рубить костер. Жена сказала, что нельзя этого делать. Пошли дальше. Вечером остановились для ночлега и не могли разжечь костер. У них девочка была. Маленький разгорелся и сказал, что его изранили и теперь нужно отдать ему девочку — больно ей не будет. Они в огонь девочку поставили, она засмеялась и куда-то потерялась* [Тра-

диционные верования ...]. Однако возможность того, что в сказках с подобными сюжетами наблюдаются отголоски обрядов жертвоприношения детей, может быть подвергнута обоснованному сомнению, так как подобные обряды достаточно архаичны и практика их проведения на территории бытования исследуемого фольклорного материала не имеет археологических свидетельств. С большей степенью вероятности в подобных сюжетах можно усмотреть следы деятельности по приобщению детей к языческой обрядности. При этом замена в процитированной сказке традиционного героя-мальчика на женский персонаж весьма значима: забота об огне в очаге в большинстве культур — женская обязанность и ответственность (напомним, что божества огня в традиции северных народов преимущественно феминны, и приведем в пример древнеримских весталок, которых в раннем детстве отдавали на обучение в храм, где они должны были провести 30 лет жизни, что означало, в сущности, потерю девочки для семьи, как это и происходит в хантыйской сказке, угасание же огня по недосмотру весталки каралось очень сурово).

В рамках ритуала огонь и процесс рождения тесно связаны. Печь и котел издавна выступают символами материнской утробы. А. Л. Топорков пишет, что в Поволжье, центрально- и южнорусских губерниях, в Сибири, а также на Украине, в Белоруссии и Польше известен был обряд «перепекания» ребёнка, который заключался в том, что недоношенного, слабого или больного ребенка помещали на хлебную лопату, покрывали ржаным тестом и трижды отправляли в тёплую печь с целью оздоровления, оказавшись вновь в утробе матери, ребёнок «дозревал», а затем как бы рождался заново [Топорков, 1992, с. 114—118]. Важную роль в отправлении обряда «перепекания» играла старшая опытная женщина — бабушка или знахарка, — ей могла помогать мать ребёнка (менее опытная помощница знахарки). В сказочной традиции обряд трансформировался в ситуацию противостояния ребёнка злой старухе — ведьме или Бабе-Яге, а также ее молодой помощнице, дочери ведьмы, обе требуют от героя: *Сядишь на лопату и полезай в печь!* В сказках особо подчеркивается малость роста героя, подвергнувшегося ритуалу, его слабосилие, нездоровье (он неслучайно именуется *заморышек*, *мальчик-с-пальчик* и т. п.; см. в сказке «Баба-Яга и Заморышек»: *народились мальчишки; сорок крепких, здоровеньких, а один не удался — хил да слаб!* [Народные русские сказки ..., 1984, с. 105]). В финале истории мальчик обманом уходит от того, чтобы оказаться в огне печи, то есть избегает смерти и, по сути, рождается заново.

Ритуал с аналогичным целительным эффектом обнаруживается в культуре сибирских татар: *Себ^ер татарлар әвәл йетте айлық тыуган паланы тақйага салып урыс мейеңнең туб^әәсентә йылыта үстәргәннәр. Ике ай үткәц, шалай пала үс қәтенә йеткән. Сигес айлық тыуган палалар йәшәй алмағаннар* (Записано со слов Утяшевой Фахричамал Аппасовны, 1947 г.р., 10.09.2019 в с. Птицкое Вагайского района Тюменской области) (Сибирские татары раньше при рождении недоношенного семимесячного ребенка растили его в меховой шапке-ушанке на полатах, устраиваемых над русской печью. После двух месяцев ребенок таким образом «дозревал». Восемимесячные дети, как правило, не выживали) [АА]. Печь, как видим, и здесь выполняет роль равноценной замены материнской утробы, а мехо-

вая шапка напоминает нам о зверино-тотемном происхождении магической силы (символическое возвращение ребёнка к истоку рода — к тотемному животному).

