

ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА САФРОН

преподаватель кафедры скандинавских языков филологического факультета, Петрозаводский государственный университет  
aldona2@rambler.ru**ЛИТЕРАТУРНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА БОГА ВЕЛЕСА  
В «СЛАВЯНСКОЙ» ФЭНТЕЗИ (на материале романов Е. А. Дворецкой)**

Целью статьи является анализ литературной трансформации образа одного из членов славянского пантеона – бога Велеса в романах Е. А. Дворецкой из циклов «Князя Леса» и «Лес На Той Стороне». Делается вывод, что образ Велеса изображается в духе традиционных народных представлений, как участник «основного» мифа, вступающий в конфликт с громовержцем Перуном.

Ключевые слова: Велес, «славянская» фэнтези, «основной» миф, борьба за невесту, медведь, вода, загробный мир

Данная статья посвящена жанру «славянской» фэнтези в творчестве Е. А. Дворецкой. Выбор этой темы обусловлен растущей популярностью жанра среди современных российских читателей. Как замечает К. М. Королев, именно двадцатый век стал временем растущего интереса к мифологии [15; 419].

Главная особенность «славянской» фэнтези заключается в том, что национальный компонент в ней представлен гораздо ярче, чем в других разновидностях фэнтези, по той причине, что авторы стремятся наиболее полно передать отдельные элементы славянской культуры, часто даже не прибегая к творческой литературной обработке, оставляя указанные элементы в первоизданном виде.

При анализе мифологического материала, положенного в основу «славянской» фэнтези, исследователь неизбежно сталкивается со сложностью, которая заключается в том, что мифология славян в корне отличается от традиционных верований других народов, прежде всего античных. Дело в том, что к 988 году славяне формировали собственный этнос, поэтому языческие представления еще не систематизировались. Восточные славяне не имели единой письменности, которая появилась, как полагают многие ученые, только с приходом новой религии. В. Я. Петрухин замечает, что книжники прошлого не стремились записывать враждебные им языческие убеждения, но лишь фанатично обличали их в бесчисленных религиозных поучениях [11; 255]. В. Н. Топоров объясняет нетерпимое отношение православных церковников к язычеству тем, что именно боги древних славян и были мерилом всеобщей нравственности [13; 204–215]. Для новой же религии исключительно Иисус из Назарета мог диктовать этические законы, поэтому старые кумиры должны были быть полностью уничтожены.

«Славянская» фэнтези, будучи прежде всего творением писателя, вольного в своей фантазии, изобилует и образами богов славянского язычества. Целью данной статьи является анализ ли-

тературной трансформации образа одного из членов славянского пантеона – бога Велеса на примере произведений Е. А. Дворецкой (1970 г. р.) – русской писательницы, работающей в жанре «славянской» и «скандинавской» фэнтези, «исторической» фэнтези и традиционного исторического романа. Впервые ее произведения увидели свет в 1997 году: исторический роман «Ветер с Варяжского моря» и три книги в жанре фэнтези – «Огненный Волк», «Оружие скальда» и «Стоячие Камни». В качестве предмета исследования взяты ее романы из циклов «Князя Леса» (1997–2002) и «Лес на Той Стороне» (2006–2007) [4]. В связи с ограниченным объемом статьи разбираются только те романы, где фигура Велеса появляется чаще, чем в остальных: «Зимний Зверь», «Перекресток зимы и лета», «Тропы незримых».

Для достижения поставленной цели решаются две промежуточные задачи: рассматривается образ Велеса с точки зрения соответствия «классической» мифологеме; изучается авторская интерпретация, позволяющая играть с традиционным мифом, создавая новую модель, где миф становится не целью, а средством, помогающим писателю создать новый оригинальный литературный образ.

Велес (Волос), согласно «основному» мифу, вечный противник Перуна. «Основной» миф, реконструируемый в работах Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, повествует о следующем: «Перун, первоначально в образе всадника на коне... поражает своим оружием змеевидного врага. <...> После победы освобождаются воды (в архаических и боковых трансформациях мифа скот, женщина, похищенная противником)» [8; 307]. Эта сцена воспроизводится Е. А. Дворецкой в романе «Перекресток зимы и лета», где двое смертных, кузнец Громобой и князь Огнеяр, на земле воспроизводят небесное сражение. В пылу битвы, получая помощь свыше, они и сами становятся на время Перуном и Велесом: «...его соперник был перед ним, и сердце Огнеяра (сына Велеса. – Е. С.) ликовало: сын Перуна не обманул

