научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 82

Типологические отношения в свадебном фольклоре между образом девы-лебедя и образом русалки

ЯМАГУТИ РЁКО

доктор филологических наук,
преподаватель,
Университет Досися, Факультет глобальных и региональных исследований,
Киото, Япония, cjv52910@icloud.com

Ключевые слова:
дева-лебедь
воля
лемби
русалка
свадебный фольклор

Аннотация:
В статье выдвигается гипотеза о типологической связи между девой-лебедем и образом русалки. С одной стороны, они связаны через тему обнаженной невесты, сюжетно привязанной к определенному пространству, а с другой – через обряд расставания с весной, который совершается в определенное время. Таким образом свадебная тема всегда связана с определенным лиминальным пространством и временем, а дева-лебедь и русалка типологически соответствуют таким условиям свадебного фольклора.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года Опубликована: 23 июня 2025 года

Введение

В сказках и народных преданиях, относящихся к сюжетным типам «Лебединые девы» (они часто являются у рек и прудов, снимают с себя лебединую одежду и купаются в воде; кто лишит их одежды, под власть того они попадают) и «Проклятая невеста» (АТУ*813), встречается следующая функция: невесты являются существами из иного мира, которые находятся под влиянием магической силы и должны быть обнаженными перед свадьбой. Аналогичную функцию в сходной сюжетной ситуации имеет и другой эпизод: согласно распространенному варианту этногенетического мифа бурятского племени Хори, молодой охотник Хоредой, живший на острове Ольхон, увидел спустившихся на берег Байкала трех лебедей. Сняв свои лебяжьи одежды, птицы превратились в девушек и стали купаться в озере. Пленившись их красотой, юноша взял украдкой одежду и украшения одной из них. Когда девушки вышли из воды, две вновь превратились в птиц и улетели на небо. Одна же, не найдя своей одежды, осталась на земле и вышла замуж за Хоредоя. У них родилось одиннадцать сыновей, ставших основателями одиннадцати хоринских родов [3: 366]. В бурятоведении миф, повествующий о происхождении племени Хори от брака молодого охотника и небесной девы-лебедя, используется в качестве исторического источника, отражающего начальный этап этнической истории племени и решающего такие вопросы, как определение территории и выявление (через образы мифологических прародителей) этнических общностей, участвовавших в его этногенезе [3: 365]. Миф хори-бурят нельзя рассматривать как единственный в своем роде; типологически и содержательно с ним схож сюжет о происхождении у некоторых других народов. Кроме того, девы, периодически оборачивающиеся в лебедей, бывают героинями и русских былин и сказок. П. Чернинский пишет так: «Согласуется это с общеизвестным мотивом девицы-лебедушки, двенадцати сестриц-лебедушек, скидывающих с себя

лебединые крылышки, которые прячет герой (у одной из двенадцати), после чего та не может от него улететь и вынуждена за него выйти замуж» [2: №214, 149–153], [18: 65].

В России символика лебедушки часто связана с похоронными и свадебными причитаниями [19]. Генезис и становление всех признаков данного жанра невозможно проследить, рассматривая этот феномен исключительно в узких национальных рамках. Нам кажется, что этот скрытый смысл может быть связан с финно-угорской культурой. Цель нашего исследования – раскрыть, почему дева, которая связана со смертью и свадьбой, изображается именно в виде лебедя у реки или у пруда.

В бурятских легендах про лебединых дев описывается возможность мужчины вступить в брак с мифологическим существом. В фольклоре разных народов нередко встречается сюжет про «брак с существом из иного мира», обычно такой брак связан с магией. Здесь можно вспомнить сказочный сюжет: Проклятая дочь: человек хочет хоть от черта получить невесту; получает девушку, которая была унесена чертом вследствие неосторожного слова матери [1].

Хотя лебединые девы являются небесными существами и их нельзя назвать проклятыми, между этими образами есть определенное сходство. В обоих случаях невесты являются существами из иного мира, которые находятся под влиянием магической силы.