Пламя играет защитную и целительную роль также в хантыйском обряде родин, при котором завернутый в берестяной туес послед (анки) проносят через огонь. Отголосок этого обряда мы видим в процитированной сказке о Носатой женщине Кирп, где старуха несёт мальчика в огонь первоначально именно в берестяном туесе. Противоречия здесь нет: туес стал для героя не ловушкой, а возможностью спастись, избежать смерти. В мансийской сказке о рассерженной луне бабушка прячет внуков от опасной гостьи, пришедшей забрать досаждавших ей детей, в мешок из-под роделия. Туес или мешок ассоциируются с последом (плацентой), органом, в котором вынашивается ребёнок, частью материнского организма, долгое время защищающем его. Интересно, что мотив переноса персонажа сказки антагонистом в заплечном коробе из бересты присутствует в еще одной русской сказке — «Маша и медведь», и в этом случае короб также становится средством не пленения, а спасения героини: спрятавшись на дне короба, Маша заставляет медведя отнести себя домой, а выйдя из короба, встречается со своими родителями, то есть опять-таки рождается заново.

Таким образом, в сказочном сюжете «мальчик и ведьма» нашли отражение ритуалы, связанные с рождением и защитой ребёнка. В то же время исследователи (В. Я. Пропп) обращают внимание, что данный сюжет повторяет сценарий обряда инициации. В самых общих чертах обряд инициации включает в себя этапы ухода ребёнка из дома в чужое для него пространство, прохождения им череды испытаний, возвращения героя домой и обретения им нового статуса — статуса взрослого члена родовой общины, признания его готовности к браку. Злая старуха / ведьма / Баба-Яга в таком контексте — это трансформация представительницы старшего поколения, которая выполняет функцию посвящающего. Инициационные мотивы отчётливо просматриваются в русских сказках «Баба-Яга и Ивашка», «Морозко», «Гуси-лебеди», сибирско-татарских «Мальчик и Лесная старуха», «Богатые и мальчик», хантыйской «Носатая женщина Кирп и мальчик» и др.

Печь как место нового рождения (социального перерождения) героя / героини фигурирует в русской сказке «Гуси-лебеди»: возвращаясь из избушки Бабы-Яги и спрятавшись от погони в устье печи, героиня, прежде называемая *девочкой*, *дочкой*, в финале сказки именуется *девушкой*. В сибирско-татарской сказке «Мальчик и Лесная старуха» герой, пройдя все испытания, в том числе избежав смерти в печи лесной ведьмы, возвращается к отцу и матери взрослым человеком, готовым к браку: *Когда уходил, был маленьким мальчиком, вернулся зрелым джигитом. Отец и мать справили свадьбу* [Юсупов, 2016, с. 662].

4. Мотив *туеса / короба / мешка* в сценарии обряда инициации народов Западной Сибири

Мотив *туеса / короба / мешка* также находит воплощение в этих сказках, реализующих подобный сюжет. В сибирско-татарской сказке «Богатые и мальчик» при отсутствии женского демонического персонажа антагонистами главного героя становятся представители противоположного социального слоя, которые помеща-

ют героя в мешок и подвешивают его к иве с намерением избавиться от умного ребенка (убить), после чего, пройдя ситуацию смерти с подменой героя на другую жертву (в данном случае жертвой, заменяющей героя, выступает пастух), герой начинает именоваться не мальчиком, а юношей, в финале сказки — джигитом, благодаря своей находчивости получает новый дом и женится [Юсупов, 2016, с. 666], то есть статус героя меняется.

В сказке о Носатой женщине Кирп ведьма похищает героя-мальчика трижды, каждый раз помещая его в туес прочнее предыдущего: берестяной, деревянный, железный. Изменение материала туеса призвано подчеркнуть нарастание трудностей, с которыми сталкивается герой во время испытаний. Используя для того, чтобы выбраться из ловушки, национальное орудие — *кеши* ‘нож’, — герой тем самым демонстрирует необходимые во взрослой жизни навыки.

Разрыв реального быта с практикой обряда, утрата сюжетом сакральности приводят к тому, что ритуал уступает место сказке с её четкой структурой и прямой дидактикой.

4. Заключение

Таким образом, несмотря на то что обрядность и мифология каждого народа — это самобытное явление, многовековое соседство обусловило взаимопроникновение определенных символов, традиций культуры одного народа в культуры других. В мифах и сказаниях большинства народов, проживающих на территории Западной Сибири, можно обнаружить немало общего. Так, практически в каждом эпосе присутствует женский демонический образ. Это вредоносная уродливая старуха, в которой соединились признаки и живого, и мёртвого существа. Деятельность старухи, как правило, направлена на детей и против детей. У каждого народа одним из центральных символов мифологии выступает *огонь* / *пламя* либо как символ домашнего очага, символ жизни, либо как способ уничтожения. Материнская утроба, как символ зарождения жизни, связывается с какой-то ёмкостью: *коробом*, *мешком*, *котлом*, *печью*, *туесом*. Сопоставление фольклорных традиций и мотивов соседствующих народов способствуют постижению семантики традиционных сюжетов.