его ожиданий. От... рыжеволосого парня веяло жаром грозы. <...> Напасть первым Огняр не мог – он должен был ждать, потому что Перун отбивает Лелю у Велеса, а не наоборот» [2; 360, 363]. Как замечает Н. В. Кургузова, сражение Перуна и Велеса по сути является битвой за невесту, и часто отголоски «основного» мифа можно встретить в традиционном свадебном обряде [9]. У Е. А. Дворецкой схватка князя Огняра и кузнеца Громобоя также происходит из-за женщины, однако Огняр сражается за Лелю, а Громобой – за свою земную невесту Даровану. Кузнец, лишь на время одержимый силой Перуна, надеется через ритуальное освобождение богини Лели добиться своей истинной цели – найти княжну Даровану, так как думает, что его противник спрятал их обеих. Через это непонимание героем самой ситуации и возникает удвоение конфликта: одновременно происходит борьба Перуна и Велеса за Лелю и битва Огняра с Громобоем за Даровану. Огняр же в данной ситуации только выполняет волю бога Велеса: «Огненная Река Подземелья текла теперь в его жилах, и хотелось скорее выпустить наружу этот палящий жар» [2; 362]. Именно благодаря божественной одержимости он хочет напасть на противника первым, других причин для его конфликта с Громобоем нет, так как у самого Огняра уже есть любимая супруга – берегиня. Воспроизводя битву богов, Огняр и Громобой восстанавливают как небесный, так и земной порядок: «Битва Богов уже разрушила каменеющие границы, и божества выходили на волю из своих миров, так долго бывших их темницами» [1; 370].

Бог Велес часто фигурирует и в романе Е. А. Дворецкой «Тропы незримых», но не в качестве самостоятельного персонажа, а в виде различных упоминаний об элементах его культа, особенностях функционирования этой фигуры в древнеславянском пантеоне и пр. Велес в этом произведении предстает как страж Нижнего мира, вместе со своей сестрой Мареной оберегающий мир людей от Вселенского Зла, не позволяющий «силам Бездны проникнуть в мир. Боятся Марены, считая ее, богиню смерти, той самой Бездной, в то время как Велес и Марена оберегают нижние ярусы упорядоченного мира. Они принадлежат к Всебожью Родову и тем самым противоположны бездне в той же мере, что и боги Верхнего Мира – Перун, Сварог, Макошь, Дажьбог... часто бывает – борющегося с каким-либо злом часто смешивают с самим этим злом, потому что привыкли видеть их рядом» [3; 81]. Представления о Велесе как о боге подземного, загробного мира писательница заимствует из традиционных славянских верований о Велесе как о скотьем боге – на земле, среди живых, и в мире мертвых, где этот бог является пастухом душ покойников. Как утверждает Б. А. Успенский, корень *vel-* в балтийских языках имеет

схожее значение: латышское *Vels, Velis*, литовское *Veles* и др. могут обозначать «бога (или духа) смерти, соотносясь также с “*dues animarum*”» [14; 57].

В творчестве Дворецкой образ Велеса не только подчинен авторской концепции, но также изображается в духе традиционных народных представлений. В частности, Б. А. Успенский приводит ряд примеров из памятников славянской письменности, свидетельствующих в пользу уподобления Велеса мифическому Змею. Так, в чешской повести «*Tkadleček*» (начало XV века) герой произносит: «*ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil?*» («Какой черт, или какой Велес, или какой змей восстановил тебя против меня?») [14; 57]. Вслед за учеными писательница часто отождествляет его с Огненным Змеем: «...эта Перунова Стрела, попавшая наконец в Змея-Велеса, расколола землю до самых глубоких подземелий» [1; 26]. Змей-Велес у Дворецкой принимает на себя традиционную для народных верований функцию охранителя, только он охраняет не вход в «тридцатое царство», которое, по замечанию Б. А. Успенского, символизировало мир мертвых, но похищенную им богиню весны: «Огненному Змею теперь суждено летать над Ледяными Горами, охранять свою добычу и ожидать своего противника... ждать ради битвы, что ежегодно потрясает мир и дает новый толчок к его существованию» [2; 404–405]. В данной ситуации Змей-Велес становится амбивалентной мифологемой умирания и возрождения жизни: его поцелуй дарит Весне сон-смерть, но именно этот сон дает надежду на дальнейшее воскрешение природы. С научной точки зрения данную ситуацию можно объяснить словами Б. А. Успенского о связи Велеса-Волоса с царством мертвых, где нет «старения и умирания... соответственно, здесь никогда не прекращается изобилие. Поэтому загробный мир является источником целительной и плодоносящей силы» [14; 66]. С позиции традиционных языческих представлений о неразрывности жизни и смерти и их взаимопереходе данная ситуация возрождения через смерть так же естественна, как воскрешение героя волшебной сказки с помощью Мертвой и Живой воды.

