

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 3

№ 1

2020

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993

tel: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Yuri Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Carlo Ginzburg, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Liudmila Ermakova, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

Nikolai Kazansky, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Elena Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Andrei Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Maria-Valeria Morris, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Yulia Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics,
Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy
Tales, Göttingen, Germany

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

Executive editor:

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

Ольга Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

Юрий Березкин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Уло Валк (Ülo Valk), доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg), профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

Людмила Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

Николай Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

Елена Левкиевская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Андрей Мороз, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Мария-Валерия Моррис, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Юлия Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Джонатан Ропер (Jonathan Roper), доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Борис Успенский, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

Ольга Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Ответственный за выпуск:

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук (РГГУ)

Contents

Mythological images and their literary and folklore transformations

<i>Mazo O.M.</i>	
Were-hedgehogs in Chinese texts of the 10 th – 19 th centuries	10
<i>Starostina A.B.</i>	
The Hairy Maiden: runaway and deity	27
<i>Kayanidi L.G.</i>	
Structural and semantic typology of the metamorphic ornithological plot of an East Slavic tale (SUS 425M)	56
<i>Khristoforova O.B.</i>	
“The Tale of the Possessed Woman Solomonina”. Mythological contexts and parallels	94
<i>Rzepnikowska I.</i>	
The dead in Polish folk prose	128

Archives. Lost and found

<i>Kostenko N.Yu.</i>	
The first work by E.M. Meletinsky concerning the hero of fairy tale	144
<i>Meletinsky E.M.</i>	
Fairy tale plots through the problem of their everyday meaning (preprint by N.Yu. Kostenko)	152

In memoriam

<i>Neklyudov S.Yu.</i>	
Vardan Ayrapetyan (1948–2019)	211
<i>Neklyudov S.Yu.</i>	
Michael Jacobson / Mikhail Jakobson (1939–2019)	214

Содержание

Мифологический образ и его литературно-фольклорные трансформации

<i>Мазо О.М.</i> <i>Ежи-оборотни</i> в китайских текстах X–XIX вв.	10
<i>Старостина А.Б.</i> <i>Волосатая дева</i> : беглянка и богиня	27
<i>Каяниди Л.Г.</i> Структурно-семантическая типология метаморфозно-орнитологического сюжета восточнославянской сказки (СУС 425М)	56
<i>Христофорова О.Б.</i> «Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические контексты и параллели	94
<i>Жепниковска И.</i> Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора	128

Архивная полка: потерянное и найденное

<i>Костенко Н.Ю.</i> Первая работа Е.М. Мелетинского о герое волшебной сказки	144
<i>Мелетинский Е.М.</i> Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении (подгот. к печати Н.Ю. Костенко)	152

In memoriam

<i>Неклюдов С.Ю.</i> Вардан Айрапетян (1948–2019)	211
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Майкл Джекобсон / Михаил Якобсон (1939–2019)	214

Мифологический образ и его литературно-фольклорные трансформации

УДК 82-343(510)

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-10-26

Ежи-оборотни в китайских текстах X–XIX вв.

Ольга М. Мазо

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия, olga_mazo@list.ru

Аннотация. В китайской культуре духи-ежи относятся к нескольким типам духов. Это могут быть звери-оборотни, которые превращаются в людей и взаимодействуют с человеком. В отличие от других животных, например лис, ежи-оборотни не были очень популярными персонажами, несколько рассказов о них представлены в «Тайпин гуан цзи», «Тайпин юй лань» (X в.), а также в сборнике рассказов об удивительном «Куй чэ чжи» (XII в.). В большинстве случаев ежи в образе пожилых людей, у которых сохраняются некоторые зооморфные черты, встречаются с людьми во дворе или в доме и не причиняют им вреда. Другой тип ежей-оборотней – это священные животные, чей культ получил распространение при династии Цин и остается популярным до сих пор. Эти духи, поселяясь в семье, обеспечивают ей процветание и получают способность к оборотничеству только после достижения бессмертия. Рассказы о различных духах-ежах представлены в сборнике Ли Цинчэна «Рассказы Цзуйча об удивительном» («Цзуйча чжигуай»), изданном в 1892 г. Эти истории произошли в г. Тяньцзинь, где был очень популярен культ белой ежихи. В некоторых из них персонаж обладает особенностями, характерными для разных типов духов.

Ключевые слова: Китай, фольклор, верования, священные животные, ежи-оборотни, Тайпин гуан цзи, Куй чэ чжи, Цзуйча чжигуай

Для цитирования: Мазо О.М. Ежи-оборотни в китайских текстах X–XIX вв. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 10–26. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-10-26

Were-hedgehogs in Chinese texts of the 10th – 19th centuries

Olga M. Mazo

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Higher School of Economics – National Research University,
Moscow, Russia, olga_mazo@list.ru*

Abstract. In Chinese culture, hedgehog spirits refer to several types of spirits. These can be animal-demons that can transform into humans and interact with humans. Unlike other animals, for example, foxes, hedgehogs were not very popular characters. Several stories about them can be found in ‘Taiping guang ji’, ‘Taiping yu lan’ (10th century), as well as in a collection of tales about the weird, ‘Kui che zhi’ (12th century). In most cases, hedgehogs, in the form of elderly people retaining some zoomorphic features, encounter humans in the yard or in the house and do not harm them. Another type of were-hedgehogs are sacred animals, the cult of whom spread during the Qing era and remains popular to this day. Those spirits, having settled in the family, ensure its prosperity and acquire the ability to shapeshift into humans only upon achieving immortality. Stories about various hedgehog spirits are presented in the collection by Li Qingcheng, ‘Zuicha’s Tales of the Weird’ (‘Zuicha zhiguai’), published in 1892. Those stories take place in Tianjin, where the cult of the white hedgehog was very popular. In some of those, the character displays features of different types of spirits.

Keywords: China, folklore, beliefs, sacred animals, were-hedgehogs, Taiping guang ji, Kui che zhi, Zuicha zhiguai

For citation: Mazo, O.M. (2020), ‘Were-hedgehogs in Chinese texts of the 10th – 19th centuries’, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 10–26, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-10-26

В китайской культуре оборотни – многочисленный и разнообразный тип персонажей. Чаще всего это растения и животные, которые превращаются в других животных, а также животные, растения или неодушевленные предметы, которые превращаются в людей. Одними из самых популярных духов-оборотней являются животные, которые (по разным причинам и с разными целями) могут превращаться в человека. Наиболее известными представителями этой разновидности духов являются лисы-оборотни, которые, превращаясь в людей, чаще всего в прекрасных женщин, соблазняют представителей противоположного пола.

Рассказы об оборотнях встречаются как в художественных произведениях, так и в исторических хрониках. Оборотни могут превращаться в людей разного пола и возраста, быть настроены доброжелательно или враждебно к человеку. Сюжеты о них весьма разнообразны. Например, они могут жить в доме в качестве домашнего животного, человек может встретить оборотня и вступить с ним в борьбу, оборотень вредит человеку, оборотень соблазняет мужчину или женщину и многие другие (подробнее см., например [Алимов 2008; Алимов, Кравцова 2014, с. 443–450, 586–589, 597–599, 606, 617–618, 779–780, 806, 1023–1025, 1032–1037, 1067–1068, 1074–1078, 1089–1090, 1096, 1099–1100, 1106–1107, 1109, 1116–1119, 1129–1130 и др.; де Гроот 2000; Рифтин 1972, с. 12; Рифтин, Хасанов 1977, с. 21–22; Тertiцкий 2006]. Последствия от встречи с духами также могут быть различными: их может не быть вовсе – ни для человека, ни для оборотня или встреча может оказаться губительной для одного из персонажей.

Истории о ежах-оборотнях весьма малочисленны и встречаются в текстах не ранее X в. Нам удалось найти только три такие истории в трех памятниках династии Сун (960–1279): в энциклопедиях «Обширные записи годов Тайпин» (*Тайпин гуан цзи* 太平廣記) (977–978) и «Императорское обозрение годов Тайпин» (*Тайпин юй лань* 太平御覽) (977–983), а также в сборнике рассказов об удивительном Го Туаня «Записи о повозке духов» (Куй чэ чжи 睽车志 (2-я половина XII в.))¹.

Эти истории можно разделить на две группы. К первой относится текст из сборника «Гуан гу цзинь у син цзи»², включенный в две энциклопедии.

В конце династии Лян³ Фэй Би из Шу жал пшеницу. Разразилась гроза, и от дождя он спрятался в скалах. Когда пошел домой, до которого было несколько *ли*⁴, то увидел вдалеке несколько десятков женщин. Все они были одеты в пурпурные халаты и шли, распевая песни. Би очень удивился: как такое могло быть за городом? Это ему показалось странным. Женщины приблизились, замолчали и остановились в нескольких шагах от Би. Через мгновение все повернулись к нему спиной. Он подошел к ним, глянул, а у них на лице нет бровей, ушей, носа, рта, только свисают черные волосы. От страха Би потерял

¹ *Го Туань*. Куй чэ чжи [Записи о повозке духов] // Цзиньинь вэньюаньгэ сы ку цюань шу. Тайбэй: Тайвань шангу иньшугуань, 1986, т. 1047.

² «Расширенные древние и современные записи о пяти стихиях». Сборник составлен при династии Суй (581–618 гг.).

³ Династия Лян (502–557 гг.)

⁴ 1 ли = 0,5 км.

сознание и упал на землю. Когда наступила первая стража⁵, отец Би, удивленный его отсутствием, взял факел и отправился на поиски. Он увидел, что Би лежит у дороги, а слева [от него] – десять ежей. Увидев огонь, те сразу бросились врассыпную. Би вернулся домой и через сто с лишним дней умер⁶.

Текст в *Тайпин юй лань* немного отличается лексикой, например, там иначе описываются женщины: у них на лице не было семи отверстий, а отец пошел искать Би после второй стражи.

Ко второй группе относятся две истории, в которых ночью героям является белый старик или старушка.

В Восточной столице в квартале Жэньхэ стоял дом Сюй Циньмина. Однажды некий человек зимней ночью читал у горящего огня в комнате семьи Сюй. Он задремал и услышал звук шагов крысы или [ползущей] змеи. Внимательно пригляделся и увидел старушку, чье тело было покрыто белыми волосками. Она забралась на кровать поближе к печке, стала греть живот и почесываться. Была она небольшого роста, не похожа на обычного человека. Гость испугался и неожиданно громко вскрикнул. Оборотень свалилась на землю и бросилась бежать. Гость подумал, что дом обнесен высокой стеной, невозможно войти и выйти. Он позвал слуг, велел зажечь огонь и искать во дворе. В бамбуковой роще увидели большой камень, откатали его, достали белого ежа и убили⁷.

Однажды вечером *дафу*⁸ Яо Аньли остановился переночевать на почтовой станции. Слуги уже пошли отдыхать. Было лето, ночью было так жарко, что дафу не мог заснуть, встал и стал ходить за ширмой. Услышал во дворе шуршание, посмотрел в щель ширмы и увидел седовласого старца в белой одежде и высокой шапке, ростом примерно один *чи*⁹, который медленно шел, опираясь на посох, и, приложив руку ко лбу, смотрел вверх на луну. Яо сразу понял, что это не человек, и притаился за ширмой, чтобы не спугнуть. Вдруг перед стариком пролетел навозный жук, тот поднял посох и сбил жука, нагнулся, подобрал, разорвал его и съел. Яо, обнажив меч, бросился за стариком и повернул в боковую галерею у главного зала. Старик юркнул

⁵ Первая стража – с 19.00 до 21.00.

⁶ Тайпин гуан цзи. [Обширные записи годов Тайпин] / Ред. Ли Фан. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. Т. 9. 2003. С. 3617.

⁷ Там же. Текст взят из сборника «Си цзин цза цзи» («Разные записки о западной столице»), составленного Гэ Хуном (283–343).

⁸ Дафу – чиновничья должность.

⁹ 1 чи = ¹/₃ метра.

в навозную кучу и исчез. Яо мечом сделал зарубку. На следующий день слуги разворошили кучу, достали огромного белого ежа. Сбоку у него был старый железный поднос и щипцы, которые и были его шапкой и посохом. Ежа убили. Станные вещи, творившиеся прежде на почтовой станции, с тех пор прекратились¹⁰.

Эти группы текстов довольно сильно отличаются и сюжетами, и характеристиками духов. В первом тексте оборотни имеют не совсем антропоморфный вид: у них отсутствуют отверстия на лице (глаза, нос, рот, уши). Хотя обычно звери-оборотни не имеют таких существенных отличий от людей, однако в некоторых текстах такие описания встречаются (ср., например, фрагмент из сборника «Ю мин лу», где у петуха-оборотня на руке было несколько десятков пальцев¹¹). В 7-й главе «Чжуан-цзы» приводится история о божестве середины Хуньдуне, у которого не было отверстий на голове. Два других божества, бог Северного моря Ху и бог Южного моря Шу, решили сделать ему семь отверстий, чтобы отблагодарить за доброту, но в результате их деятельности Хуньдунь умер. В *Тайпин гуан цзи*¹² есть еще одна история про странное существо в темных одеждах без семи отверстий на лице, но оно оказывается дальним предком встретившего его человека. Очевидно, что существа без лица из последних двух текстов являются духами иной природы, чем животные-оборотни, и сюжеты, связанные с ними, не похожи на историю несчастного Би. Поэтому такое перевоплощение ежей-оборотней можно считать нетипичным.

Еще одно важное отличие – это единственный сюжет, где встреча с духами происходит далеко от человеческого жилья, за городом в полях. Во всех остальных текстах встреча с оборотнями происходит в доме или во дворе дома. В результате неожиданной встречи герой погибает, хотя он не причиняет духам никакого вреда и не вступает с ними в борьбу.

В текстах второй группы ежи являются людям ночью в доме в виде маленького седого старичка в белой одежде или старухи, покрытой белыми волосками, которые потом превращаются в белых ежей. В китайской традиции белый цвет животного указывает на то, что это не простое существо, и часто именно белые животные являются духами (ср., например, истории о белых девятихвостых лисах). Ежи, превратившись в людей, во-первых, сохраняют свой

¹⁰ *Го Туань*. Куй чэ чжи [Записи о повозке духов] // Цзиньинь вэньюаньгэ сы ку цюань шу. Тайбэй: Тайвань шангу иньшугуань, 1986. с. 246а.

¹¹ *Лю Ицин*. Ю мин лу [Записи о тьме и свете] // Хань Вэй лю чао бицзи сяошо дагуань. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2009. С. 726–727.

¹² Тайпин гуан цзи... Т. 8. С. 2927.

цвет в одежде и волосах, во-вторых, сохраняют и некоторые другие физиологические особенности: ночная активность, маленький рост, старушка покрыта белыми волосками (трансформированные иголки), старик ест навозного жука. Шапка и посох старика превращаются в железный поднос и щипцы. Использование различных предметов для превращения их в аксессуары встречается и в других текстах, например, выдра из 18-й главы «Записок о поисках духов» превратила листья водяной лилии в свою одежду и зонтик. В обоих текстах ежи не причиняют вреда людям, их обнаружившим. Они убегают, их находят и убивают, при этом для самих людей эта встреча не оказывается гибельной или вредоносной. В тексте из *Куй чэ чжи* упоминается о том, что еж причастен к различным странностям, происходившим на почтовой станции, но не уточняется, каким именно¹³, в тексте из *Тайтин гуан цзи* информация о предыдущих проявлениях духа отсутствует.

Уникальность первого сюжета, возможно, объясняется тем, что в нем описывается случай, произошедший в землях Шу на территории современной провинции Сычуань, в регионе с давними культурными традициями, и этот текст отражает региональные фольклорные представления. Хронологически рассказ о крестьянине Би не является самым ранним, он относится к VI в. Самым ранним является рассказ о белой ежихе (IV в.). Однако очень ограниченное число текстов не позволяет сделать однозначные выводы об эволюции сюжета.

Позже, при династии Цин (1644–1911), появляется еще один вид оборотней – священные животные, чей культ остается популярным до сегодняшнего дня.

Культ священных животных существует в различных регионах Китая, особенно он популярен на северо-востоке (пров. Ляодун, Гири и Хэйлуцзян), а также в городах Пекине и Тяньцзине, провинциях Шаньдун и Хэбэй. Обычно выделяется группа из четырех или пяти животных. В Пекине и окрестностях поклоняются четырем: лисе, хорьку, ежу и змее. Пятым животным может быть удав, крыса, заяц, тигр и др. [Li Wei-tsu 1948; Лю Чжэнхай 2007; Ли Цзюньлин, Дин Жуй 2014 и др.]. Священные животные обычно выглядят как обычные животные и могут стать бессмертными, занимаясь самосовершенствованием. Только после этого они могут превращаться в людей и жить среди них.

Подробное исследование культа священных животных в окрестностях Пекина в первой половине XX в. провел китайс-

¹³ Ср. с историей о победе над лисом-оборотнем, который убивал людей на почтовой станции, из «Ле и чжуань» [Алимов, Кравцова 2014, с. 444].

кий ученый Ли Вэйцзу [Li Wei-tsu 1948]. Священные животные – это покровители семьи, обеспечивающие ее покой и процветание. По своим функциям они схожи с богом богатства, и, согласно Ли Вэйцзу [Li Wei-tsu 1948, p. 9], еж является богом богатства в чистом виде. Если такое животное поселяется в чьей-то семье, то им ставят алтари в доме либо строят кумирни во дворе. Алтарь может располагаться в общем храме или в кумирне. В последнем случае дух охраняет деревню или какой-то район. У одной семьи может быть несколько духов-покровителей, например, у семьи Лян их было три: хорек, еж и змея [Li Wei-tsu 1948, p. 29]. Божествам необходимо регулярно делать подношения и воскурения, в противном случае они будут недовольны хозяевами и покинут семью, что приведет к ее разорению.

Имена духов табуированы: лису следует называть Ху (胡) (эта фамилия созвучна с китайским словом «лиса»); хорька – Хуан (黄, ‘желтый’, по первому иероглифу китайского слова «хорек»); ежа – Бай (白 ‘белый’ – по цвету священного животного; змею – Чан (长 ‘длинный’) или Лю (柳 ‘ива’), крысу – Хуэй (灰 ‘серый’). Духи могут быть разного пола и возраста, поэтому к фамилии добавляется термин родства: третий прадедушка Ху, тетушка Бай и т. д.

Священного ежа можно отличить по красным глазам, длинной белой шерсти на животе и жемчужному цвету кончиков иголок. Его цвет постоянно меняется от белого до серого и черного. В отличие от обычных ежей он очень активен не только ночью, но и днем [Li Wei-tsu 1948, p. 1]. Но зачастую священные животные по своему внешнему виду неотличимы от обычных.

У каждого животного свой путь совершенствования. Согласно Ли Вэйцзу, ежи совершенствуются, спрятавшись в тайном месте. Дойдя до определенного уровня, ежи должны выйти на дорогу и лечь под повозку. Если повозка их переедет и они останутся в живых, то они продолжают совершенствоваться. Если погибнут, то все их заслуги уничтожатся, и им придется начинать все сначала. Чтобы достичь бессмертия, ежи должны пройти через эту процедуру три раза. По словам Ли Вэйцзу [Li Wei-tsu 1948, p. 7], много больших ежей находят свою смерть под колесами.

Пока духи не обретут бессмертие, они не могут разговаривать. О своем недовольстве они сообщают, вселившись в человека или в статую на алтаре. Но понять их речь могут только специалисты-*сянтоу*, которых выбирает сам дух и чей род как-то связан с этим духом. Каждый такой специалист мог общаться только с определенным классом духов.

Если обидеть священное животное или не почитать его должным образом, то оно мстит обидчику или родственникам обидчика: вселяется в него, насылает болезни и т. д. Если же покалечить

или убить животное, то человек, совершивший это, будет наказан смертью, причем ненамеренность действия в расчет не принимается. Человек может случайно ранить или убить зверька, даже не подозревая, что это необычное животное, но расплата все равно будет неминуема. Ли Вэйцзу приводит один пример, когда его знакомый случайно ударил ежа ногой, и, не будучи уверенным в том, что это был обычный еж, пошел к *сянтоу*. Та, вступив с духом в диалог, выяснила, что это не было обычным животным, и еж потребовал в качестве компенсации три упаковки благовонных палочек [Li Wei-tsu 1948, p. 57].

В отличие от лис и хорьков ежи не такие вредные и мстительные. Ли Вэйцзу [Li Wei-tsu 1948, pp. 13–14] приводит историю о том, как два ребенка в семье тяжело заболели дизентерией. *Сянтоу* сказал, что ее наслал священный еж, который был недоволен непочтительным обращением: хозяева не делали подношений и воскурений, а также курили в доме слишком много опиума. За отказ от этой вредной привычки и ежедневные трехкратные воскурения еж готов был защищать родителей и детей этой семьи. Для того чтобы продемонстрировать свою силу, он обещал три раза кашлянуть ночью в их спальне. И действительно, дочь, спавшая в одной комнате с родителями, ночью три раза кашлянула.

Змеи и ежи терпимы к мусульманству. Так, в одной мусульманской деревне к северу от Пекина в каждой мечети под полом проживали священные змеи и ежи [Li Wei-tsu 1948, p. 23]. Священный еж в семье *сянтоу* Ли объявил себя мусульманином и категорически отвергал свинину. Он являлся в виде большого белого ежа с сияющими иголками. Дважды приезжие пытались приготовить в одной из комнат свинину, но в первом случае горшок упал с плиты, во втором — человеку стало плохо, но сразу стало лучше, как только свинину убрали из комнаты [Li Wei-tsu 1948, pp. 23–24].

О том, насколько сильны были представления о священных животных, пишет в своих дневниках и академик Алексеев:

В Пекине мне рассказывали такой случай. Министерство финансов строило где-то в провинции коммерческое училище. При постройке обнаружили двух больших змей и ежей, что, конечно, не столь удивительно в глухом месте. Однако руководство стройки посчитали этих тварей божественными, испугались несчастий и приказали ... срочно воздвигнуть храм в честь змей и ежей. Вместо коммерческого училища!¹⁴

¹⁴ Алексеев В.М. В старом Китае. М.: Восточная лит., 2012. С. 370.

Священные животные также считались покровителями некоторых профессий, например актеров, проституток, евнухов [Ли Цяо 1996, с. 97, 155, 192, 230–232; Е Тао 1994, с. 92]. По воспоминаниям актрис, названия животных были табуированы, их нельзя было трогать и смотреть на них. При виде священного животного необходимо было ему поклониться и совершить воскурение [Ли Цяо 1996, с. 155].