Источники

1. АА — *Архив* авторов.
2. *Ахметьянов Р. Г.* Краткий историко-этимологический словарь татарского языка (на татарском языке) / Р. Г. Ахметьянов. — Казань : Тат. книж. изд-во, 2001. — 272 с.
3. *Мифы народов мира.* Энциклопедия. В 2-х томах (2-е издание) / главный редактор С. А. Токарев. — Москва : «Советская Энциклопедия», 1987. — Т. 1. А—К (Корейская мифология). — Т. 1. — 720 с.
4. *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева* В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Барга и Н. В. Новиков ; отв. ред. Э. В. Померанцева, К. В. Чистов ; ред. изд-ва О. К. Логинова. — Москва : Наука, 1984. — Т. 1. — 511 с.
5. *Петрухин В. Я.* Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / В. Я. Петрухин / под общ. ред. Н. И. Толстого ; Институт славяноведения РАН. — Москва : Международные отношения, 2012. — Т. 5. — 736 с.

6. *Пятая книга Моисеева. Второзаконие. Глава 18.* — Режим доступа : <https://www.bibleonline.ru/bible/rst78/deu-18/>.

7. *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков : Общетюркские и межтюркские основы на буквы Ж, Ж, Й / Э. В. Севортян, Л. С. Левинская. — Москва : Наука, 1989. — 292 с.

8. *Словарь русских старожильческих говоров юга Тюменской области : в 2 т. / под ред. С. М. Беляковой.* — Тюмень : Издательство Тюменского государственного университета, 2014. — Т. 2. — 516 с.

9. *Традиционные верования и мировоззрения народов ханты и манси.* — Режим доступа : <https://mirznani.com/a/134661/traditsionnye-verovaniya-i-mirovozzreniya-narodov-khanty-i-mansi>.

10. *Тумашева Д. Г.* Словарь диалектов сибирских татар / Д. Г. Тумашева. — Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1992. — 255 с.

11. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка = Russisches etymologisches Wörterbuch : в 4 т. / М. Фасмер ; пер. с нем. и доп. чл. кор. АН СССР О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина. — Москва : Прогресс, 1986—1987. — Т. I. — 573 с.

12. *Юсупов Ф. Ю.* Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора сибирских татар II : Йомаклар — Сказки / Ф. Ю. Юсупов ; под ред. Ф. Х. Завгаровой. — Казань : Магариф — Вақыт, 2016. — 887 с.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии : Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. ст. Н. И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевская. — Москва : Индрик, 1995. — С. 147, 177, 212, 217—219, 312—313, 336. — 432 с.

2. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп ; вступ. ст. В. И. Ереминой. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996. — 364 с.

3. *Степанов Ю. С.* Баба-Яга / Ю. С. Степанов // Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997. — 824 с.

4. *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян / А. Л. Топорков // Фольклор и этнографическая действительность. — Санкт-Петербург : Наука Санкт-Петербургское отделение, 1992. — С. 114—118.

FEMALE DEMONIC CHARACTERS IN THE MYTHS AND FOLKLORE OF THE PEOPLES OF WESTERN SIBERIA: GENESIS, FUNCTIONS, ATTRIBUTES¹

© **Guzel Ch. Fayzullina (2019)**, orcid.org/0000-0002-2721-4063, ResearcherID C-2505-2015, SPIN 4541-5070, Doctor of Philology, associate professor, University of Tyumen (Tyumen, Russia), utgus@mail.ru.

© **Maya V. Prokopova (2019)**, orcid.org/0000-0001-7691-8123, ResearcherID K-4860-2017, SPIN 9373-0060, PhD in Philology, associate professor, University of Tyumen (Tyumen, Russia), prokopova.maya@yandex.ru.

1 The study was supported by the Russian Foundation for Basic Research as part of a scientific project. № 19-012-00398 A.

© Elena N. Ermakova (2019), orcid.org/0000-0002-6454-6745, ResearcherID K-6486-2015, SPIN 2052-9682, Doctor of Philology, professor, University of Tyumen (Tyumen, Russia), ermakova25@yandex.ru.