Нахо Игауэ, японская исследовательница русского свадебного обряда, считает, что одной из главных его целей является получение признания от коллектива. Разница представлений между женщинами и мужчинами играет важную роль, особенно относительно пространства. Анализируя различные версии быличек с сюжетом АТУ 813, она выделяет три мотива: 1) встреча юноши с девушкой; 2) их брак; 3) идентификация девушки [7: 247]. Комментируя реализацию данного сюжета в фольклорных текстах, она обращает внимание на два важных обстоятельства: «Интересно, что в этих вариантах родителям девушки нельзя участвовать в свадьбе» [7: 253]; «Очень важно, что существам из иного мира невозможно приблизиться к этому обрядовому пространству; молодая девушка станет полноценным членом новой семьи после свадьбы, поэтому пространство свадьбы имеет лиминальный характер» [7: 263]. Это связано с восприятием свадьбы как обряда перехода между мирами: невеста, покидая старый мир своей родной семьи, через лиминальное пространство свадьбы попадает в мир новой семьи и уже не может вернуться обратно. При этом ее родители не могут последовать за ней, поэтому не допускаются в обрядовое пространство и остаются в «своем мире».

Можно сказать, что одежда (крылья) играет очень важную роль в легендах о свадьбе с девушкой-лебедем. Похищение героем одежды девушки-лебедя не позволяет ей вернуться домой и становится причиной вступления в брак. Одежда (крылья) здесь функционирует в качестве залога, без нее девушка-невеста не может вернуться в родной дом.

Относительно функции одежды невесты мы отметим интерполяцию С. Ю. Неклюдова в сказках, относящихся к сюжетным типам «Белоснежка в лесном доме гномов или разбойников» («Мертвая царевна, или Волшебное зекркальце»; AaTh 709, Mot N 831.1) и «Оклеветанная девушка» (AaTh 883 A) [13]. Он отмечает функцию «одежды проклятой невесты». С. Ю. Неклюдов пишет про ситуацию с проклятой невестой на дереве в лесу (она часто обнаженная и едва избежавшая смерти; она попадает в таинственный лесной дом и прячется в нем); «После одевания (зачастую в костюм самого охотника) девушку, оказавшуюся красавицей, отвозят во дворец; принц женится на привезенной из леса девице, но иногда до поры до времени скрывает ее от окружающих» [13: 195–196]. Он пишет, что одевание героини означает освобождение от чар, а лес играет роль пограничного пространства. Такая же функция одежды и пространства встречается в сюжете с заложенными покойниками. С. Ю. Неклюдов пишет, что эти эпизоды похожи на обряд раздевания или расплетания косы невесты на свадьбе. С. Ю. Неклюдов пишет: «Характерно, что просьба (невесты) принести одежду бывает связана с сюжетами о «заложных» умерших женщинах или девушках (например, сюжет о русалке [утопленнице] просит купить ей одежду; Горд., III. 2а), а в быличках о «ходячем покойнике» (тоскующую женщину по ночам посещает умерший муже или возлюбленный; Зин., ГIII 13в) венчальная одежда может функционировать в качестве оберега (Козл., Б.V.1.1.) [13: 202]. Относительно женщины, тоскующей по умершему мужу, можно отметить СУС 365 («Жених-мертвец: невеста оплакивает убитого жениха; он является к ней и увозит в могилу»). В русских свадьбах нередок мотив «нарушение родительского запрета». По Н. К. Козловой, у сказок (СУС 365) есть 4 варианта концовки: 1) финал в мертвецкой (сила креста или пение петуха спасали девушку), 2) помощь крестной матери, 3) смерть девушки (героиня умерла у могилы или не успела убежать от мертвеца), 4) находчивая девушка (героиня не зашла в могилу или просто убежала) [8]. В одном варианте девушка, которая нарушила родительский запрет и влюбилась в убитого юношу, спасется посредством христианской веры или благодаря пению петуха, в другом она умирает.

То есть концовка сказок не всегда бывает счастливой. С другой стороны, в таких сказках, как СУС 307 («Девушка, встающая из гроба: по ночам пожирает людей, сторожащих ее; юноша разрушает колдовские чары и получает руку избавленной от чар девушки») нарушает запрет юноша, но он успевает разрушить чары и спасти невесту. В сказках СУС 365 спасение героини связано со временем и пространством, в котором происходит «освобождение от чар».