В г. Тяньцзинь сложился культ Старой тетушки Бай (老白太太). Ее изображение стояло в кумирне, в которой жила общавшаяся с ней шаманка. Тетушке Бай поклонялись как божеству-целителю. Когда кумирня была разрушена, статую переместили в главный городской храм – храм богини Мацзу. Сейчас она находится в зале, где поклоняются божествам, исцеляющим разные болезни.

Возможно, на образ священного ежа повлиял образ обычных ежей-оборотней, которые принимали облик седых старичков, неопасных для людей, и встречи с ними происходили в доме или во дворе дома. Интересно, что священные лисы также обладают некоторыми чертами обычных лис-оборотней: одним из мест их самосовершенствования были старые могилы, и они могли накапливать добродетели, исцеляя от болезней, которые сами и насылали [Li Wei-tsu 1948, pp. 5–6].

После революции 1911 г. культы священных животных были объявлены суевериями, однако им продолжали поклоняться до образования КНР в 1949 г. До 1980-х гг. культы были под запретом, но позже стали возрождаться. Согласно данным Лю Чжанъя [Лю Чжэнъай 2007], сейчас на северо-востоке Китая культ священных животных даже более популярен, чем культ предков, так как первые могут улучшить материальное положение семьи.

В сборнике «Рассказы Цзуйча об удивительном» (*Цзуйча чжигуай* 醉茶志怪 [1892]), написанном жителем г. Тяньцзиня Ли Цинчэном, представлены истории о различных духах-ежах: злых духах, ежах-оборотнях и священных ежах. В нем представлена только одна история об оборотнях, которая очень похожа на вышеприведенные рассказы о старичке и старухе:

Весенней ночью ученый муж из волости У читал и слышал за окном шелест листьев. Посмотрел, а это вихрем крутятся два ежа. Они закатились на задний двор. Ученый муж пошел за ними. Ежи завернули за стену и превратились в двух стариков, усы и волосы седые, ростом маленькие, они смотрели друг на друга и смеялись. Ученый муж в испуге спросил, кто они, но те внезапно исчезли¹⁵.

¹⁵ Ли Цинчэн. Цзуйча чжигуай [Рассказы Цзуйча об удивительном]. Цзинань: Цзилу шушэ, 2004. С. 109.

В этом тексте ежи тоже появляются ночью в доме в виде маленьких седых старичков и не причиняют никому вреда. В отличие от историй из *Куй чэ чжи* и *Тайтин гуан цзи* в их облике не присутствуют звериные черты, но у них тоже седые волосы и маленький рост. Увидевший ежей человек не собирается их убивать, но духи исчезают, не желая вступать с ним в контакт.

Несколько историй из этого сборника связаны со священными ежами.

Так, священный еж является в виде большого белого ежа с красными горящими глазами в родовом храме одного из горожан (ср. его описание с описанием Ли Вэйцзу, приведенным выше):

В родовом храме семьи Ли постоянно видели разные странные вещи. Смотритель храма ночью на заднем дворе увидел красный свет, яркий, как от дров, подумал, что это костер. Еще раз посмотрел, а это старый еж стоял внизу лестницы. Был он высотой с трехлетнего ребенка, бормотал что-то, похожее на человеческую речь, и глаза его блестели, словно факелы¹⁶.

Историй о белой ежихе две, и они объединяются в один текст. В одной рассказывается о чудесном исцелении:

В семье Янь заболел ребенок, его мать пришла в храм за него помолиться. Ночью ей приснилась женщина примерно тридцати лет, белолицая, в белой одежде, которая сделала сыну массаж. На следующий день сын внезапно поправился. Тогда мать решила, что это была госпожа Бай. Женщина пришла в храм и стала ей кланяться¹⁷.

Белый цвет лица и одежды, с одной стороны, обусловлен ее фамилией (Бай – ‘белый’), а с другой – цветом животных-духов.

В другой истории, которая приведена перед предыдущей, помимо ежихи участвует и другой персонаж китайского фольклора – белая змейка:

У деревенщин глупые обычаи: змею называют Лю, ежа – Бай, и это уже давно передается из поколения в поколение. За южными воротами есть храм «Восточная пагода». В нем – кумирня бессмертной. Посередине кумирни стоит фигурка старой женщины, ее почитают как старую матушку Бай. Однажды сказала она устами шаманки: «Вы знаете, кто я?» Люди ответили, что бессмертная Бай. Шаманка сказала: «Нет. Тот еж – пожиратель дерьма. Какая у него магическая сила?

¹⁶ Ли Цинчэн. Указ. соч. С. 171.

¹⁷ Там же. С. 208.

Я мать чжуаньюаня¹⁸, мне пожалован титул Матушки. С того момента, как я приняла обеты от учителя Фа Хая, много лет совершенствовалась в пагоде. Когда срок наказания истек, я снова увидела солнечный свет. Я дала великий обет, искореняю горести всех живущих. Не надо вам пренебрегать этим». Все благоговейно поддакивали и выражали почтение, зажгли благовония, совершили поклонения и сделали надпись на доске храма «Восточная пагода». Отсюда и пошло это название.

Глупые люди затем стали рассказывать об этом чуде. Они полагали, что для защиты от священного ежа надо многократно высказывать свое почтение. Не знали, еж это или змея. Как белизну белой змеи отличить от белизны белой ежихи?¹⁹

Впервые история о белой змейке встречается в сборнике Фэн Мэнлуна «Слово простое, мир предостерегающее» (*Цзинши тунъянь*), изданном в 1624 г.²⁰ По сюжету, молодой господин Сюй Сюань знакомится с прекрасной вдовой Бай, которая оказывается змеей-оборотнем, и только вмешательство буддийского монаха Фа Хая помогает герою избавиться от злого духа. Фа Хай закапывает белую змею и ее служанку, синюю рыбку, на территории храма Громового пика и велит насыпать над ними высокую башню. Сюй Сюань уходит в монахи и становится учеником Фа Хая. Впоследствии этот сюжет претерпел значительные изменения и превратился в одну из четырех известных любовных повестей²¹.

Интересно, что в отличие от истории из сборника *Цзуйча чжигуай* ни в тексте Фэн Мэнлуна, ни в более поздних сюжетах белая змейка не становится буддисткой. Кроме того, в отличие от священных животных белая змейка не была объектом религиозного поклонения. Вероятно, путаница с духами возникла потому, что и Белая ежиха из Тяньцзина, и белая змейка носили одну и ту же фамилию – Бай. Змеи, так же как и ежи, почитались как священные животные, и образ змеи-оборотня мог наложиться на образ священного животного.

В сборнике представлена одна история, в которой человек по ошибке принимает злого духа за священного ежа.

¹⁸ Чжуаньюань – занявший первое место на столичных экзаменах.

¹⁹ *Ли Цинчэн. Цзуйча чжигуай...* С. 208.

²⁰ Русский перевод см.: *Фэн Мэнлун. Легенда о белой змейке // Прodelки праздного дракона: Двадцать пять повестей XVI–XVII веков /* Сост. Д. Воскресенский. М.: Худ. лит., 1989. С. 459–502.

²¹ Помимо истории о Белой змейке, к ним относятся также истории о Лян Шаньбо и Чжу Интай, о Мэн Цзяннуй и о Пастухе и Ткачихе.

Злой дух притворяется едой

Один горожанин ночью шел по меже и по ошибке наступил на что-то мягкое и толстое. Заподозрив, что это еж, он взмолился: «Глупец шел ночью без факела, по ошибке наступил на благородное тело. Глубоко раскаиваюсь и страшусь. Осмеливаюсь молить бессмертных не отягчать мою вину». Закончил молиться и пошел домой. Только дошел до ворот, слышит в зале звон от бросаемой утвари, как будто от фарфоровой посуды. Зашел в комнату, а перед ним все усыпано сломанными чашками и разбитыми плошками. Когда он решил спросить, жена, сердито глянув, сказала: «Ни с того, ни с сего подверглась насилию со стороны злодея, у меня ребра болят и кости ноют. Клянусь, что обязательно отомщу за эту обиду». Домашние сожгли несчетное количество бумажных денег, и ее гнев немного смягчился. Она сказала: «Завтра утром поспеши пожертвовать мне прекрасные вина и изысканные лакомства, тогда исчезну без следа, а в противном случае тебе не жить». У горожанина помутилось в голове, он решил искупить свою вину. Жена впала в бессознательное состояние и не приходила в себя. На следующее утро, взяв кубки для вина, благовония, жертвенные деньги, он пришел на вчерашнее место и расставил все для жертвоприношения. Смотрит, а то, на что он вчера наступил, – это большая тыква. Тут он понял, что ошибся, и стал ругаться. Жена внезапно задрожала и пришла в себя²².

Главный герой этой истории, в темноте наступив на что-то мягкое, ведет себя так, как будто он наступил на бессмертного ежа: причинив физический вред духу, чувствует себя виноватым, боится наказания, просит у него прощение, для избавления жены от вселившегося духа выполняет его волю. Злой дух не называет себя священным ежом, но ведет себя именно так, как обиженное священное животное, а не обычный дух-оборотень: устраивает дома погром, вселяется в жену, через нее объявляет свою волю мужу, приводит жену в бессознательное состояние. Единственное отличие – его речь всем понятна, и для общения не нужно вызывать специалиста. Создается впечатление, что злой дух, увидев ночью ошибку мужчины, решил подшутить над ним, но чары развеиваются, когда выясняется, что он выдает себя за другого.

В двух историях дух обладает чертами и классического животного-оборотня или злого духа, и чертами священного животного.

Терем цветов и плодов

В городе жил носильщик, некто Ся, грубый и сильный. Его жена страдала от злого духа. Когда тот проявлялся, то говорил громким

²² Ли Цинчэн. Цзуйча чжигуай... С. 163.

голосом: «Я в свое удовольствие живу в тереме цветов и плодов. Зачем по заросшей тропинке завлекли меня сидеть в четырех стенах, прятаться и желать смерти?» Договорив, ломал бессчетное количество вещей. Ся не мог больше этого терпеть, приглашал специалистов для изгнания злых духов, но все без толку. Однажды за дровами в печи для обжига достали бамбуковую корзину для цветов. В ней был большой двухголовый еж. Тогда поняли, что это и есть злой дух, и убили его²³.

Этот сюжет интересен тем, что обычно животным-оборотням, в отличие от священных животных, не требуется вселяться в людей, чтобы разговаривать с ними, так как оборотни сами способны принять человеческий облик. Кроме того, здесь дух вселяется в женщину и ломает вещи, так как чувствует себя обиженным, что тоже характерно для священных животных. Но, как и в случае со злыми духами, его нужно было изгнать, для чего приглашались специалисты, а когда его находят, то просто убивают, что тоже возможно в историях о духах-оборотнях. Интересно, что, как и в более ранних текстах, убийство злого духа оказывается делом простым и не имеет никаких губительных для человека последствий.

В сборнике также представлен уникальный сюжет о чудесном супруге, где еж предстает в образе духа-соблазнителя.

Молодой господин Бай

У одного горожанина Моу за кувшином с соленьями нашли белого ежа размером с миску. Тот хотел убить ежа, но жена не позволила. Ночью, когда жена была в полудреме, она увидела, что в комнату вошел молодой человек, лицом бел, полный, в куртке из грубой ткани с широкими рукавами, а по всему телу висит бахрама, как будто весь сухой травой покрыт. Он сказал жене: «Благодарен, что Вы вступились за меня, признателен, что позволили избежать смертельного удара. Испытав Вашу доброту, буду неустанно воздавать добром за добро». Жена спросила, кто он. Тот ответил: «Молодой господин Бай». В процессе разговора он стал шутить, снял обувь, забрался на кровать и сразу ринулся целоваться. Жена хотела сопротивляться, но все ее тело онемело. Он удовлетворил свои желания и ушел. С тех пор, когда видел, что Моу уходит из дома, приходил и оставался на пару ночей. Через полгода жена забеременела. В животе начались страшные боли, как будто в тело вонзалось десять тысяч иголок. От каждого движения она кричала и хотела умереть. Женщина умоляла о пощаде, но господин Бай сказал: «Моя благодарность тебе еще не закончена». Жена, заплакав, сказала: «Из-за незаконнорожденного

²³ Ли Цинчэн. Цзуйча чжигуай... С. 133.

сына терплю такую боль, которую раньше никогда не испытывала». Бай разгневался, но сдержал гнев и ушел. Семья пригласила специалиста, чтобы изгнать злого духа. Сделали воскурения и установили алтарь. Вдруг над алтарем подул ветер и задул свечи, столик наклонился. Глянули, а женщина в комнате испустила дух²⁴.

После этой истории приводится комментарий рассказчика:

За добрый поступок по сохранению жизни отплатили таким способом, потому что это было сделано злым духом. Гуманность женщины принесла вред, скорее всего, тоже из-за этого.

Комментарий, вероятно, потребовался потому, что поведение Бая было непонятным для читателя: злomu духу чужда сама идея воздаяния, а воздаяние добром за добро не может быть губительным для человека. Здесь же дух считает, что делает добро, причиняя женщине страдания. Возможно, странность поведения главного героя объясняется тем, что в нем смешались черты двух разных духов: традиционного ежа-оборотня и священного ежа. Чертами священного ежа можно считать его фамилию – Бай, облик большого белого ежа, а также идею благодарности за спасение жизни. Черты ежа-оборотня: белое лицо, тело, покрытое бахромой (ср. волосы на теле старушки из текста *Тайпин гуан цзи*), умение превращаться в человека и разговаривать, а также мотив соблазнения главной героини. Уникальность этой истории заключается и в том, что женщина забеременела ежом, в то время как обычно от связи с духами рождаются обычные дети.

По-видимому, такое смешение персонажей возникло из-за того, что в Тяньцзине в это время культ священного ежа был настолько популярен, что злой еж-оборотень начал приобретать его черты.

Таким образом, хотя историй о ежах-оборотнях немного, можно сделать некоторые выводы об особенностях сюжетов и образов духов. Уже начиная с самого раннего текста, отрывка из «Си цзин цза цзи», ежи-оборотни являются ночью в доме в виде маленьких седых безобидных старичков. В ранних текстах они могут сохранять зооморфные черты: быть покрыты белой шерстью (модификация иголок) или питаться жуками. Люди вступают с ними в борьбу и убивают. В позднем памятнике у оборотней явных признаков животных уже нет, и при виде человека они исчезают. Во всех этих текстах ежи не идут на контакт с человеком и не вступают с ним в разговор.

²⁴ Ли Цинчэн. Цзуйча чжигуай... С. 159.

Особняком стоит текст о Фэй Би, который, по-видимому, отражает представления об этих духах, сложившиеся в более южных регионах, в провинции Сычуань. Здесь ежи-оборотни – это духи, имеющие не совсем антропоморфный вид, они никак не связаны с жилищем человека, и встреча с ними губительна.

Следующая группа сюжетов – это тексты о священных ежах (появление в семейном храме, чудесное исцеление госпожой Бай ребенка). Эти сюжеты согласуются с теми представлениями о священных ежах, которые описал в 1940-е гг. Ли Вэйцзу в Пекине.

Отдельно следует рассматривать сюжеты, где еж объединяет черты обычного злого духа («Терем плодов и цветов») или духа-оборотня («Молодой господин Бай») и священного животного. Возможно, такой «смешанный» герой возникает из-за популярности культа священных животных, который начинает постепенно накладываться на образ классического злого духа или животного-оборотня. Интересно, что в современной массовой культуре дух-еж представлен именно как священный еж, а не злой дух-оборотень или седовласый старик/старушка.

Литература

- Алимов 2008 – Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб.: Наука, 2008. 284 с.
- Алимов И.А., Кравцова 2014 – Алимов И.А., Кравцова М.Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: В 2 ч. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. Ч. 1. 1408 с.; Ч. 2. 1408 с.
- де Гроот 2000 – Гроот Я.Я.М., де. Демонология Древнего Китая. СПб.: Евразия, 2000. 346 с.
- Рифтин 1972 – Рифтин Б.Л. Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки. М.: Худ. лит., 1972. С. 5–24.
- Рифтин, Хасанов 1977 – Рифтин Б.Л., Хасанов М.А. Художественный мир дунганской сказки // Дунганские народные сказки и предания / Сост. Б. Рифтин, М. Хасанов. М.: Наука, 1977. С. 5–34.
- Тертицкий 2006 – Тертицкий К.М. Культ лисицы в Маньчжурии (1920–1940-е годы) // Религиозный мир Китая 2005. М.: РГГУ. С. 273–305. (Серия *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности, вып. 9 / Под ред. И.С. Смирнова.)
- Li Wei-tsu 1948 – Li Wei-tsu. On the Cult of the Four Sacred Animals (四大門) in the Neighbourhood of Peking. *Folklore Studies*. 1948. No. 7. P. 1–94.
- Е Тао 1994 – Е Тао. Чжунго цзинцзюй сису [Традиции китайской пекинской оперы]. Сиань: Шэньси жэньминь чубаньшэ, 1994. 249 р.

- Ли Цзюньлин, Дин Жуй 2014 – *Ли Цзюньлин, Дин Жуй*. Цзиньдай Бэйцзиндэ сы да мэнъ синьян сань ти [Три вопроса современных верований о четырех священных животных в г. Пекине] // Миньсю яньцзю. 2014. № 1. С. 152–159.
- Ли Цяо 1996 – *Ли Цяо*. Чжунго ханъе шэнь [Китайские божества-покровители профессий]. Тайбэй: Юньлун чубаньшэ, 1996. Т. 2. 245 р.
- Лю Чжэньтай 2007 – *Лю Чжэньтай*. Дунбэй дицзюй дисянь синьяндэ жэньлэйсюэ яньцзю [Антропологическое исследование верований в земных бессмертных на северо-востоке Китая] // Гуанси миньцзю дасюэ сюэбао (чжэсюэ шэхуэй кэсюэбань). 2007. № 2. С. 15–20.

References

- Alimov, I.A. (2008), *Besy, lisy, duhi v tekstah sunskogo Kitaia* [Demons, foxes, ghosts in texts of the Song China], Nauka, St. Petersburg, Russia, 284 p.
- Alimov, I.A. and Kravtsova, E.M. (2014), *Istoriia kitaiskoi klassicheskoi literatury s drevnosti i do XIII v.: poeziia, proza: v 2 ch.* [The history of classical Chinese literature from the ancients to 13th C. Poetry, prose], Peterburgskoe vostokovedenie, St. Petersburg, Russia, part 1, 1408 p., part 2, 1408 p.
- Groot, J.J.M., de (2000), *Demonologiia drevnego Kitaia* [Demonology of ancient China], Evraziya, St. Petersburg, Russia, 346 p.
- Li, Junlin and Ding Rui (2014), “Three Issues of the Cult of Four Sacred Animals in Beijing”, *Minsu yanjiu*, no. 1, pp. 152–159.
- Li, Qiao (1996), *Zhongguo hangye shen* [Chinese gods of professions], vol. 2, Yunlong chubanshe, Taipei, China, 245 p.
- Li, Wei-tsu (1948), “On the Cult of the Four Sacred Animals (四 大門) in the Neighbourhood of Peking”, *Folklore Studies*, no. 7, pp. 1–94.
- Liu, Zheng'ai (2007), “Anthropological Study of the Earthly Immortals Belief in Northeast China”, *Guangxi minzu daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)*, no. 2, pp. 15–20.
- Riftin, B.L. (1972), “Heroes and plots of Chinese fairy-tales”, in *Kitaiskie narodnye skazki* [Chinese folk tales], Hudozhestvennaia literatura, Moscow, Russia, pp. 5–24.
- Riftin, B.L., Hasanov, M.A. (1977), “The artistic world of the Donggan fairy-tail”, in Riftin, B.L., Hasanov, M.A. (eds), *Dunganskii narodnye skazki i predaniia* [The Donggan folk tales and legends], Nauka, Moscow, Russia, pp. 5–34.
- Tertitskii, K.M. (2006), “Fox cult in Manchuria in 1920-1940th” in Smirnov, I.S. (ed.), *Religioznyi mir Kitaia 2005* [Religious world of China], RGGU, Moscow, Russia, pp. 273–305 (Series: Orientalia et Classica. Proceedings of the Institute of Oriental Cultures and Antiquity, issue 9).
- Ye, Tao (1994), *Zhongguo jinju xisu* [Traditions of Peking Chinese opera], Shaanxi renmin chubanshe, Xian, China, 249 p.

Информация об авторе

Ольга М. Мазо, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, г. Москва, Миусская площадь, д. 6;

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; *olga_mazo@list.ru*

Information about the author

Olga M. Mazo, assistant professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia;

Higher School of Economics – National Research University, Moscow, Russia, bld. 20, Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russia; *olga_mazo@list.ru*

Волосатая дева: беглянка и богиня

Аглая Б. Старостина

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
abstarostina@gmail.com*

Аннотация. В статье рассмотрена эволюция преданий о Волосатой деве (Мао-нуй) начиная с XII в. до наших дней в письменной и устной традиции Китая, в том числе на материале стихов, новелл и записей собирателей эпох Сун – Цин, а также воспоминаний о Хэбэе 1920–1940 гг. и современных сборников сказок и преданий. Внимание уделено и досунской истории образа. Выдвинуто предположение о заимствованной природе этого мифологического персонажа. Привлечены данные полевых исследований 2014–2016 гг.

Мао-нуй живет в лесистых горах и настроена доброжелательно по отношению к людям. Рассказы о ней можно подразделить на две группы: в первой она сверхъестественное существо, для которого нет возврата к человеческому существованию, во второй она превращается в человека, покидает лиминальную зону и обречена на смерть. В. Эберхард и Ли Цзяньго составили сюжетные схемы, близкие к инварианту сюжета о Мао-нуй. Вместе с тем есть небольшая группа историй, где Мао-нуй выступает в качестве волшебного помощника, не отвечающих ни этим схемам в целом, ни их части.

В статье описаны представления о Мао-нуй как о богине. Прослежена связь сюжетов о Волосатой деве с даосской агиографией (начиная с «Ле сянь чжуань»). Приведены данные о восприятии этих сюжетов в изобразительном искусстве.

Даны доказательства непосредственного происхождения сюжета китайской революционной оперы «Седая девушка» от древнего фольклорного сюжета, а также описано, каким образом повлияло появление «революционной пьесы» на бытование рассказов о Беловолосой фее. Предпринята попытка определить способы влияния сюжетов о Мао-нуй на сюжеты о волосатых людях, в том числе – о строителях Великой стены. Указано, что для записанных в последние десятилетия рассказов о Волосатой деве характерна близость к письменным источникам и привязка к горам Хуашань.