В авторской фантазии Е. А. Дворецкой Велес – муж Марены, своей собственной сестры, «потому что тогда для него других жен не имелось» [3; 165]. Такая трактовка образов Велеса и Марены кажется наиболее оригинальной, так как в других произведениях «славянской» фэнтези эти боги «нижнего мира» противопоставлены богам «верхнего мира» как боги темных сил – богам сил светлых.

Многие ученые подчеркивают связь культа Велеса с медведем [10; 27]. По мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, такие встречающиеся в различных мифологиях мотивы, как

«медведь – сын небесного бога», «перемещение медведя с неба на землю», «медведь и плодородие», как раз и позволяют включить этот образ в схему «основного» мифа [7; 129], о котором уже было сказано ранее. Так, в работе «Филологические разыскания в области славянских древностей» Б. А. Успенский говорит о пересечении в семантическом поле образа Велеса образов лешего и медведя: «...мифический змей, понимаемый как разновидность нечистой силы, может представляться именно в виде медведя». В подтверждение этого ученый приводит запись, сделанную в Полесской экспедиции под руководством Н. И. Толстого: на вопрос об облике змея информант ответил: «...голова, как у медведя похожа, только у медведя уши стоят, а у няю кашлатые [т. е. лохматые]» (записано в деревне Золотуха Калиновичского района Гомельской области в июле 1975 года, запись А. Б. Страхова) [14; 88–89]. Дворецкая, в свою очередь, описывает игру, которая, по ее словам, является отголоском древнего обряда жертвоприношения Велесу в образе медведя: «Рослый “медведь”, одетый в настоящую косматую шкуру, с ревом бегал по пустырю... ловя визжащих девушек... сам древний бог-зверь обнимал ее, ежегодно приходящий за жертвой» [1; 13–14]. По задумке писательницы этот обряд приходился на время празднования Нового года. Скорее всего, медведь в данной ситуации предстает в виде тотемного предка племени. Некий эротизм, присущий этой сцене, находит свое объяснение

в традиционных народных верованиях, согласно которым под шкурой медведя скрывается человек, который ворует женщин и сожигает с ними [10; 108].

По свидетельству Б. А. Успенского, неотъемлемым элементом культа Велеса была вода, так как Велес считался покровителем земных вод. Данная функция проистекает из «основного» мифа о борьбе Перуна с Волосом в образе Змея, в котором после победы Громовержца начинается дождь, а змей «скрывается в земных водах» [6; 5]. Теория «основного» мифа позволяет Б. А. Успенскому предположить, что Волос обитает в земных водах, тогда как Перун – покровитель вод небесных; «однако Волос провоцирует дождь, исходящий с неба, и, таким образом, оказывается с ним связанным» [6; 80]. Мокошь, по мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, связана с ночным временем, блудом, а корень \*mok- повторяется в словах «мокрый», «моча» [5; 25], что и позволяет говорить о ее функциональной близости с Велесом.

Подводя итоги, еще раз подчеркнем, что образ Велеса, созданный Е. А. Дворецкой, неоднозначен: с одной стороны, перед нами традиционный герой «основного» мифа, противник Перуна и «властелин земных вод»; с другой стороны, благодаря писательской фантазии Велес становится мужем богини смерти Марены, охраняющий мир людей от темных богов и сражающийся со злом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дворецкая Е. А. Зимний зверь. СПб.: Крылов, 2007. 352 с.
2. Дворецкая Е. А. Перекресток зимы и лета. СПб.: Крылов, 2008. 416 с.
3. Дворецкая Е. А. Тропы незримых. СПб.: Крылов, 2008. 448 с.
4. Дворецкая Е. А. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.zaveta.ru/about-1024.html>
5. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие системы: (Древний период). М.: Наука, 1965. 246 с.
6. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 342 с.
7. Иванов В. В., Топоров В. Н. Медведь // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Рос. энциклопедия, 1997. Т. 2. С. 129–131.
8. Иванов В. В., Топоров В. Н. Перун // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Рос. энциклопедия, 1997. Т. 2. С. 306–307.
9. Кургузова Н. В. Архаические оппозиции ритуального пространства русской свадьбы (на материале свадебной лирики) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kurguzova1.htm>
10. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М.: АСТ, 2002. 528 с.
11. Петрухин В. Я. «Боги и бесы» русского Средневековья: Род, Рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. М.: Индрик, 2000. С. 243–259.
12. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 622 с.
13. Топоров В. Н. Боги // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 204–215.
14. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд-во МГУ, 1982. 248 с.
15. Языческие божества Западной Европы / Под ред. К. М. Королева. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. 800 с.