Х. Парри пишет так: магия действительно не обладает силой творить чудеса, а ее сила – убеждать и умиротворять людей, чтобы освободить их от страданий. Это и поэзия, и связанные с ней танцы и песни. Он пишет про сущность устного творчества и магическую функцию поэзии – что магия часто метафорически воспринимается как «сила очарования» или «техника убеждения» и тесно связана не только со сверхъестественными силами, но и с творческой энергией поэзии и искусства и влиянием на человеческую психологию [14: 149–166]. Свадьба также является не только переходным обрядом, но и театральным действом и тесно связана с магией, потому что магия выступает в функции воздействия на человеческую психологию, чтобы умиротворить людей, меняющих свой статус: (переход) иной мир → (ограничение) пограничное пространство → (освобождение) этот мир. Это связано с магией «ограниченного пространства» и «освобождения от чар». Часто сопровождается ритуалами с одеждой, которые символизируют изменение статуса.

В сказке СУС 307 героиня вспоминает следующий любовный заговор:

«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас, аминь. На море на окиане, на острове на Буяне, на реке Иордане, стояла гробница, в той гробнице лежала девица. Раба Божия (имя рек)! Встань, пробудись, в цветно платье нарядись, бери кремень и огниво, зажигай свое сердце ретиво по рабе Божием (имя рек), и так зажигай крепко и дайся по рабе Божием (имя рек) в тоску, в печаль, как удавшему ”удавленнику” в петле, так бы рабе Божией (имя рек) было бы тошно по рабе Божием (имя рек).» [16: 248–249].

Сцена заговора вокруг героини окружена досками гроба и находится далеко от этого мира. Героиня нарядилась в цветочное платье.

Интересно, что одевание героини (или раздевание в свадебных обрядах) связано с освобождением от чар через согласие на брак, так как «обнаженная невеста» – это важное условие изменения статуса невесты в свадебном фольклоре. Из этого ясно, почему лебединая невеста всегда появляется у реки или пруда – ей нужно быть обнаженной. То есть «одевание героини» связано с условием «определенного пограничного пространства».

Далее мы видим, что в мифологии не только пространство, но и время влияет на мотив девы-лебедя.

В башкирском фольклоре лучезарная дева-лебедь Хумай занимает особое положение в основном только в текстах архаических эпосов с мифологической основой «Урал-батыр» и «Акбузат». Птица Хумай считается прародительницей башкир, что отразилось в тотемическом по своей природе запрете убивать лебедей, причем нарушение каралось небесами немедленно [10: 112]. В мифологии башкир сохранились наиболее древние образы женских божеств, олицетворяющие солнце и луну, существовавшие еще в дошаманском бинарном мировоззрении. Богиня плодородия Умай как универсальное женское божество алтайских тюрок выступала в роли хозяйки гор, покровительницы охотников, диких зверей, детей и материнства. Зафиксированы две разновидности божества – Белая и Черная Умай, одна дает жизнь, а другая ее отнимает. У восточных тюрок Умай имеет антропоморфный облик и по отдельным косвенным характеристикам можно предположить, что она является солярным божеством и имеет птичий облик. В мифологии предков башкир Хумай – это тоже солярное божество, дева-лебедь, дочь солнца, повелительница страны птиц и супруга героя-первопредка и демиурга Урала [10: 111]. Таким образом, мифологическая связь есть и между лебедью и солнцем.

В карельской культуре на убийство лебедя тоже существовало табу. Говорили, что лебедь – это дочь Пресвятой Богородицы. Считалось, что если убьешь лебедя, то обязательно случится несчастье в хозяйстве, в семье, в жизни [17:169]. Унелма Конкка пишет в своей монографии «Поэзия печали», что происхождение этого табу в Карелии остается неизвестным [9: 42–43]. В статье «Символика Лебедя в свадебных обрядах» [19] отмечается, что раньше в карельском фольклоре лебедь символизировал душу покойного и русские взяли от такого лебедя магическую, священную силу вместе с внешней красотой и поставили его как символ невесты на пике жизни женщины. Древние славянские верования смешались с верованиями исконного населения финно-угорских земель и сами начали изменяться и развиваться под их влиянием. В древности образ лебедя на территории севера славянского ареала и Карелии

символизировал душу покойного, а с течением времени оказался связан со свадебной обрядностью, и теперь лебедушка в русских свадебных причитаниях символизирует брачующуюся девушку.