Ключевые слова: Волосатая дева, китайская мифология, даосская агиография, «Седая девушка»

Для цитирования: Старостина А.Б. Волосатая дева: беглянка и богиня // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 27–55. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-27-55

The Hairy Maiden: runaway and deity

Aglaia B. Starostina

*Institute of Oriental Studies (RAS), Moscow, Russia,
abstarostina@gmail.com*

Abstract. In this paper, the author offers a perspective on the evolution of the Hairy Maiden (Mao-nü) legends in written and oral Chinese tradition, from the twelfth century to the present day, on material of poems, short stories and records of the collectors of the Song – Qing eras, as well as memories of Hebei from the 1920s – 1940s and modern collections of fairy tales and legends. Attention is also paid to the pre-Song history of the character. The author suggested that it could be considered a borrowing. Field research data from 2014–2016 were used in the research.

Mao-nü lives in wooded mountains, she is benevolent towards people. Stories about her can be divided into two distinctive groups. In the first group, she is a supernatural being for whom there is no return to human existence. In the second group, she returns to human existence, leaves the liminal zone and is doomed to die. W. Eberhard and Li Jianguo constructed the schemes close to the invariant of the Mao-nü plot. However, there are a few stories that do not correspond to those schemes as a whole, or their parts, in which the Hairy Maiden acts as a magical assistant.

The paper describes the concept of Mao-nü as a deity and traces the connection of the Mao-nü stories to the Daoist hagiography (from “Lie xian zhuan” and on). The author also provides data on the perception of Mao-nü in the visual arts.

The paper elaborates on the evidences that prove the direct descentance of the plot of the revolutionary opera “The White-Haired Girl” from ancient folklore. It describes further how the “revolutionary play” influenced the circulation of stories concerning the White-Haired fairy. An attempt is made to determine the ways in which the stories about the Hairy Maiden are connected to the stories about the “wild hairy people”, including the builders of the Great Wall. The author notes that for contemporary stories about Mao-nü, the proximity to written sources and links to the Huashan mountains are characteristic.

Keywords: Hairy Maiden, Chinese mythology, Daoist hagiography, “The White-Haired Girl”

For citation: Starostina, A.B. (2020), “The Hairy Maiden: runaway and deity”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 27–55, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-27-55

Лесистые горы занимают немалую часть территории Китая. Бежать в горы – привычный выход во время смут, гонений и эпидемий. Здесь жили многочисленные отшельники, прятались дезертиры и несостоятельные должники, беглые слуги и наложницы. Иные довольствовались шалашами, кто-то выдалбливал себе пещеру, особенно если это происходило в местах, где много песчаника и известняка. Кроме того, горы были пристанищем многочисленных разбойников. Время от времени там по разным причинам устраивались кочевые племена, как в пещерах Гуяцзюй под Пекином. Даосы и сейчас считают, что в горах – в подгорных пещерах – обитают «земные бессмертные».

Знаки человеческого присутствия в безлюдных горах порождают слухи об оборотнях или привидениях. Так, в декабре 2011 г. полиция и волонтеры потратили почти сутки, разыскивая на горе Фэнхуан «призрака», который перепугал жителей некоей деревни под г. Ухань. В заброшенной кумирне ночами виднелся свет, а иногда слышалось неземное пение, и это вызвало панику среди местных крестьян (причиной переполоха оказался иногородний студент – практикант одной из уханьских контор, который не сошелся с коллективом и стыдился вернуться домой ни с чем)¹.

Горы воспринимались и продолжают восприниматься как пограничное пространство, где можно нечувствительно перейти из мира повседневности в страну чудес.

1. «Седая девушка» и рассказы о Беловолосой фее (1930–1940-е гг.)

В горной пещере провела два года героиня китайской революционной оперы «Седая девушка» («Бай мао нью»; впервые поставлена на сцене в 1945 г.). Впоследствии появились и одноименные

¹ Ухань Фэнхуан шань е бань чуань гэшэн; сань бай миньцзин миньгун «чжо гуй» [На горе Фэнхуан под г. Ухань в полночь раздаются звуки песен; триста милиционеров и рабочих «ловят призрака»] [Электронный ресурс] // Чутянь души бао, 19.12.2011. URL: <https://news.qq.com/a/20111219/000883.htm> (дата обращения 1 окт. 2019).

балет и фильм. Либретто и сценарии кое в чем отличаются друг от друга, хотя и построены на общем сюжете.

События разворачиваются в 1935 г. Крестьянка Си-эр, дочь и невеста, отдана в дом помещика за долги. Ее отец гибнет, сама она бежит в горы от безжалостных хозяев и ведет там практически первобытную жизнь. Став охотницей, она разнообразит рацион, похищая скудные жертвования из кумирни Матушки (Найнай – букв. *Бабушка* или *Госпожа*; так называют многих богинь в народных культах). Постепенно волосы на голове Си-эр становятся белыми (предположительно от недостатка соли и солнечного света). Суеверные крестьяне, которые замечают ее в потемках у кумирни, зовут ее Беловолосой феей (сяньгу – букв. «бессмертная тетушка»). Отряд Восьмой армии, с которым вернулся жених Си-эр, обнаруживает девушку; она разоблачает жестокого помещика и возвращается к мирной жизни. Волосы Си-эр при этом снова становятся черными.

Одинокие женщины, действительно, нередко бежали от притеснений помещиков или жестоких родственников и скрывались в горных пещерах. Чаще всего в связи с «Седой девушкой» вспоминают Ло Чансю (1923–2002), которую иногда даже называют прототипом главной героини. Ло Чансю родом из окрестностей сычуаньского Ибиня в конце 1930-х была обвинена в краже риса; жестоко избитая, она бежала в горы, где прожила в одиночестве семнадцать лет. Ее судьбе посвящена пьеса «Седая девушка из Ибиня»². Но источник истории Си-эр, Седой девушки, – фольклорный.

Сложно определить, когда впервые был зафиксирован рассказ о Беловолосой фее (Бай мао сяньгу). Поскольку Седая девушка стала одним из наиболее ярких образов в революционном искусстве Китая, современные литературоведы, киноведы, музыковеды и просто журналисты регулярно обращаются к ее истории. Интервьюируя людей, так или иначе причастных к появлению оперы, балета и фильма, они выяснили следующее. В 1930–1940 гг. в районе Хэбэй–Шаньси заговорили о Беловолосой фее. В некоторых местах ей даже приносили жертвы. По свидетельству одного из сценаристов фильма «Седая девушка», Ян Жуньшэня (род. в 1923 г.), уроженца уезда Пиншань в провинции Хэбэй, неподалеку от г. Баодина, в детстве он слышал о Беловолосой фее, впрочем,

² Ибинь бай мао ньюй дэ чуаньй жэньшэнь [Легендарная жизнь Седой девушки из Ибиня] [Электронный ресурс] // Ибинь ваньбао. 14.05.2018. URL: <http://epaper.ybwb.cn/content/2018-05/14/045737.html> (дата обращения 1 окт. 2019).

подробностей он не сообщал³. Кроме того, партийный деятель Ли Чэнжуй (1922–2017), уроженец деревни Шулюйцунь уезда Тансянь (Хэбэй), рассказывал, что, когда ему было семь-восемь лет, его односельчане ходили на храмовые праздники в Цинсюйшань (храмовый комплекс, расположенный в том же уезде, примерно в 30 километрах от Шулюйцунь), а возвращаясь, описывали высокие горы, величественные храмы и говорили о том, как сбывались их мольбы; кроме того, они говорили, что на горе живет «Беловолосая фея», которая крадет жертвоприношения из храмов. По словам Ли Чэнжуя, уже после 1937 г. (после начала крупномасштабной японской агрессии в Китае и образования Освобожденного района Шаньси–Хэбэй–Чахар) появилась версия, согласно которой Беловолосая фея – это крестьянская девушка, волосы которой побелели, так как она ела только жертвенную еду в храмах, в которую не кладут соли⁴.

Другая уроженка уезда Тансянь – Тянь Хуа (род. в 1928 г.), киноактриса, исполнившая роль Си-эр в кинофильме «Седая девушка», тоже помнит о том, как в 1942 г. услышала о чудесной Беловолосой фее (здесь, как и у Ли Чэнжуя в первом случае, речь не шла о развернутом повествовании; рассказывали о том, «какая фея таинственная, какая страшная»)⁵.

В начале 1940-х гг. Ли Маньтянь (1914–1990), корреспондент «Цзинь – Ча – Цзи жибао» («Шаньси–Чахар–Хэбэйской ежедневной газеты»), стал собирать версии истории Беловолосой феи, которыми впоследствии воспользовался для написания повести «Беловолосая женщина»; в целом они сводились к тому, что в некоторой горной пещере (назывались разные места на западе Хэбэя и востоке Шаньси) поселилась поросшая белыми волосами бессмертная, которая выходит из укрытия по ночам и похищает еду из местных кумирен. Сначала она была крестьянской девушкой, сбежавшей в горы от злого помещика; без солнечного света и соли ее кожа и волосы побелели, а сама она приобрела сверхъес-

³ Лю Чжэнь, Мэн Юань. Гэцзюй «Бай мао нюй» цзай Яньань дэ даньшэн [Рождение оперы «Седая девушка» в Яньани] // Сяньдай Чжунго. Вып. 6. Пекин, 2005. С. 135, примеч. 2.

⁴ Ли Чэнжуй. Бай мао нюй гэцзюй чуанцзо люши нянь иньци дэ хуэйи хэ ганьсян [Воспоминания и чувства, возникшие у меня в связи с шестидесятилетием оперы «Седая девушка»] [Электронный ресурс] // Хуаньцю шиэ. 2006. Май. URL: <http://old.globalview.cn/ReadNews.asp?NewsID=9767>. (дата обращения 1 окт. 2019).

⁵ Чжан Дун. Боцзи ишу жэньшэн: Тянь Хуа чжуань [Жизнь в борьбе и в искусстве: жизнеописание Тянь Хуа]. Пекин: Чжунго дяньин чубань-шэ, 2006. С. 56.

тественные способности⁶. Повесть была написана в 1942 г. (по другой версии, в 1944 г.), причем автор отнял у героини сверхъестественные способности. Ли Маньтянь передал рукопись Чжоу Яну, одному из ответственных за культурное строительство в Яньани⁷.

Одновременно с Ли Маньтянем этой историей заинтересовался Шао Цзынань (1916–1955), писатель и сотрудник Академии искусств имени Лу Синя в Яньани; он тоже уже имел дело с рассказами о том, как в Беловолосую фею превратилась крестьянская девушка.

Есть и сведения о том, что на основе записанного в хэбэйском уезде Лайшуй предания о Беловолосой фее еще в 1941 г. написал пьесу «Беловолосая богиня» Ло Либинь (1917–2009), заведующий отделом пропаганды в военной администрации Шаньси–Чахар–Хэбэйского района⁸. Пьеса «Седая девушка» стала в Китае классикой, и, возможно, здесь работает принцип Тацита: *prospera omnes sibi vindicant*. Но, как бы то ни было, многочисленные свидетельства о бытовании и быстром распространении истории Беловолосой девы представляются неопровержимыми.

По инициативе Чжоу Яна на основе работы Ли Маньтяня и Шао Цзынаня авторский коллектив Академии искусств во главе с Хэ Цзинчжи и Дин И в 1945 г. создал пьесу «Седая девушка». В интервью, данном в марте 1946 г., Хэ Цзинчжи вспоминает, что версий было очень много, ареал бытования истории расширился, ее стали рассказывать уже и в районе Шэньси–Ганьсу–Нинся. Авторы выбрали одну, ту, где героиня не имела сверхъестественных способностей и в конце концов была спасена солдатами Восьмой армии. Пьеса должна была передать такую мысль: «старый режим превращал людей в бесов, нынешний превращает бесов в людей»⁹.

⁶ *Хуан Жэнькэ*. Лу и жэнь: хунсэ ишуцзямэнь [Сотрудники Академии искусств имени Лу Синя: красивые художники]. Пекин: Чжун гун чжун ян дан сяо чубаньшэ, 2001. С. 138.

⁷ *Ван Вэньюань*. 1942 нянь, Линьчжао жэнь Ли Маньтянь цзуй сянь сечу «Бай мао нуй» гуши [В 1942 г. уроженец Линьчжао Ли Маньтянь самым первым описал историю «Седой девушки»] [Электронный ресурс] // Ланьчжоу чэньбао, 24.10.2015. URL: <http://news.163.com/15/1024/01/B6LFBN0Q00014Q4P.html> (дата обращения 1 окт. 2019).

⁸ «Бай мао нуй» тотай юй Есаньпо миньцзянь гуши «Бай мао сяньгу» [Рождение «Седой девушки» из народной сказки Есяньпо] [Электронный ресурс] // Баодин вань бао. 22.05.2015. URL: http://bd.hebnews.cn/2015-05/22/content_4790281_2.htm (дата обращения 1 окт. 2019).

⁹ Хэ Цзинчжи. Цзай Яньань шан янь дэ Бай мао нуй ши жухэ чуан цзо дэ [Как создавалась «Седая девушка», которую играли в Яньани]

В данном случае машина пропаганды сработала отлично: художественный вкус авторов и социальная актуальность темы позволили преобразовать мифологический рассказ, выхолостив из него собственно сверхъестественное содержание. Популярность мифологического рассказа обеспечила внимание зрителя к пьесе. Мистический колорит, любимый китайским традиционным театром, сохранился за счет изображения суеверного ужаса крестьян и помещика перед Беловолосой феей. Одновременно сам мифологический рассказ стал терять краски, проигрывая профессиональному массовому искусству. В наши дни в ответ на вопросы собиравших о Беловолосой деве хэбэйские крестьяне интересуются: «Вы о фильме?»

2. Происхождение сюжета и его инвариант

В большинстве случаев, обращаясь к истокам «Седой девушки», китайские исследователи не идут дальше середины 1930-х гг. Но еще в сборнике народных сказок Линь Лань (общий псевдоним Ли Сяофэна, Цай Шулю и Чжао Цзиншэня¹⁰), вышедшем в Шанхае в 1931 г., есть история, очевидно связанная с упомянутыми выше мифологическими рассказами о Беловолосой фее. Она называется «Волосатая дева на зеленой сосне» («Цинсун шан дэ мао нью»). В ней странное существо, покрытое белой шерстью, поедает иглы на священной сосне. Буддийский монах советует местным жителям поставить неподалеку стол, уставленный яствами. Существо удастся приманить к людям, поймать и расспросить, и оно оказывается девочкой, которую взяли в крестьянскую семью как будущую невестку, а на самом деле – работницу. Сбежав от свекрови, чтобы спастись от наказания, девочка несколько месяцев ела в горных лесах сосновые иглы, потому что не могла найти никаких плодов. После этого она обросла белой шерстью и смогла высоко прыгать и перелетать с дерева на дерево¹¹.

При ближайшем рассмотрении история Волосатой девы (Мао-нью) оказывается гораздо более старой. Она восходит ко временам династии Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.). Первое упоминание

[Электронный ресурс] // Пэнбай синьвэнь, 06.12.2015. URL: https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1405503 (дата обращения 1 окт. 2019).

¹⁰ Чэ Силунь. «Линь Лань» юй Чжао Цзиншэнь [«Линь Лань» и Чжоу Цзиншэнь] // Синь вэньсюэ ши ляо. 2002. Вып. 94 (1). С. 36.

¹¹ *Линь Лань*. Хуань синь хоу [После смены сердца]. Шанхай: Бэйсинь шуцзюй, 1931. С. 78–82.

о Волосатой деде восходит к «Жизнеописаниям знаменитых бессмертных» («Ле сянь чжуань»), авторство которых иногда приписывают Лю Сяню (I в. до н. э.). В «Ле сянь чжуань» рассказывается о том, как некая придворная дама в конце правления дома Цинь, спасаясь от смуты, сбежала из дворца в горы с цитрой на спине, научилась есть сосновые иглы, обросла шерстью и научилась летать. Впоследствии этот сюжет пересказывается и переосмысливается в трактате Гэ Хуна «Баопу-цзы» (IV в.), где деву насильно возвращают к обычной жизни, и воспроизводится с небольшими изменениями в распространенных в этот период «рассказах об удивительном». В период от VI до VIII в. упоминаний о Волосатой деде пока не обнаружено. Затем интерес к сюжету возрождается. Предположительно это было связано с новыми межкультурными контактами. С VIII в. появляются записи устных рассказов о женщинах, бежавших в горы и покрывшихся шерстью, а также стихи, посвященные Мао-нью как даосской бессмертной.

Приблизительно до конца правления дома Тан (т. е. до X в.) большая часть упоминаний о Волосатой деде была связана с местами в нынешней провинции Шэньси, чаще всего – с горами Хуашань (или – иногда – с Чжуннаньшань). Затем ареал распространения сюжета резко расширяется. Есть упоминания о Мао-нью или о топонимах, отражающих представления о ее присутствии, на территории нынешних провинций Сычуань и Хунань, Цзянси и Гуандун [Ли 2004, с. 121–122]. В XX в. ситуация снова меняется (см. раздел 6).

Об истории Мао-нью от ее появления в китайской литературе и до XII в. уже рассказывалось в статье, опубликованной в 2017 г. в журнале «Живая старина» [Старостина 2017, с. 21–23], поэтому здесь этот период будет освещен очень кратко.

Ее выделяет в отдельный тип (№ 130, «Волосатая девушка») Вольфрам Эберхард в «Типах китайских сказок» [Eberhard 1937, ss. 189–190]:

1. Девушка бежит, чтобы спастись от жестокого обращения.
2. Она живет в лесу, питаясь сосновыми иглами, в результате чего все ее тело покрывается волосами.
3. Благодаря этому она получает возможность летать.
4. Она позволяет уговорить себя поесть человеческой еды, больше не может летать и теряет волосы.

Несколько по-другому этот сюжет выглядит у Ли Цзяньго:

1. Героиня бежит от какой-то беды в горы (или брошена в горах).
2. Встречается с даосом, который учит ее, как надо себя вести.
3. Питается плодами деревьев и пьет родниковую воду.
4. Обрастает волосами и начинает летать (или двигаться быстро, как бы в полете).

5. Возвращается к людям и снова ест злаки (или соединяется с обычным человеком).
6. Старее и умирает (или теряет сверхъестественные способности) [Ли 2004, с. 127].

Схему Ли Цзяньго можно рассматривать как усовершенствование эберхардовской, хотя она составлена исключительно на основе древних и средневековых письменных источников, а В. Эберхард опирался и на «Ле сянь чжуань» с «Баопу-цзы», и на уже упомянутую выше сказку из сборника Линь Лань, а также на «Описание священных гор Хуашань» (1831) и устный рассказ, записанный им лично в 1935 г. [Eberhard 1937, s. 189] (кроме того, он использовал этиологическое предание из «Очерка обычаев Китая» Ху Пуаня (1878–1947)¹², о котором будет сказано в разделе 4).

Ханьские бессмертные нередко выглядели шерстистыми или покрытыми перьями. Ван Чун (I в. н. э.) в «Весах суждений» (VII, 8) сообщает, что бессмертных изображали именно так: «Бессмертные люди на картинках таковы видом: тело покрыто шерстью, из плеч растут крылья». В подавляющем большинстве случаев, однако, это мужчины. Волосатая дева – единственное исключение (Ли Цзяньго говорит, что это утверждение верно не только для ханьских бессмертных, но и для всей китайской традиции описания бессмертных дам [Ли 2004, с. 122]). Мы предполагаем, что изначально сюжет о волшебной фрейлине-беглянке возник на основе фольклорных представлений о волосатой женщине. Так, тюркские народы знают существо под названием албасты, волосатую женщину с длинными грудями; подобные персонажи известны на большей части пространства Евразии [Басилов 1994].

В ханьские времена Волосатая дева приходит в даосскую агиографическую литературу и остается в ней навсегда. Волшебная сила албасты, как и сила Мао-ной, заключается в ее волосах (архаический мотив); Мао-ной, теряя волосы, утрачивает и сверхъестественные способности.

Возможно, что возникновение предания о Волосатой деве связано с верованиями сюнну, с которыми контактировали китайцы в эпоху Хань. О мифологии сюнну известно мало, так что доказать это предположение в настоящее время невозможно. Тем не менее никаких сведений об аналогичном персонаже в китайских доханьских письменных источниках не сохранилось.

Мао-ной – это единственная покрытая волосами женщина среди божеств и бессмертных того времени. Как и албасты, она живет в безлюдных лесистых местах и иногда показывается людям,

¹² *Ху Пуань*. Чжунхуа фэнсу чжи [Очерк обычаев Китая]. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1988. Т. 2, ч. 5. С. 61.

всегда – мужчинам. Как и у албасты, ее волшебная сила связана с волосами. В дальнейшем Мао-нуй, подобно албасты, приобретает функции волшебного помощника. Но если персонаж и некоторые мотивы, связанные с ним, могли быть заимствованы, то сюжет, в рамках которого он действует, кажется самобытным. Образ волосатой богини – хозяйки леса – соединяется с образом женщины, которая бежала в горы во время гражданской войны и не только выжила, но и обрела долголетие и волшебную силу. И с китайским даосизмом связан важнейший элемент сюжета – изменение облика и возможностей, обусловленные поеданием определенной пищи, которая не подвергалась кулинарной обработке.

В рассказах, носящих агиографический характер, пункт 4 из схемы Эберхарда и пункты 5 и 6 из схемы Ли Цзяньго отсутствуют. Если правильно предположение о происхождении Мао-нуй из мифологии сюнну, то сюжет о возвращении в мир людей вторичен и представляет собой рационализацию изначального предания. Ли Цзяньго тоже считает более ранним вариант, который не включал возвращение к людям (он приводит для него альтернативную схему из пяти пунктов, где четыре совпадают с предыдущим вариантом, а пятый – «становится бессмертной») [Ли 2004, с. 124]. Впервые сюжет с возвращением в мир людей встречается в «Баопу-цзы», где героиня быстро старится и умирает.

Таким образом, рассказы о Волосатой деве можно подразделить на две группы: в первой она сверхъестественное существо, для которого нет возврата к человеческому существованию, во второй она превращается в человека, покидает лиминальную зону и обречена на смерть. На похожие две группы делятся и рассказы о Беловолосой фее в 1930–1940-х гг.: ряд информантов сообщал о том, что в горах живет могущественная заросшая волосами богиня, которая требует жертвоприношений или похищает чужие; рассказы этой разновидности практически бессюжетны. Вторая группа представляет собой сюжетные рассказы, в общем соответствующие схемам Эберхарда и Ли Цзяньго; при этом во многих случаях из них выхолено фантастическое содержание.