The results of a comparative analysis of female demonic characters that exist in the myths and folklore of the peoples of Western Siberia are presented. It is noted that the total assimilation and leveling of the peculiarities of distinctive cultures did not occur, despite the fact that the rituals and myths of the West Siberian peoples were subjected to processes of mutual influence, flow and adaptation for centuries. The relevance of the study is due to the need to study the existing picture both in its integrity and in individual fragments. It is reported that the image of a female witch, a malicious old woman, is found in the myths and tales of most of the peoples living in Western Siberia. The article analyzes the etymology of the names and attributes of female demonic characters: *Porne* in Khanty mythology, *Parne* in Nenets mythology, *Forest old woman* and *Albasty* among Siberian Tatars, *Baba Yaga* among Slavs. The authors pay special attention to the commonality of mythological motifs, the similar structure of fairy tales, arising on the basis of demonic images of the feminine type. The possible relationship of these images with totemic representations, common in ancient cultures, is indicated. The question of the correlation of the folklore plot "the boy and the witch" with the ritualism of the West Siberian peoples, in particular, with the rites of birth, initiation, and fire worship, is examined. By comparing the traditions of neighboring cultures, the archetypal nature of the initiation scenario while maintaining its ethnospatial specificity is proved.

Key words: mythonym; ethnic space; indigenous peoples of Western Siberia; the image of a witch woman; folklore; fairy tale; folk culture; linguocultural reconstruction.

MATERIAL RESOURCES

AA — *Arkhiv avtorov*.

- Akhmetyanov, R. G. (2001). *Kratkiy istoriko-etimologicheskiy slovar' tatarskogo yazyka (na tatarskom yazyke)*. Kazan': Tat. knizh. izd-vo. (In Russ.).
- Barag, L. G., Novikov, N. V. (1984). *Narodnyye russkiye skazki A. N. Afanasyeva v 3 t., 1*. Moskva: Nauka. (In Russ.).
- Belyakova, S. M. (ed.) (2014). *Slovar' russkikh starozhilcheskikh govorov yuga Tyumenskoy oblasti: v 2 t., 2*. Tyumen': Izdatelstvo Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russ.).
- Fasmer, M. (1986—1987). *Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka = Russisches etymologisches Wörterbuch: v 4 t., I*. Moskva: Progress. (In Russ.).
- Petrukhin, V. Ya. (2012). *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t., 5*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. (In Russ.).
- Pyataya kniga Moiseyeva. Vtorozakoniye. Glava 18*. Available at: <https://www.bibleonline.ru/bible/rst78/deu-18/>. (In Russ.).
- Sevortyan, E. V., Levinskaya, L. S. (1989). *Etimologicheskiy slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskiye i mezhtyurkaskiye osnovy na bukvy Zh, Zh, Y*. Moskva: Nauka. (In Russ.).
- Tokarev, S. A. (ed.) (1987). *Mify narodov mira. Entsiklopediya. V 2-kh tomakh (2-e izdaniye), 1. A—K (Koreyskaya mifologiya)*. Moskva: «Sovetskaya Entsiklopediya». (In Russ.).
- Traditsionnyye verovaniya i mirovozzreniya narodov khanty i mansi*. Available at: <https://mirznaniy.com/a/134661/traditsionnye-verovaniya-i-mirovozzreniya-narodov-khanty-i-mansi>. (In Russ.).
- Tumasheva, D. G. (1992). *Slovar' dialektov sibirskikh tatar*. Kazan': Izd-vo Kazanskogo unta. (In Russ.).
- Yusupov, F. Yu. *Sibirskiy tatar. Iz sokrovishchnitsy dukhovnoy kultury. Antologiya folkloro sibirskikh tatar II: Yomaklar — Skazki*. Kazan': Magarif — Vakyt. (In Russ.).

REFERENCES

- Propp, V. Ya. (1996). *Istoricheskiye korni volshebnoy skazki*. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta. (In Russ.).
- Stepanov, Yu. S. (1997). *Baba-Yaga*. In: *Konstanty. Slovar' russkoy kultury. Opyt issledovaniya*. Moskva: Shkola «Yazyki russkoy kultury». (In Russ.).
- Toporkov, A. L. (1992). «*Perepekaniye*» *detey v ritualakh i skazkakh vostochnykh slavyan. Folklor i etnograficheskaya deystvitel'nost'*. Sankt-Peterburg: Nauka Sankt-Peterburgskoye otdeleniye. 114—118. (In Russ.).
- Zelenin, D. K. (1995). *Izbrannyye trudy. Ocherki russkoy mifologii: Umershiye neyestestvennoyu smertyu i rusalki*. Moskva: Indrik. 147, 177, 212, 217—219, 312—313, 336. (In Russ.).