В карельской культуре свадьба – это пик обладания лемби (славутностью) как невестой, так и женихом. Именно в этот лиминальный период невеста делится своей лемби с подругами (они моются одной водой с невестой, парятся одним веником, пытаются первыми отрезать кусочек щепки от лавки, на которой сидит невеста и т. п.) [6: 17]. В народных представлениях карелов лемби – это и сексуальная привлекательность, и особая магическая сила, способность очаровывать как можно большее количество представителей противоположного пола [6: 17–18]. Несмотря на то, что карельские любовные заговоры подчас очень прямолинейны и эротичны, трактовать обряды поднятия лемби однозначно не следует: они, безусловно, имели своей целью возбудить страсть в представителях обоих полов [6: 16]. То есть лемби означает удачу или счастье для женитьбы и что-то вроде жизненной силы у женщин.

Невеста, у которой есть лемби, обязательно расстается с волей после свадьбы, потому что слишком пылкая и высокая лемби становилась причиной супружеских измен [6: 17]. Лемби не только придавала невесте очарование, но была причиной трагедии. Невеста с высокой лемби настолько очаровательна, что сводит с ума людей. Свадьба является пиком обладания такой лемби, и у русских образы лебедя в свадебной поэзии часто используются с магической целью – ради совершения такого судьбоносного священного перехода.

В русском свадебном обряде обряд прощания с девьей красотой играл самую важную роль. Когда невеста прощается с волей, воля улетает птицей в далекую сторону. Отпускать волю означает отпускать существо, способное своей магической силой причинять вред. Д. К. Зеленин писал, что русалки показываются также и в виде птиц, зверьков и лягушек, и возможность становиться оборотнями лишний раз свидетельствует о принадлежности их к нечистой силе, ведь способностью превращаться в разные виды обладает именно нечистая сила и ее служители, например ведьмы [4: 209]. Про белую одежду русалки Д. К. Зеленин писал так:

«Равным образом белая блестящая одежда, блеска которой не выносит человеческое око, – эта черта вполне подходящая для полудницы, которая имеет какую-то связь с полуденным солнцем; Полудница, согласно всем почти свидетельствам о ней, одета во все белое и, по некоторым свидетельствам, даже не выносит черного цвета [4: 224].

Здесь блестящая белая одежда обладает магической силой ослеплять мужчин. Также интересно, что белая блестящая одежда имеет связь с полуденным солнцем (ранее мы уже видели, что в башкирском фольклоре лучезарная дева-лебедь Хумай тоже связана с солнцем). То есть белый цвет и в одежде русалки, и у крыльев лебедя символизирует лучи солнца.

Образ полудницы может быть связан с русальным обрядом. Русальная, или Троицкая неделя (начиналась с Троицы) у южных и восточных славян является ядром всего троицко-купальско-петровского цикла. Обычно русские демонические духи связаны с определенным местом. Например, леший, водяной и т. д. Но русалка связана не с местом, а с определенным временем. Д. К. Зеленин писал: «Общий же вывод, из всех наших источников, по вопросу о местожительстве русалок можно выразить только так: русалки живут не в одном месте, а главным образом в водах, в лесах и полях; местожительство их не одинаково в разные времена года» [4: 166]. В Малороссии довольно широко распространен обычай поминать на Троицкой неделе мертворожденных детей, выкидышей и детей, умерших до крещения, а также и утопленниц, т. е. всех тех, кто потом становится русалками [4: 234]. Русальский обряд завершает весьма протяженный период, связываемый в мифологии весеннего цикла с пребыванием на земле, среди живых, душ предков. В духовскую субботу отмечаются общие для всех православных славян поминки по умершим, символизирующие уход душ в места их вечного пристанища. Это время считалось временем пребывания на земле русалок, вышедших из воды после Вознесения. На Русальной неделе обычно совершались обряды, связанные с «прощанием с весной». Л. И. Иванова и В. П. Миронова пишут: «Некоторые обряды поднятия лемби совершались и во время одного из самых почитаемых и, как говорят карелы, дорогих (kallis) христианских праздников, Пасхи. Например, молодежь всю пасхальную неделю звонила в церковные колокола. В Троицу обязательно качались на качелях, которые стояли и на улице, и на сараях. Перед Троицей знахарка парила девушку в бане и произносила: «Поднимайся лемби, развеваться, Слава распространяться На зад этого зяблика, На тело ребенка!»; «Гораздо разнообразнее летняя обрядность поднятия лемби. Летние Святки (viändöi) – это время солнцеворота и расцвета в природе, оно наполнено магическим смыслом» [6:56–57]. У славян праздник Троицы завершает весенний цикл праздников, и начинается новый – летний – сезон праздников. Наша гипотеза заключается в том, что белая блестящая одежда русалки связана с образом белого лебедя через тему солнцеворота. И также в русском фольклоре «прощание с весной»