3. Волосатая дева как божество

В качестве фантастического существа, находящегося не в том плане бытия, что обыкновенные люди, Мао-нуй предстает не только в даосской агиографии, но и в танской новелле («Старцы Тао и Инь») и в серии сунских рассказов о том, как она покровительствовала министру Цай Цзину. Кроме того, авторы посвященных Мао-нуй стихов тоже рассматривают ее как божество.

Существует ряд упоминаний Волосатой девы как божества в географических описаниях, стихах и пьесах эпох Сун (X–XIII вв.) – Юань (XIII–XIV вв.), при этом в тех случаях, когда не идет речь о горе Хуашань, выражение «Мао-ной» служит чем-то вроде родового имени. Так, в 1-м цзюане сборника «Нань юэ цзун шэн цзи» (XII в.), посвященном описанию даосских и буддийских храмов на священных южных горах Хэншань, упоминается подобная волосатая женщина: «Некогда здесь жила дева с волосами до пояса; и на теле у нее росла зеленая шерсть в вершок с лишним. Кто-то встретил ее однажды и спросил, кто она. Та отвечала: “Добрая”. Ее и прозвали “Доброй девой”. Еще ее видели на пике Шихэн. Она дружила с даосом Ли Сячжоу¹³ и встречалась с ним за цинем и пашками».

В пьесе Ли Хаогу «Студент Чжан кипятит море» (конец XIII в. – 1-я половина XIV в.) Волосатая дева выступает как волшебный помощник и дарит герою серебряный котел, монету и железную поварешку. Здесь впервые она получает наименование «сянь гу» – «бессмертной тетушки», «феи». В пьесе Мао-ной одета как даосская монахиня и излагает собственную биографию, следуя «Ле сянь чжуань»¹⁴. Внешность Мао-ной не описана; неудивительно, что в других версиях этого сюжета ее место занимает безымянная фея или, например, служанка морской царевны (см. дунганскую сказку «Чжон Юй кипятит море»¹⁵). О Ли Хаогу известно мало, но часть источников сообщает, что он родом из Баодина, т. е. именно из тех мест, где через несколько столетий приобретут такую популярность истории о Беловолосой фее. Впрочем, это может быть совпадением.

Во 2-м цзюане свода «Продолжение Всеобщего зеркала бывших в истории праведников и бессмертных, воплотивших Путь» («Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи»), появившемся тоже в XIII–XIV вв., под рубрикой «Мао-ной» не только повторены сведения из «Ле сянь чжуань» и «Баопу-цзы» (хотя в пересказе версии Гэ Хуна опущен финал), но и сообщается о культе *двух*

¹³ Полулегендарный даосский отшельник, живший около VIII в. и предположительно бывавший при дворе танского Сюань-цзуна.

¹⁴ Ли Хаогу. Шамэнь дао Чжан шэн чжу хай [На острове Шамэнь студент Чжан кипятит море] // Цюань Юань цюй. Т. 5. Шицзячжуан: Хэбэй цзюяой чубаньшэ, 1998. С. 2914; The Columbia Anthology of Yuan Drama / Ed. by C.T. Hsia et al. New York: Columbia University Press, 2014. 496 p. См. также: [Сорокин 1979, с. 252].

¹⁵ Дунганские народные сказки и предания / Сост. М. Хасанова и И. Юсупова; запись текстов и перевод с дунган. Б.Л. Рифтина и др. М.: Наука, 1977. С. 52–54.

Волосатых дев, существовавшим в горах Уишань (впрочем, составитель оговаривается, что Волосатыми их прозвали условно, из-за того, что в месте их обитания растет листоколосьник съедобный, известный под названием «волосатый бамбук»).

Характерно стихотворение юаньской поэтессы Чжэн Юньдуань (1327–1356): «Буду и я, как она, // Вырвусь из сети мирской, // В волнах волос, дум полна. // Друг мой, уйдешь ли со мной?» – «Юань ши сюань», ч. 1, цз. 68. Цянь Вэйшань, младший современник Чжэн Юньдуань, дает более подробное описание внешности Мао-нью: «Из листьев дуба платье шьет, а кудри зелены чудесно. Наряда фрейлины уж нет, она по-прежнему прелестна. Цари, спросите: в чем бессмертия секрет? В кунжуте и грибах древесных» [Ян 2016, с. 47].

В эпохи Тан и особенно Сун изображение Мао-нью в естественной среде обитания (в горах, среди сосен, журавлей и обезьян) становится одной из излюбленных тем живописцев [Ян 2016, с. 41–50]. Впрочем, шерсти на теле у нее обычно не видно; чаще это босая миловидная молодая женщина с пышными густыми волосами (в руках она могла держать, например, веер, корзину, цинь или лекарственные травы). Посвященные ей стихи, дошедшие до наших дней, были созданы именно как надписи к таким картинам. При этом на танских картинах зачастую рисовали *двух* дев¹⁶; продолжилась эта тенденция и при Сун. На картине Ли Гунлиня (1049–1106), которая сейчас хранится в тайбэйском музее Гугун, изображены две Волосатые девы: одна едет верхом на олене, другая летит по воздуху со связкой трав на спине (см. репродукцию и пояснение к ней на сайте музея – URL: <http://www.npm.gov.tw/exh98/form9810/ch02.html>). При династиях Мин и Цин художники или ремесленники продолжают обращаться к этой тематике. Ли Цзяньго отмечает, что художники рисуют не волосатое существо, странное и непохожее на людей, какой Мао-нью представлялась изначально, а, скорее, кого-то вроде украшенной листьями кокетливой «горной демоницы» (*шань гуй*) из «Чуских строф» («Чу цы») [Ли 2004, с. 121].

В иллюстрациях к агиографическим сводам Мао-нью есть как минимум одно ее изображение вместе с другим бессмертным – «Древним мужем» из новеллы Пэй Сина «Старцы Тао и Инь». Древний муж, скорее всего, изначально был авторским вымыслом. В устных рассказах, зафиксированных в сунской прозе, Мао-нью иногда сопровождал даосский отшельник. Выше уже говорилось

¹⁶ Ван Кэюй. Шань ху ван хуа лу [Коралловая сеть: записи о картинах]. Т. 24. Тайбэй, 1983.

о предполагаемой дружбе одной из Волосатых дев с даосом Ли Сячжоу (а может быть, о ее покровительстве ему). Чаше спутником Мао-ной называют Чэнь Туаня (Чэнь Си, X в.; возможно, умер в 989 г.), «Сонного бессмертного» – знаменитого даоса, который в течение нескольких десятилетий был отшельником на горе Хуашань. Остались и стихи, приписываемые Чэнь Туаню, в которых говорится о встречах с Волосатой девой.

С Чэнь Туанем связана единственная известная история о похищении человека Волосатой девой. Она относится уже к XVII в. В разных жизнеописаниях Чэнь Туаня встречается упоминание о том, что отшельнику с детства покровительствовала некая бессмертная или фея: когда ему было четыре года, он не умел разговаривать, и тогда на берегу реки его взяла на руки «женщина в синем» и накормила молоком из груди (47-й цзюань «Лиши чжэнь сянь ти дао тун цзянь» «Всеобщее зеркало бывших в истории праведников и бессмертных, воплотивших Путь» 296 т. «Дао цзана»; в «Тайхуа Си чжи» Чжан Лу – 1314?, 160 т. «Дао цзана» пояснено, что то было звездное божество) [Kohn 2001]. После этого мальчик не только заговорил, но и сделался необыкновенно умен. Поскольку Чэнь Туань был родом из Бочжоу (в нынешней провинции Аньхуэй), судя по всему, с богиней он должен был встретиться именно там. Этот рассказ повторен и в 257-м цзюане «Истории династии Сун» («Сун ши», 1343). Чудесное молоко албасты, которое достается шаманам и охотникам, – известный мотив [Басилов 1994, с. 71; Бутанаев 2005, с. 32], и здесь мы, скорее всего, снова имеем дело с заимствованием.

Позже, в 14-м цзюане «Гу цзинь сяшо» («Повестях о древнем и современном», 1620-е) Фэн Мэнлуна, бессмертная в синем прямо отождествляется с Волосатой девой. Чэнь Туаню «было уже лет пять-шесть, но он еще не умел говорить. Все называли его Немым мальчишкой. Однажды он играл у воды и встретил женщину, одетую в синее. Она назвалась Мао-ной и унесла Чэнь Туаня в горы. Там она поила его нефритовым нектаром. Он научился разговаривать и ощутил, как открылись и просветлели отверстия в его сердце». Фея подарила ему книгу и пророческие стихи. Кроме того, впоследствии она снилась ему и учила разным даосским алхимическим искусствам.

В 1-м цзюане «Описания священных гор Хуашань» (1831) к подробностям, известным о Мао-ной из «Ле сянь чжуань», добавляется информация о том, что «пояны из пещеры время от времени раздаются звуки циня» (с. 135). Здесь же на с. 139 упоминается о том, что Мао-ной поклонялась Большой Медведице: «Поляна Северного Ковша – это место, где Мао-ной поклонялась Северному Ковшу и обрела бессмертие».

В 3-м цзюане «Описания уезда Линьгао» («Линьгао чжи», 1892) появляется нетипичное описание Волосатой девы, которая определена как *шаньсяо* («горный оборотень»): «Здесь водится Волосатая дева, из горных оборотней; голая, с длинными грудями. Имеет обыкновение заходить в дома среди бела дня. В начале Мин ее видели постоянно, а теперь она встречается редко. Ей часто пугают маленьких детей. В наши дни во время праздника Середины лета срезают ивовые ветки и делают ее изображение, говорят, чтобы защититься от нее» (цит. по [Цзэн 1990, с. 49]). Уезд Линьгао расположен на острове Хайнань, где значительную часть населения составляют представители народов ли и мяо, и здесь мы имеем дело, видимо, с неханьским по происхождению персонажем, родственным так называемым «диким бабам» (*e po*) из Гуанси и области Жинань (центральный Вьетнам), желтоволосым обнаженным охотницам за мужчинами¹⁷. Дикие бабы значительно ближе к известному сегодня образу албасты, но с ними китайцы знакомятся через несколько столетий после Волосатой девы.

Сюжеты, где Мао-нью по онтологическому статусу отлична от людей, делятся на связанные с достижением ею бессмертия («Жизнеописания знаменитых бессмертных», «Старцы Тао и Инь») и на те, где она выступает в качестве волшебного помощника (рассказы о Цай Цзине, предания о Ли Сячжоу и Чэнь Туане, пьеса Ли Хаогу). Для последней группы мы предполагаем влияние на мифологические представления китайцев преданий об албасте как волшебном помощнике знающего человека [Басилов 1994, с. 56–66; Сухарева 1975, с. 31].

Стихи, посвященные Мао-нью – божеству, по большей части бессюжетны, они описывают ее облик и повседневные занятия.

4. Печальное возвращение Волосатой девы

В сюжетах второго вида (Ли Цзяньго называет его «моделью Чжуннаньшань», по месту действия рассказа из «Баопу-цзы») состояние героини обратимо, она возвращается к людям, сменив диету, выйдя замуж или будучи обесчещенной. В таких рассказах речь не идет о даосской бессмертной – героине «Ле сянь чжуань». У героинь по большей части есть собственные имена, место действия варьируется. История о Седой девушке берет начало именно из нарративов, принадлежащих к этому сюжетному типу.

¹⁷ Чжан Хуа. Бо у чжи [Описание множества вещей]. Тайбэй: Унань тушу чубань гуфэнь юсянь гунсы, 1997. С. 65.

Среди танских рассказов, принадлежащих к этой группе, выделяются «Юй-нуй» из «Собрания записок о странном» Сюэ Юнжо и «Кормилица Сяо» из «Приватной истории» Лу Чжао (обе книги написаны в IX в.)¹⁸. В первом случае служанку средних лет, опасно заболевшую, оставили умирать в горах Хуашань, но добрый даос научил ее питаться волшебным лотосом. Постепенно она не только выздоровела, но и сделалась прекрасной лицом, обросла зеленой шерстью и начала летать. Ей уже было больше сотни лет, когда ее поймал и обесчестил какой-то студент. На следующий день она превратилась в дряхлую старуху, а через месяц умерла. Во втором случае маленькая девочка, оставленная в горах Чжуннаньшань родителями, которые бежали от мятежа Ань Лушаня, была вынуждена питаться семенами кипарисов, обросла зеленой шерстью, научилась летать и общалась с бессмертными; родители, вернувшись, убедили ее поесть человеческой пищи. После этого она стала обычной женщиной, вышла замуж и зажила в нужде.

В сунской сюжетной прозе встречаются разные модификации сюжета о Мао-нуй как жертве. Можно, в частности, вспомнить историю, озаглавленную «[Что будет, если] питаться купеной», из «Записей об изучении духов» Сюй Сюаня (X в.; ТПГЦ, цзюань 414): в ней героиня убегает в горы (место действия – Линьчуань в Цзянси) от жестокого хозяина, питается купеной, начинает летать, а потом поддается соблазну и возвращается к людям, где сразу попадает к своему же господину; через несколько лет она умирает. Но при всем при этом она не обрастала шерстью. Другой пример измененного сюжета – развернутый рассказ о «Диком человеке из Хуанчжоу» в 19-м цзюане 4-й части сборника «И цзянь чжи» («Повествования И-цзяня»), составленном Хун Маем (XII в.). Здесь герой рассказа – мужчина. Место действия – гора Тайбэй, расположенная в границах уезда Мачэн в округе Хуанчжоу (на территории нынешнего Хубэя). Некий господин Хуан обнаруживает, что фрукты и орехи с его участка кто-то крадет. Он подкарауливает вора и узнает, что это покрытый шерстью человек, передвигающийся очень быстро. Его удается поймать в силки. Сначала пойманный, сильный и ловкий, как обезьяна, молчит и начинает разговаривать только через несколько дней, в течение которых ест обычную пищу. Оказывается, что это сорокалетний крестьянин, семья которого погибла в 1126-м или 1127 г., когда чжурчжэни напали на столицу Северной Сун. Ему удалось

¹⁸ Оба рассказа цитирую по своду «Обширные записи годов Тайпин» («Тайпин гуан цзи», далее ТПГЦ). Они помещены в раздел «Бессмертные дамы», «Юй-нуй» в 63-й цзюань, а «Кормилица Сяо» – в 65-й.

спастись в горах, где он питался ягодами и листьями деревьев и пил воду из источников, а затем оброс шерстью. Хуан кормит его и принуждает жениться. Со временем шерсть с дикого человека спадает, и он теряет легкость движений. Окружающие советуют Хуану отпустить его в горы, ведь, возможно, тогда он сможет стать бессмертным, отказавшись от плотских удовольствий и людской пищи. Но Хуан не соглашается.

К тому же типу принадлежат несколько более поздних историй. Заметное отличие их от перечисленных выше заключается в том, что в них отсутствует первоначальное неблагополучие героини. Ее возвращение к людям тем не менее, даже если оно и не связано с какими-то лишениями, в большинстве случаев рассматривается как несчастье.

В начале XVII в. Ван Тунгуй в 4-м цзюане сборника «Пересказ слышанного» («Эр тань») рассказывает о том, как у одного чиновника, когда он с семьей путешествовал в горах, дочь выпала из паланкина в пропасть. Родители решили, что девушка погибла, и в горе отправились дальше. Когда у чиновника вышел срок службы и он ехал через то же место восвояси, то решил совершить поминальный ритуал призывания души. Местные рассказали ему, что последнее время здесь часто летает бессмертная дева. Она прилетела и в этот раз и оказалась его дочерью. Родители обняли девушку, но она утверждала, что ей и так очень хорошо, и не хотела возвращаться. Они удержали ее насильно. Впоследствии дочь рассказала, что упала на уступ скалы и так спаслась; она питалась семенами деревьев и постепенно научилась летать. Начав есть людскую пищу, она постепенно утратила телесную легкость и стала жить как раньше. (Заметим, что шерстью она тоже не обрастала.) Этот рассказ практически дословно воспроизведен в 49-м цзюане «Сборника твердой тыквы» («Цзянь ху цзи») раннецинского автора Чу Жэньхо (ум. 1682), причем сообщается, что события эти произошли в годы правления под девизом Цзяцзин (1522–1566)¹⁹.

Еще одна версия той же истории встречается в 23-м цзюане книги Ван Шичжэня (ум. 1711) «Повседневные записи» («Цзюй и лу»); время действия он указывает как конец Мин, действие происходит в Юньнани (это единственный из трех авторов, кто сообщает о месте действия). В целом подробности совпадают; во всех вариантах девочка прилетает после призывания ее души. В данном случае она рассказывает, что питалась

¹⁹ По другой нумерации, в 5-м цзюане «Цзянь ху гуан цзи». Чу Жэньхо ссылается на книгу «Чжоань цза цзу» («Пёстрые заметки из скромной хижины»), иначе неизвестную.

какой-то ароматной травкой. Кроме того, шерстью она все-таки обрастает²⁰. Главное отличие от двух упомянутых выше версий заключается в том, что девочка в финале улетает от родителей («сказала: здесь очень весело, я по дому не скучаю; и улетела»). Таким образом, рассказ Ван Шичжэня следует отнести к группе сюжетов, в которых Мао-ньюй остается богиней. На этом примере видно, что грань между двумя группами может быть весьма зыбкой.

В 9-м цзюане «Новых записей Юй Чу» («Юй Чу синь чжи») Чжан Чао (1650–1707) поместил «Жизнеописание Волосатой девы» («Мао ньюй чжуань»)²¹, написанное Чэнь Дином (род. 1650); надо учесть, что «Жизнеописание...» может быть авторской фантазией на тему вышеприведенной истории. В «Мао ньюй чжуань» сообщается, что «Волосатая дева – это жена студента Жэнь Шихуна из уезда Сунсянь в Хэнани». Бездетные супруги отправляются помолиться о потомстве в монастырь. Испуганная тигром, героиня упала в пропасть, и муж счел ее умершей. Через три года «местный житель Чжан И, некогда служивший в семье Жэня, отправился в горы за дровами. Вдруг он услышал, как кто-то из густых бамбуковых зарослей приятным голосом зовет его по имени. Он в изумлении обернулся и увидел волосатую женщину, заросшую по всему телу желтой шерстью в шесть-семь вершков длиной». Она объяснила, что, падая, ухватилась за лиану и осталась невредимой; ела ягоды бирючины и через три месяца обросла шерстью, а через полгода тело ее стало «легким, как листок». Узнав, что муж горюет о ней, женщина сказала, что, «летая вместе с луанями²² и журавлями», не хотела бы возвращаться обратно в клетку. Жэнь поспешил в горы, чтобы найти жену, и в конце концов уговорил вернуться домой. Сначала у нее болел живот от человеческой еды, но постепенно это прошло. Через полмесяца шерсть облетела, и она стала такой же красавицей, что и раньше, родила нескольких детей и умерла только через сорок с лишним лет. Автор замечает, что жена Жэня вполне могла бы

²⁰ В еще одном сборнике Ван Шичжэня есть аллюзия к истории Мао-ньюй: герой «не ел пищи, приготовленной на огне, а питался только камнями. По всему телу у него росла шерсть длиной примерно в вершок. Потом он вернулся домой, так как мать его была стара. Он стал есть приготовленную на огне пищу. И шерсть с него осыпалась... Когда мать умерла, он ушел, куда – неизвестно» («Случайные беседы к северу от пруда» – «Чи бэй оу тань», II, 36).

²¹ Чжан Чао. Юй Чу синь чжи [Новые записи Юй Чу]. [Б. м.], 1844. С. 638–641.

²² Луань – чудесная разноцветная птица, спутница бессмертных.

стать настоящей бессмертной, но, к сожалению, «нить чувства трудно обрезать»²³.

Известна также модификация сюжета о Мао-ньюй, записанная в провинции Фуцзянь. О ней сообщал в «Очерке обычаев Китая» Ху Пуань²⁴; здесь это этиологическое предание, его главный герой – мужчина, дровосек. Оно объясняет, откуда взялся обычай делать сладкие рисовые шарики на зимнее солнцестояние. Герой ушел в горы собирать хворост, оступился и свалился в пропасть; звал на помощь, но места были безлюдные. От голодной смерти дровосек спасся, поедая корни купены. Через десять лет с лишним он оброс шерстью и научился летать; вылетел из ущелья и добрался до дома. Он дичился родных и не отвечал на зов; и вернулся в человеческое состояние, только когда его накормили шариками из рисовой муки.

Здесь тоже отсутствует первоначальное неблагополучие; кроме того, возвращение к людям рассматривается как счастье, поэтому эта разновидность сюжета может рассматриваться как переходная (в типологическом смысле) к рассказам о Беловолосой фее, которые и легли в основу сценария «Седой деушки».

Известно еще несколько вариантов предания о происхождении рисовых шариков, в которых героя, ушедшего далеко в горные леса, привлекает аромат шариков. Все они призваны быть примерами конфуцианской добродетели – сыновней почтительности – и связаны с днем зимнего солнцестояния. Как правило, речь идет о женщине, матери бедного студента. Она уходит в горы (запись 1987 г.²⁵); затворяется в буддийский монастырь в горах из-за обиды на сына (краеведческий пост 2010 г. на форуме²⁶). Но есть и версия, где героиня – обезьяна (уезд Гутянь), нашедшая дом своего сына – человека – по наколотым на ветки деревьев рисовым

²³ Эта последняя повесть пересказана близко к тексту современником Чжан Чао и Чэнь Дина – литератором Чэнь Шангу в сборнике «Цзаньюнь лоу цзашо»; отличие заключается в том, что слова о сожалении в конце текста Чэнь Шангу вкладывает в уста умирающей героини.

²⁴ Ху Пуань. Чжунхуа фэнсу чжи [Очерк обычаев Китая]. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1988. Т. 2, ч. 5. С. 61.

²⁵ Чжунго миньцзянь гуши цзичэн. Фуцзянь цзюань [Собрание китайских народных историй. Фуцзянь]. Пекин, 1998. С. 487–488.

²⁶ Дунчжи цзе юй цо ваньцзы дэ чуаньшо [Праздник зимнего солнцестояния и предание о лепке шариков] [Электронный ресурс] // Байду теба. 24.12.2010. URL: <http://tieba.baidu.com/p/961651091>. (дата обращения 1 окт. 2019).

шарикам (упомянута в заметке о съемках этнографического фильма о празднике зимнего солнцестояния²⁷).