типологически связано с обрядом «прощания с волей».

Следующий диалог указывает на то, что что лебедь занимает место русалки:

Запись: Юлии Ковыршиной, Надежды Мамонтовой, Марка Заозёрного в дер. Морщихинская (Каргопольский район Архангельской области).

Информант: Зинаида Александровна Шалдыбаева, 1931 г.р., род. в д. Морщихинская (территория Кенозерского национального парка).

ЛЕБЕДЬ:

К.Ю.: А русалки?

Ш.З.: Русалок нету, потому что на этом озере плавают лебеди.

К.Ю.: Если плавают лебеди, то русалок нет?

Ш.З.: Нет, нет.

М.Н.: А лебедя убивать можно?

Ш.З.: Нет. Лебедь – это царская птица.

М.Н.: Были такие случаи, что убивали?

Ш.З.: Да, было. Ведьма убила лебедиху, знаете, как плакал лебедь?

К.Ю.: Кто убил?

Ш.З.: А кто его знает? И вот как он плакал. Лебедь нельзя трогать.

К.Ю.: Что за это будет?

Ш.З.: Зачем убивать? Потом тебе жизни не будет. Гусь – еще ладно. Гусь разрешается. Да утка. А лебедь не трогать.

Можно сказать, что и русалка, и лебедь связаны темой свадьбы, но они находятся на разных полюсах. Лебедь – священная птица, в Карелии она символизирует дочь Богородицы. А русалка – нечистая. Поэтому имеется кардинальная разница между этими двумя понятиями: русалка переносит своего возлюбленного в мертвый мир, а Дева-лебедь может возвратиться на небеса благодаря своему одеянию, а может остаться на земле и родить детей.

Д. К. Зеленин писал:

«Далеко не так прозрачно восточное влияние на образ русских русалок, коем могло бы говорить заимствование с Востока русского областного названия для русалок: лобаста. Не исключена возможность, что это заимствованье было только словесным: взято было исчужа только одно слово для названия давно известного туземного образа. Такие заимствования весьма обычны в русском языке, и объясняются они общечеловеческим поверьем, которое запрещает называть опасные и вредные существа их собственными именами; Если мы познакомиться с образом турецкой алабасты (от которой ведет свое имя русская лобаста), то не встретим в нем почти ни одной черты, общей с нашими русалками» [4: 217].

Гораздо ближе подходит к русской русалке иной совсем мифологический образ турецких народов. У казанских татар известна «сыу анасы» (водяная мать): она является людям причесывающей свои длинные волосы, иногда забывает свой золотой или серебряный гребень и приходит за ним к тому, кто взял этот гребень [4: 218]. Нам кажется, что гребень у русалки тоже означает свадебную баню невесты, то есть свадебный обряд «расставания с волей».

Л. И. Иванова пишет:

«Свадебная баня невесты, или девичья баня neiskyly, являлась кульминацией свадьбы у многих народов: коми, карелов и у русских, проживающих на северо-западе России. Согласно мордовской свадебной традиции, невеста жила в своей бане три дня… здесь же происходила замена девичьего головного убора на головной убор замужней женщины. Считалось, что невеста хоронит, оставляет божеству бани Баняве свое девичество» [5: 78-79].