Сюжетные повествования о Беловолосой фее 1930–1940 гг. и их интерпретация драматургами и писателями из Академии искусств имени Лу Синя укладываются в схемы Эберхарда – Ли Цзяньго, но отличаются от большинства приведенных выше примеров оценкой финальной ситуации за счет инверсии статуса героини. Возвращение к людям – безусловное благо (как в предыдущей фуцзяньской истории).

Коммунистические авторы идут дальше: для них человек, живущий вне общества, воспринимается исключительно как демоническое существо («гуй»), представлениям о бессмертных отшельниках или добрых божествах (*шэнь сянь*) в пропагандистской парадигме нет места. Изгнание из общества воспринимается только как несчастье.

Неудивительно, таким образом, что упоминания о древних истоках сюжета «Седой девушки» в научной литературе КНР единичны. И это при том, что Лю Шахэ (псевдоним поэта Юй Сюньтана, род. в 1931) в книге эссе еще в 1995 г. указал, что «Седая девушка» есть трансформация сюжета о Волосатой деве: «Опера *Седая девушка* стала революцией в серии историй Волосатой девы. Революция революцией, а волосы никуда не делись»²⁸. Академические исследователи чаще игнорируют очевидную преемственность, останавливаясь, в лучшем случае, на сказке из сборника Линь Лань. Ученые, занимающиеся историей Мао-нуй в традиционном Китае, тоже не пишут о дальнейшем развитии сюжета. В западной исследовательской литературе в последние годы внимание к этой теме растет: в статье Кан Сяофэй из Университета Джорджа Вашингтона в сборнике “Gendering Chinese Religion” [Kang 2014, p. 139] сделано предположение о связи Мао-нуй из «Ле сянь чжуань» и Седой девушки; в 2014 г. была защищена докторская диссертация М. Боненкампа из Чикагского университета “Turning Ghosts into People”, в которой он упоминает о «Ле сянь чжуань»

²⁷ Цзилу пянь «Цзинь шаньгу дэ дунчжи» жунхо дяньнинцзе юсю сюэшу чжаньин цзян [Документальная лента «Зимнее солнцестояние в горной долине Цзинь» получила на кинофестивале премии как выдающийся научный фильм] [Электронный ресурс] // Чуань чуань люй ю. 22.12.2017. URL: <http://www.cclycs.com/e354264.html> (дата обращения 1 окт. 2019).

²⁸ Слово «белый» («бай») в имени Беловолосой феи, по его мнению, произошло от искажения слова «лазурный» («би»), которым обозначалась окраска шерсти Мао-нуй (*Лю Шахэ*. Нань чуан сяо сяо лу [Записи с улыбкой у южного окна]. Пекин: Цюньчжун чубаньшэ, 1995. С. 225).

как об одном из источников «Седой девушки», обсуждая «революционный фольклоризм» китайских пропагандистов [Bohnenkamp 2014]. В своей магистерской диссертации “Gender, women’s liberation, and the nation-state” Цзя Бо из Ратгерского университета указывает на традиционное происхождение образа Седой девушки и перечисляет ряд рассказов о Мао-ньюй, вошедших в «Тай пин гуан цзи», а также две сунские истории о Цай Цзине [Jia 2015, pp. 23–26].

5. Другие волосатые люди

В древней и средневековой китайской литературе есть ряд произведений, в которых зафиксированы устные рассказы о племенах волосатых людей (*мао жэнь*). В большинстве случаев эти волосатые люди, по-видимому, не связаны с историями о Мао-ньюй, но есть и исключения. Поэтому здесь мы коротко остановимся на таких рассказах.

Едва ли можно согласиться с выводами ляонинских ученых Ван Ли и Мэн Лицзюань, которые считают сюжеты о Волосатой деве ответвлением сюжетов о волосатых людях [Ван, Мэн 2004, с. 6]. Дело в том, что предания о волосатых людях крайне разнородны, большая их часть бессюжетна или почти бессюжетна. Приведем несколько примеров. Существуют упоминания о племени или народе волосатых людей (*мао минь*). Так, в «Каноне чудесных странностей» («Шэнь и цзинь», конец II в. н. э.?) рассказывается о племени волосатых людей-людоедов ростом выше человеческого, с огромными пастями²⁹. В сборнике «Тун ю цзи» (начало IX в.?) сообщается, что в 781 г. в районах, прилегающих к Янцзы, распространились слухи о нашествии волосатых людей-людоедов с юга (из Хунани), которых еще называли «волосатой нечистью» (*мао гуй*)³⁰.

Есть истории о волосатых людях, которые живут где-то в лесу или (в одном случае) в море. Встречи с ними случайны. Такие волосатые люди безвредны, только иногда могут красть у людей, например, кур. В целом они способны на благодарность, хотя разговаривать по-человечески почти никогда не умеют. В «Саде чудес» Лю Цзиншу (V в.) рассказывается о таком случае: «При Восточном У в горах Тяньмэнь... под большим деревом охотники обнаружили хижину, крытую тростником, похожую на место для

²⁹ Цит. по: Тайпин юйланы (Императорское обозрение годов Тайпин), цз. 373: 18.

³⁰ Цит. по: ТПГЦ, цз. 339. См. также [де Гроот 2000, с. 12].

ночлега, но без очага. Вскоре там появился человек ростом в семь чи [более двух метров. – А. С.], волосатый и голый; на плечах он нес несколько больших убитых обезьян. Гай заговорил с ним, но не получил ответа»³¹. В «Записях об изучении духов» Сюй Сюаня (X в.) говорится о морских волосатых людях: «Они поймали мало рыбы, и Яо сокрушался по этому поводу, когда в сети попался некий человек черного цвета, заросший длинной шерстью. Он стоял, вежливо сложив руки, и не реагировал на расспросы. Бывший с ними моряк сказал: “Их называют морскими людьми”»; впоследствии отпущенный в море волосатый человек в ответ на просьбу героя послал ему большой улов. Тот же Сюй Сюань сообщает о волосатом отроке – «горном духе» (*шань шэнь*), которого безвинно убил герой рассказа, после чего и сам поплатился жизнью.

И совсем особняком стоят «зеленые тыквы» (*люй пяо*) из сборника Ню Сю (ум. 1704) «Лишние дощечки для записей» («Гу шэн», VIII, 34), повествование о которых представляет собой запись легенды о юньнаньских *и*: «В Дяньчжуне живут две народности голо: черная и белая. Все голо отличаются долголетием и умирают, дожив до ста восьмидесяти – ста девяноста лет. А с теми, кто доживает до двухсот, дети и внуки боятся жить вместе. Относят их в глубокое ущелье в бамбуковые заросли и оставляют им еды на несколько лет. Мало-помалу старики перестают интересоваться людскими делами, только едят и спят. Все их тело покрывается зеленой шерстью, похожей на мох, на крестце вырастает хвост. Постепенно они становятся выше ростом, волосы на голове краснеют, глаза приобретают металлический отлив. У них вырастают клыки и острые когти. Они легко взбираются на высокие скалы, движутся легко, будто в полете, ловят и едят тигров, леопардов, косуль и оленей. Слоны их тоже боятся. Местные прозвали этих чудищ “зелеными тыквами”».

Не прослеживается связь вышеприведенных преданий с рассказами о Мао-ньюй, которые или соответствуют сюжетной схеме, описанной В. Эберхардом и Ли Цзяньго, или представляют ее богиней-покровительницей или волшебной помощницей. Тем не менее есть небольшая группа относительно поздних рассказов о волосатых людях, которые фактически представляют собой модификацию сюжета о Мао-ньюй. Один такой рассказ приведен выше («Дикий человек из Хуанчжоу»). Но в ряде случаев речь в них идет не об отдельных отшельниках, а о целом народе.

Возможно, первым записал такую историю упомянутый выше Ван Шичжэнь в 21-м цзюане сборника «Чи бэй оу тань». По его

³¹ Цит. по: ТПГЦ, цзюань 397.

сведениям, некий сборщик женишеня в горах Иулюй³² встретил волосатого человека ростом в три метра с лишним (описание совпадает с обычным обликом *маожэнь*), который сообщил ему: «Я не горный оборотень, а строитель Великой стены». Затем он сказал, что будто бы с циньских времен выжило всего семь таких строителей, а сначала их было несколько десятков тысяч. Сначала они ели семена сосен и кипарисов, запивая ключевой водой, а потом и вовсе перестали испытывать голод и жажду, обросли шерстью и научились передвигаться как бы в полете.

Более подробное сообщение о волосатых строителях Великой стены приводится в 6 цзюане знаменитого сборника Юань Мэя (1716–1797) «О чем не говорил Конфуций» («Цзы бу юй»)³³. Здесь, однако, место действия – горы Уданшань в провинции Хубэй: «В Хугуане, в уезде Фансянь области Юньян есть горы Фаншань, высокие, с отвесными склонами и глубокими ущельями. Со всех сторон они покрыты пещерами, похожими на комнаты. Там живет много волосатых людей ростом в чжан с лишним, сплошь поросших шерстью. Они часто спускаются с гор и едят чужих кур и собак. Если им кто противится, они его хватают. Стреляли в них из ружей, но все пули падали на землю. Говорят, что единственный способ с ними справиться – хлопнуть в ладоши и закричать: «Все на стройку Великой стены! Стройте Великую стену!» Тогда волосатые люди в панике разбегаются. Мой старый друг Чжан Юй когда-то служил там и проверил этот способ. Сработало. Местные рассказывают: «Когда при династии Цинь строили Великую стену, люди бежали от этой напасти в горы. Шли годы, а они не умирали и превратились в этих чудищ. Встретят кого-нибудь – обязательно спрашивают: что, стену достроили? Потому и догадались, чего они боятся, и стали их пугать». Не одна тысяча лет прошла, а циньских законов по-прежнему боятся. Представьте себе, как трепетали некогда перед Цинь Шихуаном». Надо заметить, что непосредственно в Хубэе Великую стену не строили, но на стройку согнали людей со всей страны. Этот рассказ был воспроизведен в 12-м цзюане «Описания уезда Фансянь» («Фансянь чжи»), вышедшего в 1855 г.

При этом в 18-м цзюане той же книги Юань Мэя есть описание другого племени волосатых людей, живущего в том же уезде Фансянь. Некий дровосек забрел в горную пещеру и заблудился.

³² На горах Иулюй на территории нынешней провинции Ляонин расположена часть восточного отрезка Великой стены.

³³ *Юань Мэй*. Цзы бу юй цюаньцзи [Полное собрание того, о чем не говорил Конфуций]. Шицзячжуан: Хэбэй жэньминь чубаньшэ, 1987. С. 97.

Несколько черных людей, покрытых волосами, обрадовались, увидев его, связали лианами и подвесили на дереве. Люди эти разговаривали на непонятном языке, вили гнезда и жили на вершинах деревьев. Дровосека спасла седая старуха, которая, как оказалось, тоже раньше жила в уездном городе Фансянь и несколько десятков лет назад, когда был голод, в поисках еды забрела в эту пещеру. Волосатые люди хотели съесть ее, но, поняв, что это женщина, оставили у себя. Она родила им двух сыновей. Сыновья старушки проводили дровосека до выхода из пещеры. Впоследствии он узнал, что никто еще оттуда не выбирался живым, поскольку тамошние жители – людоеды.

Предания о волосатых людях именно в этом районе провинции Хубэй (точнее, в граничащем с горами в уезде Фансянь заповеднике Шэньнунцзя) актуальны в Китае и в наши дни. Однако о строителях Великой стены речи в них не идет (только иногда энтузиасты поисков снежного человека цитируют Юань Мэя или, чаще, «Описание уезда Фансянь»). Только в 2012 г. было организовано, как минимум, две экспедиции, научная и любительская, которые собирались внести определенность в вопрос о существовании диких людей (*e жэнь*) в Шэньнунцзя. Участники любительской экспедиции даже нашли один след такого существа³⁴. Впрочем, это только капля в море, экспедиции отправляются в заповедник регулярно, и криптозоологам всего мира знакомо название Шэньнунцзя.

Можно предположить, что рассказы о встрече с волосатыми строителями Великой стены возникли в результате контаминации локальных преданий о волосатых людях с историей Волосатой девы и с бытовавшими в начале династии Сун преданиями о затерянной деревне циньских отшельников. Одно из них приводится в сборнике «Ян Вэнь-гун тань юань» («Сад бесед Ян Вэнь-гуна», автор – Ян И, 974–1020) под названием «Отшельники с реки Хуайнь». Согласно Ян И, рассказывают, что в южной стороне горы Хуашань, если забраться на Лотосовый пик, можно увидеть за рекой в неприступных ущельях чьи-то жилища. Некоторые считают, что там живут бессмертные; а другие говорят, что это потомки тех, кто некогда сбежал от циньских притеснений.

³⁴ Moore M. New hunt for China's Yeti [Электронный ресурс] // The Telegraph. 2.07.2012. URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/9370449/New-hunt-for-Chinas-Yeti.html> (дата обращения 1 окт. 2019); Миньцзянь каочадуи чэн цзай Шэньнунцзя фасянь е жэнь ходун учжэн [Любительская экспедиция заявляет, что обнаружила в Шэньнунцзя свидетельства деятельности диких людей] [Электронный ресурс] // Чжунсинь ван, 13.06.2012. URL: <http://tech.qq.com/a/20120613/000211.htm> (дата обращения 1 окт. 2019).

Однажды люди в странных одеждах показались на рынке в городе Хуаинь и на расспросы отвечали: мы с реки Хуаинь, собирали лекарственные травы и заблудились. Где мы? Потом они пропали неизвестно куда³⁵.

6. Современные свидетельства о Волосатой деве

На юге провинции Хэбэй, где происходило действие «Седой девушки», не удастся выявить ни сюжетов, описанных Эберхардом и Ли Цзяньго, ни услышать о бессмертной деве, поедающей чужие жертвоприношения из храмов, хотя предания о Беловолосой деве были так популярны здесь в 1930-е гг. Выражение «Волосатая дева» или «Беловолосая фея» в этих местах вызывает немедленную ассоциацию с фильмом «Седая девушка» или даже со знаменитой землячкой баодинцев – актрисой Тянь Хуа, сыгравшей в нем главную роль.

Тем не менее некоторые сведения, возможно связанные с представлениями о Волосатой деве, удалось получить в ходе полевых исследований в 2014–2016 гг. С помощью даосов из упомянутого выше храмового комплекса Цинсюйшань (уезд Тансянь) мне удалось разыскать расположенную неподалеку «пещеру Феи» (Сяньгу дун), которая считается покровительницей влюбленных и пользуется некоторой популярностью среди сельской молодежи, хотя добраться до нее не так просто. В том же уезде Тансянь было записано краткое сообщение, согласно которому в этой пещере провел несколько дней дровосек, играя с феей в шашки. Но сведения эти крайне обрывочны, и уверенно отождествить фею из пещеры с Волосатой девой не представляется возможным. По всей вероятности, в этом районе массовое пропагандистское искусство успешно уничтожило еще одно феодальное суеверие.

В провинции же Шэньси, на территории которой расположены горы Хуашань, неподалеку от Сиани, сюжет о Волосатой деве продолжает жить. Пик Волосатой девы известен в горах Хуашань, как минимум, с танских времен, и, по всей видимости, устная традиция в этих местах никогда не забывала о Мао-ньюй. Время от времени отсюда расходились по Китаю новые варианты ее истории и даже новые сюжеты. Так, именно в этом районе возникла группа рассказов о Волосатой деве как покровительнице министра Цай Цина. Здесь слышал о ее приключениях В. Эберхард в 1935 г.

³⁵ Ян И. Ян Вэнь-гун тань юань [Сад бесед Ян Вэнь-гуна] // Сун Юань бицзи сяошо дагуань. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2007. С. 528.

В книгах народных сказок провинции Шэньси и в сборниках легенд, связанных с горами Хуашань, встречается история Мао-ньюй. Так, в 1990 г. в книге «Китайские предания о бессмертных» («Чжунго сяньхуа») напечатали сказку «Фея Мао-ньюй» («Мао-ньюй сяньгу») ³⁶. Рассказчику известно имя Волосатой девы, которое впервые упоминалось еще в «Ле сянь чжуань», – Юй-цзян. Старый евнух попытался спасти фрейлин, которых Цинь Шихуан велел похоронить вместе с собой под горой Лишань. Но по пути они разбежались, и с ним осталась одна Юй-цзян. За ними послали погоню. Оказавшись в безвыходном положении среди вершин Хуашань, Юй-цзян начала молиться, и в ответ на ее слезы среди облаков явилась старушка, опирающаяся на изогнутый посох, – богиня Ван-му няннян (Царица-матушка). Она спасла Юй-цзян и евнуха, указав им тропинку в скалах. Евнух вскоре умер, а Юй-цзян похоронила его в пещере и зажила одна, питаясь семенами сосны, кедровыми орешками, женишенем и купеной. Впоследствии она обросла зеленой шерстью, а лицо ее почернело. Когда через много лет с ней встретился алхимик Тао Хунцзин, он спросил Мао-ньюй: «Ты человек или оборотень?» Она ответила: «Я человек! Жив ли Цинь Шихуан?» Тао Хунцзин рассказал, что уже давно воцарилась династия Хань (в действительности Тао Хунцзин жил в IV–V вв. н. э., т. е. он родился через двести с лишним лет после падения Хань. – А. С.). Затем он научил Мао-ньюй поклоняться Большой Медведице, сказав, что так она сможет достичь бессмертия. Она последовала совету и однажды улетела на небо.

В 1992 г. китайские краеведы, и тоже в Шэньси, записали другую версию истории Мао-ньюй. Во времена династии Цинь придворная дама спаслась из дворца, потому что не хотела, чтобы ее похоронили вместе с императором. В горах Хуашань она пила воду источников и ела ягоды. Так она прожила много лет. Однажды некий безымянный даос встретил ее. Далее повторяются те же подробности, что в предыдущем варианте. Когда Мао-ньюй вознеслась на небо, гору, на которой она жила, называли пиком Мао-ньюй, ее пещеру – пещерой Мао-ньюй, а место, где она кланялась Ковшу, – Поклонной поляной (Байтоу пин). Собиратели приводят и другой вариант, напоминающий вольный пересказ новеллы Пэй Сина «Старцы Тао и Инь», однако отличающийся от него в существенных деталях. Рассказывают, что Волосатая дева вышла замуж за строителя Великой стены. Поселились они

³⁶ Чжэн Тую, Чэнь Сяоцин. Чжунго сяньхуа [Китайские предания о бессмертных]. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1990. С. 263–266 (цит. по: [Дин 2010, с. 50–51]).

на горе Лишань, ели ягоды и коренья. У мужа ее выросли на голове красные волосы, красными стали и его усы с бородой. У самой Мао-нью волосы на голове и брови позеленели. При династии Тан на Лотосовом пике они встретили двух старцев, Тао и Иня. (Далее составители сборника приводят стихотворения Пэй Сина из новеллы.) Говорят, что выражение «пещерная комната» («дун фан», традиционное обозначение спальни новобрачных) связано с этим преданием: ведь Мао-нью вышла замуж в горах, у супругов не было ни дома, ни спальни³⁷.

Обнаружить современные публикации материалов, связанных с преданиями о Волосатой деве в других регионах Китая, не удалось.

В целом для сказок и преданий, записанных в последние 30 лет в окрестностях гор Хуашань [Дин 2010], характерна близость к письменным источникам, в первую очередь – к жизнеописанию Юй-цзян из «Ле сянь чжуань», к новелле «Старцы Тао и Инь» из «Чуаньци» Пэй Сина и к поздним даосским агиографическим текстам – «Зерцалам бессмертных».

Волосатая дева – мифологический персонаж, длительное существование которого в устной традиции обусловлено несколькими факторами: постоянным взаимодействием сюжетной прозы на классическом языке с фольклором через посредство повестей на разговорном языке и пьес, влиянием даосской агиографической литературы и, скорее всего, частыми контактами с тюркскими и монгольскими мифологическими представлениями.

В настоящее время, судя по всему, на севере Китая в устной передаче бытуют только истории, в целом соответствующие схемам В. Эберхарда и Ли Цзяньго, привязанные к горам Хуашань и в конечном счете восходящие к письменным источникам. Авторы из Академии искусств имени Лу Синя для создания образцового революционного произведения использовали всплеск интереса к Волосатой деве, случившийся в 1920–1940-е гг., когда в поясе Шаньси–Хэбэй (или даже на более обширной территории) появились разнообразные мифологические рассказы о ней.

Пропагандисты преуспели, и история «Седой девушки», впитавшая силу живой устной традиции, стала известной всему Китаю, а главная героиня Си-эр и ее антагонист – помещик Хуан Шижэнь – вошли в число образов, значимых для культуры социалистического Китая. Одновременно и закономерно рассказы о Мао-нью на севере Китая исчезли.

³⁷ Циньлин чуаньшо иши [Забытые предания Циньских могил] / Под ред. Ван Баолин, Хуан Сяомин. Сиань: Шэньси жэньминь цзяоюй чубаньшэ, 1993.

Что касается историй о «диких волосатых людях» в провинциях Хубэй и Хайнань, то они по-прежнему популярны в устной традиции и даже привлекают журналистов. «Строителями Великой стены» их больше не называют.

Литература

- Басилов 1994 – *Басилов В.Н.* Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору / Сост. В.Я. Петрухин. М.: Восточная литература, 1994. С. 49–76.
- Бутанаев 2005 – *Бутанаев В.Я.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Хакасский государственный университет, 2005. 196 с.
- Ван, Мэн 2004 – *Ван Ли, Мэн Лицзюань.* Жань цзи су ци нань вэй сянь – Мао-нуй чуаньшо дэ яньбянь цзи ци синбе вэньхуа нэйюнь [Заразившись мирским духом, трудно стать бессмертным: эволюция предания о Волосатой деве и его гендерно-культурный аспект] // Ляочэн дасюэ сюэбао. 2004. № 1. С. 6–10.
- де Гроот 2000 – *Гроот Я.Я.М., де.* Демонология Древнего Китая. М.: Евразия, 2000. 346 с.
- Дин 2010 – *Дин Чжаоцин.* Хуашань миньцзянь чуаньшо чу тань [Первоначальное исследование народных преданий о Хуашань] // Датун дасюэ тун ши цзяоюй нянь бао. 2010. Вып. 6, июль. С. 27–56.
- Ли 2004 – *Ли Цзяньго.* Гу бай доу шао лу [Скромные записки о древних историях]. Тяньцзинь: Нанькай дасюэ чубаньшэ, 2004. 430 с.
- Сорокин 1979 – *Сорокин В.Ф.* Китайская классическая драма XIII–XIV вв. М.: Наука, 1979. 333 с.
- Старостина 2017 – *Старостина А.Б.* Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе // Живая старина. 2017. № 2 (94). С. 21–23.
- Сухарева 1975 – *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М.: Наука, 1994. С. 5–93.
- Цзэн 1990 – *Цзэн Чжаосюань.* Хайнань шэн жэньлэй дили сюэ хэ лиши дили сюэ чжу вэньти [Проблемы антропологии и исторической географии провинции Хайнань] // Лиши дили. Вып. 9. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1990. С. 49–68.
- Ян 2016 – *Ян Чжишуй.* У чжун кань хуа [Изучаем картины на предметах]. Гонконг: Сянган чжунхэ чубаньшэ, 2016. 240 с.
- Bohnenkamp 2014 – *Bohnenkamp M.L.* Turning Ghosts into People: “The White-Haired Girl”, Revolutionary Folklorism and the Politics of Aesthetics in Modern China. Chicago: University of Chicago, 2014. 360 p.

- Eberhard 1937 – *Eberhard W. Typen Chinesischer Volksmärchen*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1937. 437 p.
- Jia 2015 – *Jia B. Gender, Women's Liberation, and the Nation-State: A Study of the Chinese Opera "The White-Haired Girl"*. New Brunswick: Rutgers, The State University of New Jersey, 2015 [Электронный ресурс]. URL: <https://rucore.libraries.rutgers.edu/rutgers-lib/47419/PDF/1/play/> (дата обращения 1 окт. 2019).
- Kang 2014 – *Kang Xiaofei. Revisiting White-Haired Girl: Women, Gender and Religion in Communist Revolutionary Propaganda // Gendering Chinese Religion: Subject, Identity and Body / Ed. by Jinhua Jia, Xiaofei Kang, Ping Yao. N.Y.: State University of New York Press, Albany, 2014. P. 133–156.*
- Kohn 2001 – *Kohn L. Chen Tuan: Discussions and Translations*. St. Petersburg (Fl), 2001 (e-book).

References

- Basilov, V.N. (1994), "Albasty", in Petrukhin, V.Ya. (ed.), *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru* [Historical and ethnographic studies in folklore], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 49–76.
- Bohnenkamp, M.L. (2014), *Turning ghosts into people: "The White-Haired Girl", revolutionary folklorism and the politics of aesthetics in Modern China*, University of Chicago, Chicago, IL.
- Butanaev, V.Ya. (2005), *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov* [Archaic customs and rites of the Sayan Turki], Khakass State University, Abakan, Russia.
- Ding Zhaoqin (2010), "Huashan minjian chuanshuo chu tan" [Initial study of folk legends about Mount Hua], *Datong daxue tong shi jiaoyu nian bao*, vol. 6, july, pp. 27–56.
- Eberhard, W. (1937), *Typen Chinesischer Volksmärchen*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, Finland.
- Groot, J.J.M., de (2000), *Demonologiya Drevnego Kitaya* [Demonology of Ancient China], Evraziya, Moscow, Russia.
- Jia, B. (2015), *Gender, Women's Liberation, and the Nation-state: A Study of the Chinese Opera "The White-Haired Girl"* [Online], Rutgers, The State University of New Jersey, New Brunswick, Canada, available at: <https://rucore.libraries.rutgers.edu/rutgers-lib/47419/PDF/1/play/> (Accessed 1 Oct. 2019).
- Kang Xiaofei, (2014), "Revisiting the White-Haired Girl: Women, gender and religion in Communist revolutionary propaganda", in Jinhua Jia, Xiaofei Kang and Ping Yao (eds.), *Gendering Chinese religion: Subject, identity and body*, State University of New York Press, Albany, N.Y., pp. 133–156.

- Kohn, L. (2001), *Chen Tuan: Discussions and translations*, St. Petersburg, FL, (e-book).
- Li Jianguo (2004), *Gu bai dou shao lu* [Humble notes on ancient stories]. Nankai daxue chubanshe, Tianjin, China.
- Sorokin, V.F. (1979), *Kitaiskaya klassicheskaya drama XIII-XIV vv.* [Chinese drama classics of the 13th – 14th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Starostina, A.B. (2017), “Plots about the Hairy Maiden in Chinese medieval literature”, *Zhivaya starina*, vol. 94, no. 2, pp. 21–23.
- Sukhareva, O.A. (1994), “Remnants of demonology and shamanism among Lowland Tajiks”, in Snegarev, G.P. and. Basilov, V. N. (eds.), *Domusul'manskije verovaniya i obryady v Srednei Azii* [Pre-Islamic beliefs and rites in Central Asia], Nauka, Moscow, Russia, pp. 5–93.
- Wang Li and Meng Lijuan (2004), “Ran ji su qi nan wei xian – Mao nü chuanshuo de yanbian ji qi xingbie wenhua neiyun” [One who caught profane spirit hardly can become an immortal: Evolution of the legend of the Hairy Maiden and its gender and cultural aspect], *Liaocheng daxue xuebao*, vol. 1, pp. 6–10.
- Yang Zhishui (2016), *Wu Zhong kan hua* [Looking at the paintings on objects], Xianggang zhonghe chubanshe, Hong Kong, China.
- Zeng Zhaoxuan (1990), “Hainan sheng renlei dili xue he lishi dili xue zhu wenti” [Some aspects of anthropography and historical geography in Hainan Province], in *Lishi dili*, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai, China, pp. 49–68.

Информация об авторе

Аглая Б. Старостина, кандидат философских наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; abstarostina@gmail.com

Information about the author

Aglaia B. Starostina, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Studies (RAS), Moscow, Russia; bld. 12, Rozhdestvenka Str., Moscow, Russia, 107031; abstarostina@gmail.com

Структурно-семантическая типология метаморфозно-орнитологического сюжета восточнославянской сказки (СУС 425М)

Леонид Г. Каяниди

*Смоленский государственный университет,
Смоленск, Россия; leonideas@bk.ru*

Аннотация. В российском сказковедении сложилось два подхода к сказке о жене ужа. Один (Е.А. Костюхин) отрицает принадлежность данного сюжетного типа к сказочному жанру и относит его к народной новелле. Другой (Г.И. Кабакова) делает акцент на этиологическом финале, понимая его как альтернативу компенсации сказочной беды. Мы применили к анализу сказок о жене ужа структуралистский метод. В результате была создана типология сюжетного типа 425М. Нам удалось выявить его инвариантную схему, а также описать все отклонения от нее (вариации и варианты). Особенностью сюжетного инварианта 425М является усложненная инициальная часть, в которой мы предлагаем выделять блок нулевой, или мнимой, недостачи и блок недостачи подлинной. Структурно-семиотическая схема сюжета коррелирует с мотивной схемой, предложенной Г. Кабаковой, но дополняет ее акцентом на инверсии базовой семантической оппозиции своего, человеческого, и чужого, нечеловеческого, что дает возможность объяснить, почему финальное превращение становится компенсацией беды. Финальное превращение героини (и/или ее детей) в птиц и рептилий рассматривается нами как мифологическая медиация. Героиня ликвидирует недостачу действием, несимметрично противоположным действию антагониста. Им и является превращение, в результате которого формируется новая оппозиция «кукушка – уж», которая снимает прежнюю «свой – чужой». Дочь торжествует над матерью, не причиняя ей непосредственного вреда, и воссоединяется с мужем.

Ключевые слова: сказка, структура, типология, бриколаж, медиация, мифология, инвариант сюжета, ареальные особенности, кукушка, уж, ласточка, соловей

Для цитирования: Каяниди Л.Г. Структурно-семантическая типология метаморфозно-орнитологического сюжета восточнославянской сказки (СУС 425М) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. № 1. С. 56–93. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-56-93

Structural and semantic typology of the metamorphic ornithological plot of an East Slavic tale (SUS 425M)

Leonid G. Kayanidi

Smolensk State University, Smolensk, Russia; leonideas@bk.ru

Abstract. In Russian research on fairy tales, there are two approaches to the tale of the wife of the water snake. One approach (that of E.A. Kostyukhin) denies that such plot type belongs to the fairy-tale genre and relates it to the folk novella. Another one (that of G.I. Kabakova) focuses on the etiologic finale, perceiving it as an alternative to compensating the fairy tale shortcoming. The author applied the structuralist method in the analysing of fairy tales about wife of a water snake. As a result, a typology of the plot type 425M was created. He managed to identify its invariant scheme, as well as describe all digressions from it (variations and variants). Characteristic of the 425M plot invariant is the complicated initial part, in which the author suggests to single out a block of zero, or imaginary, shortcoming, and a block of true, actual shortcoming. The structural-semiotic plot scheme correlates with the motivational scheme proposed by G. Kabakova, but enhances it with an emphasis in inversion of the basic semantic opposition of its own, human and alien, non-human, which makes it possible to explain why the final transformation becomes the compensation for the shortcoming. The final transformation of the heroine (and / or her children) into birds and reptiles is considered to be an example of mythological mediation. The heroine eliminates the shortcoming with an action asymmetrically opposite to the action of the antagonist action, namely, with the transformation, due to which a new opposition “cuckoo – water snake” is formed, which removes the former – “insider – outsider”. The daughter triumphs over her mother without causing the latter direct harm, and is reunited with her husband.

Keywords: fairy tale, structure, typology, bricolage, mediation, mythology, plot invariant, areal features, cuckoo, water snake, swallow, nightingale

For citation: Kayanidi, L.G. (2020), “Structural and semantic typology of the metamorphic ornithological plot of an East Slavic tale (SUS 425M)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 56–93. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-56-93

Тайна «Жены ужа»

Сказки, относящиеся к типу 425М, считаются одними из самых интригующих в народном арсенале, потому что, по словам Г.И. Кабаковой, «il semble bouleverser le schéma narratif d'un conte merveilleux classique»¹ [Kabakova 2007]². Нарушение сказочного нарратива выражается главным образом в неблагоприятной концовке: вредитель (как правило, теща, убившая зятя) не наказывается, муж героини погибает, а она сама лишается человеческого облика.

В фольклористике сложилось два основных подхода к объяснению структурно-семантического своеобразия сказок о жене ужа. Первый принадлежит Е.А. Костюхину, второй – Г.И. Кабаковой. В двух своих работах, разделенных десятилетним интервалом, Костюхин предлагает различные интерпретации специфики сказки о жене ужа, впрочем, у обеих интерпретаций есть общий знаменатель. Так, в книге «Типы и формы животного эпоса» исследователь рассматривает сюжетный тип 425М как результат развития мифов-быличек о контактах человека и животного. «Анализ сюжета о девушке – невесте ужа показывает, что он либо развивается в духе бывальщины, либо сближается с волшебной сказкой, не превращаясь в нее, так как союз девушки со змеем имеет печальную развязку» [Костюхин 1987, с. 51]. Итак, трагическая концовка сказок о жене ужа объясняется их мифологическим генезисом и связью с животным эпосом. В статье «Сказки, которые плохо кончаются» Костюхин предлагает несколько иную интерпретацию специфики 425М: неблагоприятный конец данного сюжетного типа объясняется трансформацией его жанровой природы вследствие влияния балладного жанра: «Трагический финал придает этим сказкам отчетливо балладное звучание: ведь именно в балладе девушки или молодые женщины легко становятся жертвами, причем мотивировки даже не обязательны. Собственно, это уже и не волшебные сказки, хотя чудесное в них и присутствует, – это прозаические баллады, новеллы, где в центре повествования находится роковой случай» [Костюхин 1997, с. 16]. Как видим, с течением времени объяснение Костюхиным своеобразия сказок о жене ужа дрейфует от установления определяющего влияния мифов-были-

¹ «...кажется, что они переворачивают с ног на голову повествовательную схему классической волшебной сказки» (здесь и далее перевод наш. – Л. К.).

² Статья Г.И. Кабаковой цитируется по публикации на ресурсе «Проект Растко: Словенска этнолингвистика» (<http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/12028>).

чек к признанию балладного, народно-новеллистического характера данного фольклорного нарратива. Одно остается неизменным: жанровая природа сказок о жене ужа гетерогенная, и стоит ли удивляться, что их финал неблагополучен, т. е. отступает от сказочного канона³?

Кабакова посвящает сказкам типа 425М обширную статью «Le mari-serpent ou Pourquoi le coucou coucoule» («Муж-змея, или Почему кукует кукушка»). В ней рассматриваются все значимые аспекты сказок о жене ужа: мотивная и актантная структура, аретальные черты, особенности семейно-сказочного конфликта, этиологическая развязка, связь с календарной мифологией.

Кабакова устанавливает мотивную схему данного сюжетного типа: «apparition du serpent sur les vêtements de la fille – accord de mariage arraché – mariage – vie maritale chez le serpent et naissance de deux enfants – visite à la famille de la femme – interrogatoire de la femme et des enfants – secret dévoilé – assassinat du serpent – transformation»⁴ [Kabakova 2007]. Эта схема принимается за инвариант сюжета, и анализ 36 записей сказок о жене ужа, которые привлекает Кабакова, строится на сравнении множества вариантов с этим инвариантом.

Кабакова считает, что самое интересное и интригующее в сказке о жене ужа – ее этиологическая развязка. Вслед за Костюхиным она тоже отмечает влияние балладного жанра на финальное сказочное событие – жестокое убийство мужа тещей, продиктованное почти иррациональной ненавистью к нему, но, в отличие от Костюхина, Кабакова не отрицает сказочно-жанрового характера данного сюжетного типа. Напротив, финальную метаморфозу героини в кукушку Кабакова совершенно верно считает альтернативным вариантом традиционного счастливого финала волшебной сказки. Возможность такой трактовки она усматривает в инверсии категорий своего и чужого, которой отмечается семейный конфликт в рамках данного сюжетного типа: «Le problème du conte slave “Le mari-serpent” consiste en ce que l’héroïne du conte est la jeune femme et son époux merveilleux est un vrai mari : cette union est consacrée par la naissance de la progéniture. Ce n’est plus la logique des parents qui savent ce qui est bien pour leur fille qui prévaut, mais la logique de la

³ Открытость сюжетного типа 425М для иножанровых влияний В.Е. Добровольская склонна объяснять тем, что он занимает периферийное положение в корпусе восточнославянских сказочных сюжетов.

⁴ «появление змея на одежде девушки – насильственно исторгнутое согласие выйти замуж – женитьба – замужняя жизнь у змея и рождение двух детей – визит к семье девушки – допрос жены змея или ее детей – обнаружение секрета – убийство змея – превращение».

nouvelle famille entrant en conflit avec la première. <...> Nous sommes invités à épouser le point de vue de la fille heureuse dans son mariage quelque peu original et la métamorphose posthume apparaît alors comme une alternative possible à la fin heureuse du conte merveilleux»⁵ [Kabakova 2007].

Первоначально категория своего связана с матерью и человеческим миром, затем героиня отчуждается от матери и человеческого и своим для нее становится нечеловеческое, связанное с мужем-ужом. Другими словами, орнитологическое превращение необходимо считать счастливым финалом, потому что, приняв птичий облик, героиня как бы сближается с нечеловеческой природой мужа. Не оспаривая того, что оппозиция своего и чужого в сказке налицо, уместно все-таки отметить, что героиня превращается не в змею, а в птицу и, самое главное, ее превращение никак не сказывается на антагонисте, который становится причиной гибели ее мужа.

При всей тонкости анализа, которому необходимо отдать должное, Галине Кабаковой не удастся объяснить, почему финальное превращение героини является аналогом компенсации сказочной беды. Кабакова ограничивается лишь констатацией этого факта, от которого, собственно, и зависит решение проблемы жанровой принадлежности данного сказочного типа к волшебной сказке или к народной балладе.

Метод и материал

Мы применили к анализу сюжетного типа 425М структурно-семиотическую методику, представленную в работе «Проблемы структурного описания волшебной сказки» [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 1969], впервые опубликованной в легендарных тартуских «Трудах по знаковым системам» в 1969 г., а затем вошедшей в книгу «Структура волшебной сказки» [2001]⁶.

⁵ «Проблема славянской сказки «Муж-змей» состоит в том, что ее героиня – молодая женщина, а ее волшебный супруг – ее подлинный муж, причем их союз освящен рождением потомства. <...> Здесь превалирует не логика родителей, которые знают, что является благом для их дочери, но логика новой семьи, которая входит в противоречие с родительской. Мы призваны принять точку зрения счастливой в своем несколько оригинальном браке девушки, и ее финальная метаморфоза, стало быть, становится как бы альтернативой счастливого финала волшебной сказки».

⁶ Первый подход к объяснению структурных особенностей сказки о жене ужа и ее трансформационного финала был сделан нами ранее [Каяниди 2017]. В данной работе он значительно пересмотрен и дополнен.

Применение данной методики позволило решить три задачи: 1) более глубоко и всесторонне проанализировать структуру данного сказочного типа в единстве с его семантикой, что невозможно только в рамках чистого мотивного анализа, 2) решить проблему статуса финальной метаморфозы героини в рамках сказочного нарратива и в связи с этим 3) определить жанровую природу сюжета 425М и его особенности (сказка или нет; если сказка, то какая разновидность).

В общей сложности нами было проанализировано 43 записи данного сказочного типа (13 русских, 19 белорусских, 11 украинских). Мы учитывали как записи, отраженные в СУСе, так и новые тексты, собранные В.Е. Добровольской, публикации которой значительно расширили представления о сказках о жене ужа; кроме того, мы приняли во внимание также некоторые еще не опубликованные записи. Для сравнения: Кабакова привлекает для анализа 8 русских, 18 белорусских и 10 украинских записей. Стало быть, наша выборка, не претендуя на исчерпывающую полноту, может считаться вполне репрезентативной: она представляет разные области восточнославянского ареала в широком диахроническом срезе, с конца XIX до начала XXI в.

Известно, что сказка о жене ужа «является восточнославянско-балтийским сюжетом. Хотя тема мужа-змея возникает и в других частях света, только в балтийско-славянском ареале муж-змей выступает как положительный персонаж, несправедливо убиваемый родственниками супруги»⁷. В нашей работе мы ограничиваемся восточнославянскими вариантами, оставляя в стороне многочисленные балтийские (и отмеченные балтийским влиянием) варианты сказки «Эгле – королева змей», систематизированные и описанные Леонардасом Саука⁸. Главной отличительной особенностью славянских сюжетов становится орнитологический характер финальной метаморфозы, тогда как в балтийском ареале героиня и ее дети превращаются в деревья. Г.И. Кабакова считает «собственно славянскими» только сказки о жене ужа с орнитологическим превращением, дендрологическая метаморфоза маркирует либо литовско-латышские тексты, либо тексты белорусско-польско-литовского пограничья [Kabakova 2018, p. 164]. Еще одной отличительной чертой сказок об Эгле, королеве змей, позволительно считать тенденцию к счастливому финалу, которая реализуется четырьмя способами: стяжение повествования

⁷ У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. О.В. Белова, Г.И. Кабакова. М.: ИСл РАН; Форум; Неолит, 2014. С. 391.

⁸ Pasaka "Eglė žalčiū karalienė", 1–4 / Ed. by Leonardas Sauka. Vilnius: LLTI, 2007–2008.

к двум эпизодам – похищению девушки и свадьбе; изъятие эпизода убийства мужа-змея; введение мотива сжигания сброшенной кожи ужа; бегство невесты змея во время свадьбы или после нее [Sauka 2007]. В восточнославянской сказке о жене ужа трагическая концовка является непреложной и не подвергается размыванию или снятию.

Структурно-семантическую типологию сказок о жене ужа необходимо строить, выделяя инвариантную функционально-семантическую схему сюжета и устанавливая ее вариации и варианты. Вариацией будем называть такие типы, где наблюдается то или иное отклонение от инвариантной схемы при сохранении ее базовых элементов, а вариантами – такие, в которых инвариантная схема претерпевает значительные изменения, но сохраняется структурно-содержательная общность единого сказочного типа. Базовым элементом, устоем сказок о жене ужа необходимо считать финальное зооантропоморфное превращение. Оно скрепляет в единое целое как вариации, так и варианты.

Инвариантная схема сюжета 425 М

С незначительными разночтениями она является общей для 35 из 43 текстов.

В «чистом» виде инвариант представлен в данных текстах⁹.

⁹ *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М.: Наука, 1981. С. 254; *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья (по записям 1976 г.) // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Наука, 1984. С. 208; *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука, 1978. С. 250–252; *Эварницкий Д.И.* По следам запорожцев. СПб.: Типо-лит. и фото П.И. Бабкина, 1898. С. 109; Легенды и предания / Сост. А.Л. Иоаниди. Киев: Наукова думка, 1985. С. 81, 82; Сказки Терского берега Белого моря / Сост. Д.М. Балашов. Л.: Наука, 1970. С. 137–139; Великорусские сказки Вятской губернии / Сост. Д.К. Зеленин. Петроград: Тип. А.В. Орлова, 1915. С. 333–334; Сказки и предания Северного края / Сост. И.В. Карнаухова. М.: ОГИ, 2009. С. 170; Народные русские сказки и загадки, собранные сельскими учителями Тульской губ. в 1862 и 1863 гг. / Сост. А.А. Эрленвейн. М.: Типография «Русских ведомостей», 1882. С. 169; *Добровольская В.Е.* В дополнение к указателю сказочных сюжетов: новые записи сказки «Жена ужа» (СУС 425М) // Живая старина. 2017. № 1. С. 5–6; *Каяниди Л.Г.* Сказки типа 425М «Жена ужа» из Смоленской и Брестской областей // Живая старина. 2019. № 2. С. 35–36.

Таблица 1

Инвариантная функционально-семантическая схема сказочного типа 425М
«Жена ужа»

$-E^0$	$-L^0$	$-E$	$-L$	$E\ L$
Нечеловеческое повчеловеческое Уж заползает на одежду героини, пока она купается в реке $\{-\alpha, \beta, \mu = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \min\} = \{\alpha, \beta, \mu = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}\}$ Уж соглашается слезть с одежды девушки только в обмен на обещание выйти за него замуж	Нечеловеческое повчеловеческое Уж является в дом девушки Человеческое повчеловеческое = Нечеловеческое domчеловеческое Девушку уводят в хтонический мир – место обитания ужа	Нечеловеческое повчеловеческое Героиня возвращается домой, в большинстве случаев с детьми ужа Свое, родное transчужое, неродное Мать, или отец, или братья задушивают убитую мужа героини – α, β, μ У героини или ее детей выведывается информация, необходимая для убийства ужа W Убийство ужа	Чужое (человеческое, мать, отец, братья) dom свое (нечеловеческое, муж-уж) Убийство ужа	Человеческое transнечеловеческое Героиня превращается в кукушку (чаще всего), а дети – в других хтонических животных или птиц

Что является начальной бедой в данной сказке, т. е. содержанием блока ($-E - L$)? Можно ли считать похищение девушки ужом в подводный мир бедой, которая ликвидируется финальным событием сказочного нарратива? На первый взгляд да. События происходят в начале сказочного текста; налицо и вредительство (кража девушки), и недостача (исчезновение дочери у родителей). Однако можно ли их считать подлинными, т. е. такими, которые ликвидируются в концовке? Пожалуй, нет: героиня не остается в родительском доме, относится к матери (или другим родственникам, убившим ее мужа) как к предателям и, более того, превращается вместе с детьми в птиц или рептилий, что закрепляет связь героини с животным, нечеловеческим миром.