Н. А. Криничная анализировала функцию карельской обрядовой бани и ее духа:

«Баня осмысляется как некое сакральное пространство (благожелательное и вредоносное), где совершается таинство перехода к важнейшим этапам жизненного цикла. Здесь властвует идея круговорота, стирающая грани между жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонним мирами, между сиюминутным и мифическим, профанным и сакральным временем, между прошлым, настоящим и будущим. Баня предстает как некое вместилище, средоточие душ (своего рода тотемический центр), откуда эти души, воплощаясь, появляются и куда они со временем возвращаются. В постоянном, всеобновляющем круговороте баеннику отведена роль медиатора между мирами, вершителя жизненного цикла» [11: 85]; «Если в русской фольклорно-этнографической традиции исцеление в бане осмысляется в основном как восстановление утраченного физического здоровья, то в более архаической карельской традиции еще не стерлись из памяти представления о

том, что, помимо здоровья, можно укрепить и магическую силу человека. И сделать это посредством определенных банных процедур» [11: 89].

Она пишет, что обряд поднятия девичьей славутности (лемби), совершали преимущественно в бане [11: 89]. А. Л. Топорков отмечает глаголы со значением «гореть страстью» в любовных заговорах:

«Метафорическое описание чувства как процесса горения существовало параллельно в языке и заговорах. Слово подсказывало, как действовать, чтобы вызвать любовный огонь, а магические действия актуализировали внутреннюю форму соответствующих глаголов, употреблявшихся параллельно с прямым и переносным значением. В ряде контекстов актуализировалась внутренняя форма слов, связанных этимологически с глаголами, обозначающими процесс горения: печаль, печь, печень (<печь), сухота, сухой (<сушить), горючий, горячий (<гореть), кипучий (<кипеть), например: „Попрошу… с трех ключей горючих легких печень и горячую кровь и ретивое сердце – кипело бы, горело об рабе Божией (имярек)…“» [12: 16, № 17; Серед. XIX в.] [15:35–36].

Выборы дрова и воды у карелов в причитаниях указывались, какие лучше, какие подходят [5: 82–86]. Такие обрядовые бани напоминают о связи с глаголами со значением «гореть страстью» в любовных заговорах.

Унелма Конкка писала об обрядах распускании волос в карельской свадьбе [9: 228–246]. Она отмечает, что

«Метафора ‘имечки’ в плачах Калевальского района обозначает не только волосы, но и налобную повязку; однако она может символизировать и девичью волю, девичество» [9: 229]; «Волосы, как символ девичества и девичьей воли, являются объектом причитывания у всех групп карел» [9 :231]; «Карельские плачи дают возможность предполагать, что когда- то невесте на самом деле отрезали волосы» [9 : 235]; «Обряд пострижения, который проводился в чужой избе, окончательно отлучал невесту от родного дома, куда во время обряда она уже не могла входить; в связи с этим нельзя не вспомнить о карельских плачах в разные моменты свадьбы (оберег на сковороде, баня, отпускание воли), в которых невеста высказывает опасения, впустят ли родители после этого ее в родной дом» [9: 238].

Здесь нам надо вспомнить и о бурятском мифе: юноша взял украдкой одежду и украшения одной из лебединых дев. Девушки вышли из воды, две вновь превратились в птиц и улетели на небо. Одна же, не найдя своей одежды, осталась на земле и вышла замуж за Хоредоя. То есть можно сказать, что этот миф намекает на запрет возвращения невесты домой. Одежда лебединой девы у бурятов похожа на функцию волос невесты у карел. Она является «залогом». И из-за этого невесте нельзя вернуться в родной дом. Юноша в мифе забрал магическую силу у девы лебедя. Легенда лебединой девы касается универсальных тем, таких как брак, смерть и оживление, и имеет символы, общие для различных культур и мифов.

Унелма Конкка написала в заключении своей монографии «Поэзии печали» так:

«Проблемы зарождения и оформления эстетически замкнутого явления карельских плачей следует рассматривать, с одной стороны, в единстве мелоса и снова, с другой – во взаимодействий культур разных этносов, участвовавших в формировании карельского этноса; перефразируя высказывание музыковеда И. И. Земцовского, прибалтийско-финский фольклор нельзя до конца понять без славянского, а тот и другой, в свою очередь, – вне связи с балтами, «так же как славянский, угорский и поволжско-финский фольклор не понять до конца вне связи с тюрками» [9: 278].

Если наша гипотеза правильна, дева-лебедь в легендах и образ русалки связаны типологически. Русалки и церемонии прощания с весной имеют похожий символизм с легендой о лебеде. Природные объекты, такие как реки и озера, символизируют границу между иным миром и миром людей. Это места, где девы-лебеди появляются в человеческом мире, и они являются центром магических событий истории. Пространство также функционирует как символ свадебных обрядов и перемен. Например, «прощальное пространство» и «новое семейное пространство» невесты показывают смену девичества и переход к новой роли.

С другой стороны, дева-лебедь в легендах и образ русалки связаны типологически через тему «расставания с весной», которая привязана к определенному времени. Конкретное время изображается как «пограничное время», которое соединяет иной мир и человеческий мир. Например, время, когда дева-лебедь появляется у воды, является особым моментом. Аналогично появление русалок на полях ржи, когда происходят магические события, символизирует время, когда существование иного мира мешает человеческому миру. Время изображается как элемент, который усиливает силу магии. Конкретное время или сезон – это тоже момент, когда воздействие магической силы наибольшее. Время также связано с темами смерти и оживления. Например, конец весны и «время прощания» – это

символические моменты для принятия девушкой новой роли, показывающие процесс отказа от старого статуса и переход в новый статус. Таким образом, свадебная тема всегда связана с определенным лиминальным пространством и временем, а дева-лебедь и русалка типологически соответствуют таким условиям изменения статуса невесты в свадебном фольклоре.

Список литературы

1) Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне [Текст] / Н. П. Андреев. Ленинград. 1929. -118 с.

2) Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. В трех томах. Т. 2. Подготовка текста, предисловие и примечания В. Я. Пропп. М., Государственное издательство художественной литературы. 1957. -512 с. № 214. «Пошел отставной солдат Тарабанов...» (сказка), С. 149-153.

3) Дашиева Н.Б. Генеалогический миф бурят племени Хори: календарь и обряд. Научный диалог. 2021. (3), С. 363-379.

https://doi.org/10.24224/2227-1295-2021-3-363-379

4) Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественного смертью и русалки/ Вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Издательство « Индрик», М., 1995. -432 с.

5) Иванова Л. И. Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева. М., 2016. -408 с.

6) Иванова Л. И., Миронова В. П. Магия поднятия лемби и свадьба в карельской народной культуре. Исследования и материалы. JUMINKEKO. 2014. -224 с.

7) Игауэ Н. Русские свадебные обряды: семья, община, государство. Токио. 2013. -440 с.

8) Козлова Н.К. Народные параллели литературных баллад на сюжет “Жених-мертвец”/Вестник Омского университета. Омск. 2012. С. 383-393.

9) Конкка У.С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск. 1992. - 295 с.

10) Котов В. Г. Женское божество Умай/Хумай: сравнительная характеристика. Известия Алтайского государственного университета. Барнаул. 2010. С.111-114. https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskoe-bozhestvo-umay-humay-sravnitelnaya-harakteristika/pdf

11) Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. В трех томах. Т.1. Быличики, бывалыщины, легенды, поверья о духах- «хозяевах». СПб., 2001. -584 с.

12) Майков Л. Н. Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. СПб.1869. -164 с.

13) Неклюдов С. Ю. Голая невеста на дереве. Славянский и балканский фольклор. Виноградье. [Вып. 11]. М., 2011. -376 с. С.195- 204.

14) Парри Х. Thelxis; Магия и воображение в греческом мифе и поэзии. Ланхэм, Нью-Йорк, Лондон, 1992.-344 с.

15) Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв. История, символика, поэтика. М., 2005. -480 с.

16) Русский народ : Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия/собр. М. Забылиным. Кн.1. : Части 1,2. М., 1996. -320 с.

17)Устная поэзия тунгусских карел. Сост. А. С. Степанова. Петрозаводск. 2000. -383 с.

18) Чернинский П. Белые лебеди русской свадебной песни. В круге вопросов языка, литературы и культуры. Юбилейная книга, посвященная профессору Ярославу Вежбинскому. University Лодзь, Лодзь. 2022. С. 53-74.

https://doi.org/10.18778/8220-905-1.05

https://academia.edu/resource/work/91712402

19) Ямагути Р. Символика лебедя в свадебных обрядах. Stuidia Humanitatis Borealis. Т.4. №3. Петрозаводск. С. 34-43.