Как же тогда трактовать это вторжение хтонического существа в человеческий мир и увод девушки в хтоническое пространство? Очевидно, что это вредительство. Однако оно имеет свою специфику. Во-первых, оно не уравнивается финальным событием сказочного повествования: орнитологическое превращение героини нельзя считать компенсацией за ее похищение. Это похищение становится своего рода начальной ситуацией, создающей условия для проявления вредителя, которым является, как правило, мать героини, теща: она убивает зятя за то, что он лишил ее дочери. Во-вторых, это вредительство очевидным образом носит мнимый характер: героиня как будто терпит урон (ее похищают и увлекают в подводный мир), но на самом деле она обретает мужа, с которым ей живется лучше, чем в родительском доме, поэтому она и жаждет вернуться к нему.

В связи с этим мы взяли на себя смелость ввести новые обозначения в синтагматическую схему сказки, которые не используются коллективом Мелетинского, но находятся вполне в логике его теории: ($-E^0 - L^0$) – нулевая недостача.

Сначала происходит вторжение ужа, существа из хтонического мира, в мир людей (**нечеловеческое тов человеческое**). Как правило, оно совершается путем проникновения ужа в платье девушки, когда она купается в реке или озере.

Уж слезает с платья девушки только в обмен на ее обещание выйти за него замуж. Это действие необходимо оценивать не только ситуативно, но и исходя из общего контекста всей сказки. Ситуативно это подвох и пособничество ($-\alpha_1\beta_1^m$). На побуждение к действию героиня отвечает положительно и терпит урон, так как должна покинуть родительский дом и отправиться в подводный мир (**caus** → **oper** → **min**). Однако в контексте всего сюжета это не подвох и пособничество, а предписание и его исполнение ($\alpha_1\beta_1^m$). На побуждение к действию героиня отвечает положитель-

но и обретает мужа (**caus** → **oper** → **plus**), с которым ей живется лучше, чем в родительском доме. Таким образом, это мнимые подвох и пособничество, а в действительности – предписание и исполнение. Совмещенность в описываемом событии двух пар функций выражается формулой $\{-\alpha_1\beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{min}\} = \{\alpha_1\beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}\}$. Затем уж является в дом девушки либо в змеином, либо в человеческом обличье (**нечеловеческое тов человеческое**). Недостача ($-L^0$) выражается предикатом доминирования нечеловеческого над человеческим (**нечеловеческое dom человеческое**): девушка вступает в брак с ужом, чаще всего насильственно, но в ряде текстов и добровольно. Логическим следствием этого брака является перемещение в хтоническое пространство, чаще всего подводный мир (**человеческое тов нечеловеческое**).

Сказочной бедой, т. е. содержанием блока ($-E - L$), становится убийство мужа-ужа (**W**). Ему предшествует возвращение героини, через рождение детей сроднившейся с нечеловеческим миром, в мир людей (**нечеловеческое тов человеческое**). Затем становится ясно, что родительская семья враждебна к ней. Это выражается предикатом трансформации: **свое, родное trans чужое, неродное**. Затем подлинный вредитель (мать героини, ее отец, братья или сестры) выведывает у героини (или ее детей), как вызвать из подводного мира ее мужа ($-\alpha_1\beta_1^i$). Недостачей ($-L$) становится доминирование чужого, т. е. человеческого (мать, отец, братья, сестры), над своим, т. е. нечеловеческим, мужем-ужом.

Последней особенностью инвариантной функционально-семантической схемы сказочного типа 425М является лапидарность блока основного испытания, которая выражается в совмещенности действий, ведущих к ликвидации беды, с их результатом. На схеме мы обозначаем этот момент объединением колонок E и L. Содержанием основного испытания и одновременно ликвидацией исходной беды становится зооантропоморфное превращение героини и ее детей. О том, почему это событие следует считать компенсацией убийства мужа-ужа, будет сказано в конце статьи.

Мотивная структура типа 425М, предложенная Галиной Кабаковой, в сущности, совпадает с инвариантной схемой сюжета, выделенной нами в результате применения структурно-семиотического метода.

Таблица 2

Сравнительная характеристика мотивной схемы сюжета 425М
и его функционально-семантической схемы

Мотивная схема	Функционально-семантическая схема
Появление змея на одежде девушки	Нечеловеческое mov человеческое
Насильственно исторгнутое согласие выйти замуж	$\{-\alpha 1\beta 1m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{min}\} = \{\alpha 1\beta 1m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}\}$
Женитьба	Нечеловеческое mov человеческое + Человеческое mov нечеловеческое
Замужняя жизнь у змея и рождение двух детей	Нечеловеческое dom человеческое
Визит к семье девушки	Нечеловеческое mov человеческое
Допрос жены змея или ее детей, обнаружение секрета	$-\alpha 1\beta 1i$
Убийство змея	W, Чужое (человеческое, мать, отец, братья) dom свое (нечеловеческое, муж-уж)
Превращение	Человеческое trans нечеловеческое

Однако структурно-семиотический анализ позволяет не только установить стандартную последовательность повторяющихся сюжетно значимых действий в сказке, но и соотнести их с крупными синтагматическими повествовательными единствами – структурными блоками, что в данном случае помогает разобраться со спецификой сказочной беды и компенсации, характерной для типа 425М и составляющей его своеобразие. Важно отметить, что при мотивном анализе не учитывается инверсия базовой семантической оппозиции данного сюжетного типа: свое, человеческое (мать, отец, братья, дети) становится чужим, а чужое, нечеловеческое (муж-уж) – своим. Фиксация этой семантической метаморфозы становится залогом объяснения, почему финальное превращение выполняет функцию компенсации сказочной беды.

Структурно-семиотический анализ также помогает выделить значимые отклонения от инвариантной схемы, описать их и соотнести с ареальной спецификой.

Какие части ареала Восточной Славии в наибольшей степени привержены сюжетному инварианту сказочного типа 425М, а какие характеризуются отступлением от него? Судя по проанализированным материалам, на территории России и Белоруссии

действует консервативная тенденция к сохранению сюжетного инварианта, поскольку на их территории выделяется только четыре варианта (из 19 белорусских текстов – три, а из 13 русских – только один), а на украинской территории наблюдается отчетливое стремление к трансформации этого инварианта (об этом свидетельствует тот факт, что из 10 текстов четыре представляют собой варианты сказочного типа 425М).

Общим для всех вариаций сказочного типа «Жена ужа» является сохранение сюжетно-синтагматической последовательности бинарных блоков, характерной для инварианта сюжета: – E^0 – L^0 – E – L E L. Эта синтагматическая структура как бы единым куполом покрывает все вариации, обеспечивая их тождество в различии.

Вариации сюжета 425М

Обзор вариаций сюжета 425М целесообразно разделить по сюжетно-синтагматическим блокам.

Вариации блока нулевой недостачи (– E^0 – L^0). В белорусской «Легенде о муже-уже» [Гура, Терновская, Толстая 1983, с. 151] дополнением к мнимому подвоху – пособничеству становится предикат трансформации человеческого в нечеловеческое (**человеческое trans нечеловеческое**): призывая девушку выйти за него замуж, змей сообщает ей, что он на самом деле человек, который превратился в ужа в результате проклятия. В белорусской сказке «Муж-уж»¹⁰ этот же предикат помещается после того, как произошло доминирование нечеловеческого над человеческим, выраженное вступлением героини в брак с ужом в его хтоническом мире. Здесь оказывается, что ужу, который, попав в подземный мир, стал человеком, нельзя всегда им оставаться, потому что он был проклят своей мачехой.

В украинской сказке «Почему кукушка одна?»¹¹ предикат трансформации сопровождает сватовство к героине ужа в облике бедного красивого парня. О герое сообщается, что он был проклят своей матерью и осужден по ночам принимать змеиное обличье и жить в болоте.

В белорусской сказке «Муж-уж»¹² содержится еще одна вариация. Она выражается предикатом трансформации нечеловеческо-

¹⁰ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). 1981. С. 253–254.

¹¹ Брэхенькі всякіе: хорошыя і чужыя. Публікацыя І.А. Кузнецовай // Жывая старына. 2002. № 1. С. 45.

¹² Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). С. 253.

го в человеческое (**нечеловеческое trans человеческое**): подведя героиню к своей норе, уж принимает человеческий облик и в таком виде переходит в иной мир. Тот же предикат содержится в белорусской сказке «Муж-уж»¹³. В другой белорусской сказке «Муж-уж»¹⁴ оборотничество ужа совершается уже не на границе между человеческим и хтоническим мирами, а в подземном мире, накануне брака змея с героиней. То же – в русской сказке «Про ужака»¹⁵. В кубанской сказке «Муж-уж»¹⁶ герой только днем сохраняет змеиное обличье, а ночью принимает человеческое.

В могилевской сказке из архива лаборатории фольклористики РГГУ [АЛФ РГГУ Сюжет 425М] превращение ужа в человека предшествует его сватовству и делает естественным его брак с героиней. Во втором варианте записи [АЛФ РГГУ Сюжет 425М] в той же местности и от того же исполнителя оборотничество героя объясняется тем, что он был проклят отцом и превращен в змея (**человеческое trans нечеловеческое**) (подобный тандем двух зеркальных предикатов трансформации характерен для сказки «Муж-уж»)¹⁷.

В этой же сказке смена ужом змеиного облика на человеческий и человеческого на змеиный поставлена в каузально-нарративную связь. Когда героиня приходит ночью к реке, чтобы увидеть истинный облик ужа, тот скидывает кожу и предстает в виде необыкновенно прекрасного юноши (**нечеловеческое trans человеческое**). Оборотничество героя пространно объясняется: в ужа он был превращен на 15 лет своим дядей-колдуном, поскольку отказался жениться на его уродливой дочке (**человеческое trans нечеловеческое**).

В белорусской сказке «Муж-уж»¹⁸ вторжению ужа в человеческий мир предшествует предикат недостачи (– **ten**) жениха, выраженный словесной формулой «Мне б хоть бы уж, да чтоб муж». Этот же предикат в инициальной части повествования появляется еще в одной белорусской сказке «Муж-уж»¹⁹ (формула выражения: «Кабы муж был уж»).

¹³ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). С. 253.. С. 253–254.

¹⁴ Там же. С. 255.

¹⁵ Народные русские сказки и загадки, собранные сельскими учителями Тульской губ. в 1862 и 1863 гг. С. 169.

¹⁶ Муж-уж (кубанский вариант сказки). Публикация В.В. Запорожец // Живая старина. 2017. № 1. С. 8.

¹⁷ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1976 г.) 1984. С. 208–209.

¹⁸ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). 1981. С. 253.

¹⁹ Там же. С. 254–255.

В белорусской сказке «Муж-уж»²⁰ пространственное перемещение героини в подводный мир происходит дважды (**человеческое пош нечеловеческое**): согласно инварианту сюжета, она отправляется в иной мир после сватовства ужа, чтобы стать его женой, как бы перебирается из родительского дома в дом мужа. Другое пространственное перемещение происходит раньше, оно следует за требованием ужа выйти за него замуж и предшествует его сватовству. Это как бы предварительный визит героини в подводный мир, где она созерцает его богатства и красоту и лишается страха перед замужеством со змеем.

В белорусской сказке «Муж-уж»²¹ доминирование нечеловеческого начала над человеческим, выражаемое замужеством героини с ужом, не сопровождается, как это наблюдается в инвариантной схеме сюжета, ее пространственным перемещением. После согласия девушки выйти за него замуж уж вторгается в область человеческого пространства и неотступно ползает за девушкой в течение целого года, вызывая негодование ее сестер. Чтобы его погасить, героиня и соглашается выйти за ужа.

В трех сказках (двух белорусских и одной русской) инициальным элементом сюжета становится пространственное перемещение из человеческого мира в нечеловеческий (**человеческое пош нечеловеческое**). В сказке «Муж-уж»²² больной царь посылает своих дочерей за живой водой, а в другой сказке «Муж-уж»²³ больная мать просит дочерей принести воды. В нечеловеческом мире младшая дочь встречает ужа, который требует у нее выйти за него замуж. В тверской сказке о жене ужа²⁴ героиня уходит на гулянку и не возвращается, после чего мы узнаем, что проклятый юноша (его имя Удав, что прозрачно указывает на его змеиную природу) забрал девушку себе в жены на берег реки.

В украинской сказке «Легенда о муже-уже» [Гура, Терновская, Толстая 1983, с. 150–151] сказочное повествование открывается не тем, что уж заползает на одежду героини во время ее купания (**нечеловеческое пош человеческое**), а нарушением запрета: (– а) β (героиня нарушает запрет бабушки идти купаться на речку). Это уникальная вариация в рамках сказочного типа.

²⁰ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1977 г. Ч. 1) // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. С. 248–249.

²¹ Там же. С. 249–250.

²² Там же. С. 248.

²³ Там же. С. 249–250.

²⁴ Добровольская В.Е. Указ. соч. С. 6.

В этом же тексте содержится еще одна нигде не повторяющаяся вариация: уходя с ужом в подводный мир, героиня меняет человеческий облик на змеиный (**человеческое trans нечеловеческое**). Этот предикат необходимо отличать от превращения героя в ужа, которое иногда тоже совершается в ином мире (белорусская сказка «Муж-уж»²⁵, поскольку такое превращение происходит с разными актантами и, стало быть, меняет свой характер и статус.

Вариации блока недостачи ($-E - L$). Константным элементом сюжета о жене ужа является выведывание информации о том, как вызвать ужа из хтонического мира, либо о его местонахождении ($-\alpha_1\beta_1^i$). Оно характерно в общей сложности для 30 текстов (27 с вариациями и трех вариантов). Основным видом этой пары функций является выведывание вредителем информации у героини (18 текстов с вариациями, а также два варианта), а вариационным – испытание вредителем детей героини (9 текстов с вариациями, а также один вариант), из которых один (как правило, сын) не раскрывает сведений об отце (**caus** $\rightarrow$ ($-\text{oper}$) $\rightarrow$ **plus**), а другой (как правило, дочь) раскрывает (**caus** $\rightarrow$ **oper** $\rightarrow$ **min**).

В белорусской «Легенде о муже-уже» [Гура, Терновская, Толстая 1983, с. 151] вредительству матери героини, выраженному в убийстве мужа дочери, предшествует подвох и пособничество ($-\alpha_1\beta_1^m$): мать просит дочь-героиню остаться дома, чтобы вычесать ей вшей, тем самым усыпляя ее.

В белорусской сказке «Муж-уж»²⁶ героиня становится одним из вредителей (наряду со своими братьями), на долю которого тоже выпадает совершение подвоха: она вызывает мужа-ужа из норы, помогая тем самым братьям его убить. В целом для типа 425M характерна инверсия категорий своего, человеческого, с чужим, нечеловеческим: то, что было в инициальной части повествования чужим (уж), затем становится своим (муж). В данном тексте этой инверсии не происходит, и поэтому здесь человеческое начало (братья) в качестве своего доминирует над нечеловеческим в качестве чужого (уж), тогда как в основном массиве текстов происходит доминирование человеческого начала (мать, отец, братья) в качестве чужого героине над нечеловеческим в качестве своего (муж-уж).

В белорусской сказке «Муж-уж»²⁷ наблюдается редкий случай пространственного перемещения человеческого в нечеловеческое (**человеческое тов нечеловеческое**): братья героини после ее ухода с женихом в подземный мир отправляются на ее поиски.

²⁵ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1977 г. Ч. 1). 1986. С. 255.

²⁶ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). 1981. С. 253–254.

²⁷ Там же. С. 255.

В другой белорусской сказке «Муж-уж»²⁸ встречается тот же предикат: братья героини выслеживают, как она ходит на полуночные свидания с героем-оборотнем.

В белорусской сказке «Муж-уж»²⁹ происходит превращение ужа в человека (**нечеловеческое trans человеческое**). По содержанию этот предикат тождествен тому, что мы наблюдали в ($-E^0 - L^0$), но функциональная роль у него в данном случае меняется – в силу изменения места в сказочном нарративе: превращение ужа в человека становится здесь предпосылкой для проявления вредительской природы героини, которая сжигает скинутую змеиную кожу. После вредительства героини сообщается, что герой заколдован и должен три года пребывать в змеином обличье (рудимент **нечеловеческое trans человеческое**).

В еще одной белорусской сказке «Муж-уж»³⁰ тоже присутствует такой предикат превращения (**нечеловеческое trans человеческое**): через год после свадьбы с героиней уж превращается в прекрасного юношу. Этому превращению предшествует сообщение о том, что ранее он был проклят и превращен матерью в ужа (рудимент **человеческое trans нечеловеческое**). Превращение из ужа в человека здесь выполняет иную роль, чем в блоке нулевой недостачи: оно не создает условия для брака с героиней, а провоцируют старших сестер на зависть и ненависть к младшей, что приводит к убийству последней.

В «Легенде о муже-уже» [Гура, Терновская, Толстая 1983, с. 150–151] предикат превращения (**нечеловеческое trans человеческое**) относится к иному актанту – героине: поменяв при перемещении в подводный мир свою природу на змеиную, при возвращении в человеческий мир она вновь обретает человеческий облик.

В белорусской сказке «Муж-уж»³¹ уж просит свою жену не ездить к отцу в гости и остаться еще хотя бы на три дня, чтобы он смог снова обрести человеческий облик ($((-\alpha)\beta)$). Пребывание в змеином обличье объясняется проклятием (рудимент **человеческое trans нечеловеческое**). В кубанской сказке «Муж-уж»³² запрет облачается в требование героя не раскрывать перед родными, кто он такой, т. е. его змеиную природу.

²⁸ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). С. 253. С. 208–209.

²⁹ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1977 г. Ч. 1). С. 248.

³⁰ Там же. С. 249–250.

³¹ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1977 г. Ч. 1). С. 248–249.

³² Муж-уж (кубанский вариант сказки). С. 8.

Вариации блока основного испытания (E L). Здесь возможно выделить только одну особенность. В ряде случаев финал сказки представляет собой симбиоз наказания антагониста (**свое (нечеловеческое, жена ужа) дом чужое (мать или отец героини, ее дети, братья)**) и зооантропоморфного превращения (**человеческое trans нечеловеческое**). Это наказание антагониста коррелирует, во-первых, с предательством отца дочерью либо обоими детьми вместе. Проклиная детей, предавших отца, жена ужа косвенным образом наказывает вредителей – мать, отца, братьев. В этом случае дети мыслятся как агенты вредителей, их дистантные орудия. Однако очевидно, что торжества над вредителями таким образом не достигается, потому что они остаются нетронутыми. Компенсация сказочной беды совершается только с помощью финального превращения детей ужа в животных. Во-вторых, наказание вредителя совмещается с зооантропоморфным превращением, если сама героиня выступает в роли вредителя³³.

В украинской «Легенде о жене ужа» [Гура, Терновская, Толстая 1983, с. 151] героиня превращает в жабу свою мать, которая убила ее мужа-ужа; в тверской сказке³⁴ в наказание за ее злодеяние героиня превращает свою мать в крапиву, которая покрывает весь дом. В этих случаях происходит компенсация героине за понесенный урон. Однако финальное превращение сохраняется, как бы демонстрируя недостаточность наказания вредителя и необходимость завершения сказочного нарратива именно сменой героиней и ее детьми человеческой природы на животную.

Очевидно, что вариативность инициальной части сюжета гораздо выше вариативности финальной части. Это подтверждает наблюдение о «конусообразности» сказочной структуры: «наибольшее же количество вариантов обнаруживается для инициальных частей сюжетной структуры – группа элементов, связанная с исходной недостаточей и предварительным испытанием» [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 1969, с. 99], финал же сказки демонстрирует однотипность.

³³ *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья (по записям 1975 г.). С. 253–254; *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья. 1978. С. 251; Легенды и предания. С. 80; Белорусский сборник. Вып. IV. Сказки космогонические и культурные / Сост. Е.Р. Романов. Витебск: Типо-литография Г.А. Малкина, 1891. С. 166–167; Малорусские народные предания и рассказы / Сост. М. Драгоманов. Киев: Издание Юго-западного отдела Императорского Русского географического общества, 1876. С. 8–9.

³⁴ *Добровольская В.Е.* Указ. соч. С. 6.