References

1) Andreev N. P. Index of fairy-tale plots according to the Aarne system [Text] / N. P. Andreev. Leningrad. 1929. -118 p.

2) Afanasyev A. N. Russian folk tales. In three volumes. Vol. 2. Preparation of the text, preface and notes V. Ya. Propp. Moscow. State Publishing House of Fiction. 1957. -512 p. № 214. "Let's go retired soldier Tarabanov..." (fairy tale), P.149-153.

3) Dashieva N.B. Genealogical myth of the Buryat of the Hori tribe: calendar and rite. Scientific dialogue. 2021, (3) P. 363-379.

https://doi.org/10.24224/2227-1295-2021-3-363-379

4) Zelenin D. K Selected works. Essays on Russian mythology: Unnatural deaths and mermaids/ Introduction by N. I. Tolstoy; preparation of text, comment by E. E. Levkievskaya. Indrik Publishing House, Moscow, 1995. -432 p.

5) Ivanova L. I. Karelian bath: rituals, beliefs, folk medicine and host spirits. M., 2016. -408 p.

6) Ivanova L. I., Mironova V. P. The magic of raising lembi and wedding in Karelian folk culture. Research and materials. JUMINKEKO. 2014. -224 p.

7) Igaue N. Russian wedding ceremonies: family, community, state. Tokyo. 2013. -440 p.

8) Kozlova N.K. Folk parallels of literary ballads on the plot "Dead Groom"/Bulletin of Omsk University. Omsk. 2012. P. 383-393.

9) Konkka U.S. Poetry of sadness. Karelian ritual lamentations. Petrozavodsk. 1992. - 295 p.

10) Kotov V. G. Female deity Umay/Humay: comparative characteristics. News of Altai State University. Barnaul. 2010. P.111-114.

https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskoe-bozhestvo-umay-humay-sravnitelnaya-harakteristika/pdf

11) Krynichnaya N. Russian folk mythological prose. Origins and semi-semanticizm of images. In three volumes. Vol.1. Bychiki, byshchki, legends, beliefs about spirits-"masters". St. Petersburg, 2001. -584 p.

12) Maikov L. Great Russian spells: Collection of L. Maikov. St. Petersburg.1869. -164 p.

13) Neklyudov S. Yu. Naked bride on a tree. Slavic and Balkan folklore. Binogradie. [Issue 11]. M., 2011. -376 p. P.195-204.

14) Parry H. Thelxis; Magic and imagination in Greek myth and poetry. Lanham, New York, London, 1992.-344 p.

15) Toporkov A. L. Spells in the Russian manuscript tradition of the XV-XIX centuries. History, symbolism, poetics. M., 2005. -480 p.

16) Russian people: Their customs, rituals, traditions, superstitions and poetry/ collected by M. Zabuilin. Volume 1. : Parts 1,2. M., 1996. -320 p.

17) Oral poetry of Tungus Karelians. Edited by A. S. Stepanova. Petrozavodsk. 2000. -383 p.

18) Czerwinski P. The White Swans of the Russian Wedding Song. W kręgu zagadnień języka, literatury i kultury. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Jarosławowi Wierzbińskiemu. Uniwersytet Łódzki, Łódź. 2022. P. 53-74.

Https://doi.org/10.18778/8220-905-1.05

Https://academia.edu/resource/work/91712402

19) Yamaguchi R. Swan symbolism in wedding ceremonies. Stuidia Humanitatis Borealis. Vol.4. №3. P. 34-43.

TYPOLOGICAL RELATIONS BETWEEN THE IMAGES OF A SWAN MAIDEN AND A MERMAID IN WEDDING FOLKLORE

YAMAGUCHI RYOKO

Lecturer,
Doshisha University, Faculty of global and regional studies,
KYOTO, JAPAN, cjv52910@icloud.com

Keywords:
swan maiden
freedom
lembi
mermaid
wedding folklore

Summary:
The article hypothesizes that there is a typological connection between the swan maiden figure and the image of a mermaid. These images are connected through the motif of a naked bride related to a certain space in terms of a storyline, on the one hand, and through the rite of “parting with spring” performed at a certain time, on the other hand. Thus, the wedding theme is always associated with certain liminal space and time, and the swan maiden and the mermaid typologically correspond to such conditions of wedding folklore.