Таблица 3

Типология вариаций сюжетного инварианта
сказочного типа 425М

Сказки / синтагматические блоки	– E ⁰ – L ⁰	– E – L	E L
1	2	3	4
Белорусские	– ten Героиня испытывает недостатку в женихе человеческое пов нечеловеческое (1) (как инициальная часть сюжета) Героиня перемещается в нечеловеческое пространство, чтобы добыть средство от болезни отца или матери, и там встречает ужа человеческое trans нечеловеческое (1) Герой был превращен в ужа в результате проклятия нечеловеческое trans человеческое Уж превращается в человека, как правило, на границе человеческого и хтонического миров	– a, β_1^m Подвох, создающий условия для вредительства (убийства ужа), совершает либо мать героини, либо сама героиня человеческое пов нечеловеческое Братья героини (вредители) отправляются на ее поиски нечеловеческое trans человеческое (1) Уж превращается в человека, результатом чего становится вредительством, а не создание условий для свадьбы с героиней нечеловеческое trans человеческое (2) Героиня, принявшая до этого змеиный облик, вновь меняет его на человеческий	свое (нечеловеческое, жена ужа) дом чужое (мать или отец героини, ее дети, братья) как дополнение к основному предикату сказочного финала – превращения

Продолжение табл. 3

1	2	3	
Белорусские	человеческое mov нечеловеческое (2) Героиня посещает подводный мир накануне сватовства ужа Отсутствие предиката человеческое mov нечеловеческое Героиня вступает в брак с ужом в человеческом мире, не удаляясь в хтоническое пространство	(-a)β Уж запрещает героине возвращаться в человеческий мир – a,β₁ⁱ Выведывание у детей ужа информации об их отце, при этом сын не выдает вредительно этих сведений (caus → (-oper) → plus), а дочь выдает (caus → oper → min) нечеловеческое trans человеческое (рудимент) После вредительства героини (сожжение шкуры ужа) сообщается, что герой заколдован и должен три года пребывать в змеином обличье	
Русские	нечеловеческое trans человеческое Уж превращается в человека в подводном мире и по ночам человеческое mov нечеловеческое (1) (как инициальная часть сюжета) Героиня перемещается в нечеловеческое пространство	(-a)β Перед возвращением героини в человеческий мир уж запрещает выдавать о нем сведения – a,β₁ⁱ Выведывание у детей ужа информации об их отце, при этом сын не выдает вредительно этих сведений (caus → (-oper) → plus), а дочь выдает (caus → oper → min)	

Окончание табл. 3

1	2	3	
Русские	нечеловеческое trans человеческое Уж превращается в человека в подводном мире и по ночам человеческое пош нечеловеческое (1) (как инициальная часть сюжета) Героиня перемещается в нечеловеческое пространство	Рудимент человеческое trans нечеловеческое (1) Герой был превращен в ужа в результате проклятия	
Украинские	человеческое trans нечеловеческое (1) Герой проклял мать и осужден по ночам принимать змеиную обличье человеческое trans нечеловеческое (2) Героиня превращается в змею в подводном мире (-a)β Героиня нарушает запрет не ходить купаться в реке	нечеловеческое trans человеческое (2) Героиня, принявшая до этого змеиный облик, вновь меняет его на человеческий – a, β₁ⁱ Выведывание у детей ужа информации об их отце, при этом сын не выдает вредительно этих сведений (caus → (- oper) → plus), а дочь выдает (caus → oper → min)	

Таблица 4

Обобщенная функционально-семантическая схема сказочного типа 425М «Жена ужа»*

– E ⁰	– L ⁰	– E	– L	E L
1	2	3	4	4
– ten Героиня испытывает недостатки в женских (– a)β Героиня нарушает запрет не ходить купаться в реке Нечеловеческое тов человеческое Уж заплывает на одежду героини, пока она купается в реке Либо человеческое тов нечеловеческое (1) Героиня перемещается в нечеловеческое пространство и там встречает ужа $\{-a, \beta^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \min\} = \{a, \beta^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}\}$	Нечеловеческое тов человеческое Уж является в дом девушки Человеческое тов нечеловеческое = Нечеловеческое dom человеческое Девушку уводят в хтонический мир – место обитания ужа нечеловеческое trans человеческое Уж превращается в человека на границе человеческого и хтонического миров человеческое trans нечеловеческое Героиня превращается в змею в подводном мире	(– a)β (1) Уж запрещает героине возвращаться в человеческий мир (– a)β (2) Перед возвращением героини в человеческий мир уж запрещает выдать о нем сведения Нечеловеческое тов человеческое Героиня возвращается домой в большинстве случаев с детьми ужа Либо человеческое тов нечеловеческое Братья героини (вероятели) отправляются на ее поиски	Чужое (человеческое, мать, отец, братья) dom свое (нечеловеческое, муж-уж) Убийство ужа	Человеческое trans нечеловеческое Героиня превращается в кукушку (чаще всего), а дети – в других хтонических животных или птиц Свое (нечеловеческое, жена ужа) dom чужое (мать или отец героини, ее дети, братья) как дополнение к основному предикату сказочного финала – превращения

* Прямым шрифтом в схеме обозначаются инвариантные элементы, а курсивом – вариативные.

Окончание табл. 4

1	2	3	4	4
Уж соглашается слезть с одежды де-вушки только в обмен на обещание выйти за него замуж человеческое trans нечеловеческое Герой был превращен в ужа в результате проклятия человеческое тог нечеловеческое (2) Героиня посещает подводный мир накануне сватовства ужа		нечеловеческое trans челове-ческое (1) Уж превращается в человека, результатом чего становятся вредительство, а не создание условий для саадыбы с героиней нечеловеческое trans челове-ческое (2) Героиня, принявшая до этого змеиный облик, вновь меняет его на человеческий Свое, родное trans чужое, неродное Мать, или отец, или братья за-думывают убить мужа героини — α, β, γ У героини или ее детей выведы-вается информация, необходи-мая для убийства ужа При этом сын не выдает вре-дителю этих сведений (caus → (-oper) → plus), а дочь выдает (caus → oper → min) W Убийство ужа		

Белорусские сказки более вариативны, лабильны в рамках единой инвариантной схемы сюжета, украинские сказки в наибольшей степени тяготеют к поливариантности, русские же демонстрируют наименьшую склонность как к вариативности, так и к поливариантности и наибольшую близость к сюжетному инварианту данного типа. Сюжеты белорусских сказок о жене ужа наиболее разнообразны, русских – наиболее стереотипны, украинские же сюжеты демонстрируют тенденцию к размыванию архетипической сказочной структуры.

Обращает на себя внимание, что наиболее заметную роль в инициальной части белорусских сказок играют предикаты превращения: герой превращается в ужа в результате проклятия, перемещаясь же в хтонический мир вместе с женой, вновь обретает человеческий облик.

Сопоставление инвариантной схемы с вариациями позволяет реконструировать обобщенную схему сюжета, включающую все возможные повествовательные ходы.

Варианты сюжета 425М

В результате анализа значительного массива записей сказок 425М нами было обнаружено восемь вариантов данного сюжетного типа. Общим для них является редукция синтагматической последовательности структурных блоков: вместо схемы $(- E^0 - L^0 - E - L E L)$ утверждается $(- E - L E L)$.

Ввиду исключительности и индивидуального своеобразия вариантов мы остановимся на каждом из них подробно.

В этой сказке блок $(- E^0 - L^0)$ с его мнимым вредительством сжимается до начальной ситуации – короткой экспозиции, куда входит свадьба героини с мужем-оборотнем и перемещение в хтоническое пространство. Инициальная часть сюжета стремительно движется к вредительству, содержанием которого является доминирование чужого, т. е. в данном случае человеческого и связанного с родительской семьей, над своим, нечеловеческим (муж-уж). Естественным выражением измены героини мужу (**свое [жена] trans чужое [связанное с братьями]**) является подвох и пособничество $(- \alpha_1 \beta_1^m)$, в которых она принимает непосредственное участие. Требующей компенсации сказочной бедой $(- L)$ в данном тексте является доминирование чужого, человеческого над своим, нечеловеческим (**чужое [человеческое, братья] dom свое [нечеловеческое, муж]**). Сама же компенсация получает тоже форму доминирования, только уже мужа-змея над предательницей-женой. Реализуется оно через превращение героини в кукушку.

В данном варианте орнитологическая трансформация из самостоятельного предиката становится инструментом доминирования героя-жертвы над женой-вредителем.

Разновидностью представленного варианта является сказка «Зязюля, соловей и лягушка» из романовского «Белорусского сборника»³⁵. В ней усекаются все события, ведущие к перемещению героини из человеческого в хтонический мир, и повествование начинается с отправления героини в гости к родственникам. В остальном сюжет повторяется.

Таблица 5

Функционально-семантическая схема
сказки «Муж-уж»³⁶

– E	– L	E L
Свое, человеческое тов чужое, нечеловеческое + Человеческое trans нечеловеческое Девушка выходит замуж за человека, который превращается в ужа, и они уезжают в Соколку Нечеловеческое тов человеческое Героиня и ее муж-уж едут в гости к отцу (– α) β Уж просит жену не говорить, что он превращается в ужа. Однако она открывает это братьям Свое (жена) trans чужое (связанное с братьями) (– α₁β₁^m) Братья идут вместе с сестрой, чтобы посмотреть на ее мужа, и она вызывает его W Убийство ужа	Чужое (человеческое, братья) dom свое (нечеловеческое, муж) Братья убивают ужа	Свое (нечеловеческое, муж) dom чужое (человеческое, жена) с помощью Чужое (человеческое, жена) trans свое (нечеловеческое, кукушка) Уж превращает жену в кукушку, чтобы она всегда кликала своего мужа «Купин, куку» (Купин – от купья «болото»)

³⁵ Белорусский сборник. Вып. IV. Сказки космогонические и культурные. С. 166–167.

³⁶ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья. 1978. С. 251.

Таблица 6

Функционально-семантическая схема сказки
«Зязюля, соловей и лягушка»

– E	– L	E L
Нечеловеческое тов человеческое Жена ужа Якуба отправляется в гости к своим родственникам (– α) β Якуб просит жену не говорить, где она живет, с кем и кто ее муж. Однако героиня рассказывает все своим братьям. Дочка добавляет, а сын молчит Свое (жена, дети) trans чужое (связанное с братьями) (– $\alpha_1 \beta_1^m$) Братья идут провожать сестру, а она кукованием вызывает мужа W Убийство мужа-ужа	Чужое (человеческое, братья) dom свое (нечеловеческое, муж) Братья убивают Якуба	Свое (нечеловеческое, муж) dom чужое (человеческое, жена и дети) с помощью Чужое (человеческое, жена и дети) trans свое (нечеловеческое, животные) Якуб превращает жену в кукушку, дочь – в лягушку, а сына – в соловья

В сказке из того же романовского сборника «Зязюля, сокол и лягушка»³⁷ представлен совершенно иной вариант.

Таблица 7

Функционально-семантическая схема сказки
«Зязюля, сокол и лягушка»

– E	– L	E L
Чужое, неродное тов свое, родное Разбойники пробираются в дом Якуба, который прячется в подполе (– $\alpha_1 \beta_1^i$) Сын: (– inf) → plus Не раскрывает тайну, где находится отец Дочь: inf → min Раскрывает тайну Свое, родное trans чужое, неродное W Убийство Якуба	Чужое, неродное dom свое, родное Убийство Якуба	Свое, родное dom чужое, неродное Мать наказывает дочь-предательницу, превращая ее в лягушку Человеческое trans нечеловеческое Сын – сокол, Мать – кукушка, Дочь – лягушка.

³⁷ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья. 1978. С. 167–168.

В данном варианте мифологический элемент сказки (хтонический мир, населенный ужами-оборотнями) представлен символически: Якуб (его имя – звукоподражание кукования) не является ужом, но укрытие, которым он пользуется при нападении разбойников, – подпол – символически указывает на его хтоническую природу. Убийство героя, выражающее доминирование чужого над своим, происходит в результате предательства дочери (**свое, родное trans чужое, неродное**). Ее наказание матерью путем превращения в лягушку компенсирует недостатку «отзеркаленным» доминированием родного (жена) над неродным (дочерью-отступницей). Неизменная для данного сюжетного типа трансформация дополняет наказание дочери превращениями героини в кукушку, а ее сына – в сокола, молчаливо констатируя, что наказание вредителя не является достаточным для компенсации сказочной беды.

Таблица 8

Функционально-семантическая схема сказки
«Почему кукушка кричит ку-ку»

– E	– L	E L
Чужое (неродное) trans свое (родное) Представитель другого рода входит в семью девушки	Свое (родное) trans чужое (неродное) Родители девушки не влюбились своего зятя Чужое (родители) dom свое (муж) Родители убивают мужа героини, отрубая ему голову и бросая ее в торфяник	Человеческое trans нечеловеческое Героиня превращается в кукушку. Превращение происходит в результате магического действия – поцелуя отрубленной головы

Публикуя этот текст, мы отмечали, что для него «характерна редуцированность сказочного элемента и усиление этиологизма»³⁸ при сохранении общей структуры типа 425М. Сходство с этимологической легендой подтверждается близостью данного нарратива к ее традиционной схеме: «Человек превращается в зверя/птицу/растение (по собственной воле / от горя; в результате родительского проклятия; в результате проклятия/колдовства/оборотничества; посмертно) – так появляются голубь, кукушка, лебедь, соловей, трясогузка, чайка» [Белова 2017, с. 38]. Однако сказочная структура здесь превалирует над легендарной. Принад-

³⁸ Каятиди Л.Г. Указ. соч. С. 36.

лежность к типу 425М фундируется двумя обстоятельствами: 1) антиномизмом категорий своего (родного) и чужого (неродного) и 2) трансформацией как способом разрешения конфликта. Героиня выходит замуж вопреки воле родителей, и ее муж входит в родительскую семью (чужое [неродное] *mo*н свое [родное]). Родители героини проникаются необъяснимой ненавистью к зятю (свое [родное] *trans* чужое [неродное]) и убивают его, отрубая ему голову и бросая ее в торфяник (чужое [родители] *dom* свое [муж]). Мотив усечения головы героя-жертвы и помещения ее в болото устанавливает хтонический, змеиный статус героя и, даже более того, в контексте всех сказок 425М позволяет трактовать его как алломорфу ужа. В народных представлениях голова ужа является сакрально отмеченной частью его тела. Согласно русским этимологическим легендам³⁹, во время потопа уж спасает Ноев ковчег, закрыв в нем пробоину своей головой, за что Господь украшает ее короной с крестом, наделяя ужа особым статусом среди змей. Убийство героя путем отрубания ему головы перекликается с аналогичным способом расправы вредителей с мужем-ужом в других сказках того же типа, а следующее после этого помещение его головы в болото (торфяник) соотносится с местом обитания ужа. В качестве разрешения конфликта с родительской семьей выбирается превращение героини в кукушку в результате магического действия – поцелуя отрубленной головы мужа. Необходимо отметить, что если в рассмотренных ранее вариантах сюжета ликвидация исходной беды совершается путем доминирования над вредителем, при котором трансформация выполняет вспомогательную роль, то в данном случае очевиден совершенный отказ от наказания вредителей и компенсация беды путем, который как раз и составляет своеобразие типа 425М, т. е. превращением в кукушку (или иных животных).

Для данного варианта сюжета 425М также характерно выветривание мифологического содержания, усиление семейно-бытовой составляющей, но при этом сохранение взаимосвязи с мифологией через прозрачные аллюзии: торфяник как локус героя, магическая функция его головы, ее усечение.

Совершенно своеобразным вариантом сюжетного типа 425М, в наибольшей степени отдаляющимся от инвариантной сюжетной матрицы, необходимо признать украинскую сказку «Легенда о муже-уже» [Гура, Терновская, Толстая 1983, с. 152].

³⁹ У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды. С. 144–146.

Таблица 9

Функционально-семантическая схема сказки
«Легенда о муже-уже»

– E	– L	E	L
$-\alpha_1\beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper}$ $\rightarrow \text{min}$ Уж заманивает к себе курицу словами: «Иди ко мне жить, у меня тепло» W = Свое тов чужое Курица уходит к ужу	Чужое dom свое Уж наносит вред бабушке, отнимая у нее ее любимое животное	A₁B₁ Бабушка взяла топор и, вызвав ужа из норы заклинательной формулой: «Каптур, вылазь оттуль», расскла его	Свое dom чужое Курица возвращается к бабушке

Здесь утверждается совершенно иная актантная структура: протагонистом является бабушка, искомым персонажем – курица, а подлинным, а не мнимым вредителем – уж. Превращение как финальное событие сказочного нарратива здесь отсутствует даже в качестве вспомогательного средства при доминировании над вредителем.

Семантические категории своего и чужого здесь также играют основополагающую роль, однако их конкретное наполнение иное: чужим является уж, а своим – бабушка. Причем отсутствует инверсия этих категорий, которая свойственна развитию действия в 425М. Некоторая анекдотичность, создаваемая фокусом на отношениях ужа и курицы, не отменяет поучительной интенции сказки: необходимо сохранять верность родному, остерегаясь чужого.

Убийство ужа занимает в данном сюжете совершенно иное положение и выполняет совершенно другую роль, чем во всех остальных. Это убийство необходимо квалифицировать не как действие, ведущее к возникновению недостачи, а как борьбу и победу протагониста над вредителем (**A₁B₁**): расправляясь с ужом, бабушка возвращает любимую курицу к себе.

Украинская сказка «Про зозуль, посмітих і гадюк»⁴⁰ представляет собой еще один вариант сказочного типа 425М. Как и в сказке «Зяблюля, соловей и лягашка» из романовского «Белорусского сборника», здесь тоже отбрасываются все эпизоды, ведущие к перемещению героини из человеческого в хтонический мир, и повествование начинается с отправления героини вместе с мужем в гости к родственникам (**свое тов чужое**). Оборотническая природа героя и героини обнаруживается в процессе этого перемещения: при переправе через реку они превращаются в ужа и кукушку. Предательство детей ($-\alpha_1\beta_1^i$) способствует осуществлению вредитель-

⁴⁰ Легенды и предания. С. 82–83.

ства – убийства отцом героини ее мужа-ужа. В отличие от других вариантов и в согласии со смоленской сказкой «Почему кукушка кричит ку-ку» здесь отсутствует ликвидация исходной беды путем доминирования над вредителем, при котором трансформация выполняет вспомогательную роль. Ответом на убийство мужа отцом становится смена природы с человеческой на животную, как всегда в 425М.

Таблица 10

Функционально-семантическая схема сказки
«Про зозуль, посмітюх і гадюк»

– E	– L	E L
Свое тов чужое Героиня и ее муж отправляются с двумя детьми в гости к ее отцу Человеческое trans нечеловеческое По пути, чтобы перейти реку, муж превращает жену в кукушку, и она переносит детей на своих крыльях, а сам оборачивается ужом и переплывает реку – α, β_1^i Отец выведывает у детей ужа, кто их отец. Они выдают его: caus → oper → min Свое, родное trans чужое, неродное Отец становится враждебным по отношению к мужу дочери W Отец убивает мужа дочери	Чужое (человеческое, отец) dom свое (нечеловеческое, муж-уж)	Человеческое trans нечеловеческое Героиня превращается в кукушку, сына превращает в гадюку, а дочь – в жаворонка (посмітюху)

В сказке о жене ужа из кулишовского сборника⁴¹ блок нулевой недостачи (– E^0 – L^0) сжимается до одного сюжетно значимого действия – перемещения героини в хтоническое пространство, место обитания своего мужа-ужа (**человеческое тов нечеловеческое**). Возвращение героини (**нечеловеческое тов человеческое**) мотивируется рождением детей с человеческим, а не змеиным обликом и необходимостью их крестить. Извещение о возвращении дочери с детьми ужа превращает мать героини во вредителя (**свое (родное) trans чужое (неродное)**), который хочет убить свою дочь и внуков (**чужое (мать) dom свое (жена ужа)**). Финальное превращение героини и ее детей становится средством спасения от антагониста (L_3).

⁴¹ Записки о Южной Руси / Сост. И. Кулиш. Т. 2. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1857. С. 33–34.

Таблица 11

Функционально-семантическая схема
«Рассказов о превращениях. Близнецы превращаются
в соловья и кукушку»

–Е	–L	Е L
Человеческое тов нечеловеческое Героиня влюбляется в ужа и уходит с ним под землю, в хрустальный дворец Нечеловеческое тов человеческое После рождения детей в человеческом облике героиня отправляется в человеческий мир, чтобы крестить их Свое (родное) trans чужое (неродное) Мать хочет убить героиню	Чужое (мать) dom свое (жена ужа)	Свое (человеческое) trans чужое (нечеловеческое) Героиня превращается в крапиву, ее сын – в соловья, а ее дочь – в кукушку, чтобы спастись от смерти (L ₃)

Инициальная часть украинской сказки «Кукушка» из сборника Драгоманова⁴² формально повторяет начало сюжетного инварианта. По логике сюжета брак с девушкой, как форма доминирования нечеловеческого над человеческим, должен завершиться перемещением в хтоническое пространство (под воду, в лес, на болото), однако особенность данного варианта в том и состоит, что инерция сюжетного развития здесь обрывается и перемещения в подводный мир не происходит. Сказочной бедой (– L), которую компенсирует финальное превращение, становится отчуждение героини от мужа-ужа (**свое (родное) trans чужое (неродное)**). И с помощью смены ее человеческой природы на животную совершается наказание жены за предательство мужа.

Таблица 12

Функционально-семантическая схема сказки «Кукушка»

– Е	– L	Е L
Нечеловеческое тов человеческое Уж заползает на платье героини во время ее купания в реке $\{-\alpha, \beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{min}\} = \{\alpha, \beta_1^m = \text{caus} \rightarrow \text{oper} \rightarrow \text{plus}\}$ Уж соглашается слезть с одежды девушки только в обмен на обещание выйти за него замуж	Нечеловеческое dom человеческое Девушка вступает в брак с ужом, но не уходит в его мир Свое (родное) trans чужое (неродное) Жена ужа отказывается отправляться за мужем в подводный мир	Свое, нечеловеческое dom чужое, человеческое с помощью Чужое, человеческое trans свое, нечеловеческое Муж-уж проклинает жену за непослушание. Девушка превращается в кукушку, становясь вдовой по своей вине

⁴² Малорусские народные предания и рассказы. С. 8–9.

Финальное превращение как мифологическая медиация

Последняя и самая интригующая проблема, которую мы должны осветить, – почему финальное зооантропоморфное превращение нужно считать компенсацией инициальной сказочной беды?

Здесь в первую очередь следует отдавать себе отчет, в кого превращаются действующие лица сказки. Из 43 проанализированных нами текстов в одном отсутствует концовка⁴³, в другом⁴⁴ отсутствует превращение (завистливые сестры топят жену ужа в колодце, тот хоронит ее и уходит из деревни). Контекст сказки позволяет увидеть в утоплении в колодце героини рудиментарный осколок мотива превращения: девушка умирает, погруженная в воду, тем самым демонстрируя смену природы с человеческой на нечеловеческую, поскольку с водой связан уж и встречает его героиня, отправившись за водой для больной матери). Еще в одном тексте⁴⁵ превращение особенное, выбивающееся из ряда остальных: после того как братья-вредители сжигают шкуру ужа, лишая его возможности вновь стать человеком, он превращается в дуб, а его жена – в березу. Характер превращения меняется с орнитологического на дендрологический, что заставляет увидеть влияние прибалтийской традиции: “Si dans des dizaines de versions slaves, la veuve et ses enfants deviennent des oiseaux et des reptiles, dans les versions russes de Lituanie et les versions biélorusses collectées dans les régions limitrophes avec la Lituanie et la Pologne, les membres de la famille du serpent assassiné deviennent des arbres, exactement comme dans le conte lituanien”⁴⁶ [Kabakova 2018, p. 164].

В 40 текстах с зооантропоморфным превращением вырисовывается довольно четкая картина. Жена ужа превращается в кукушку 31 раз, два раза – в крапиву и один раз – в лягушку, в шести случаях превращение героини отсутствует, но оно сопровождается пятикратным превращением в кукушку ее дочери. Сын героини в подавляющем большинстве случаев превращается в соловья (21 раз), по два раза – в голубя и сокола, по одному – в жука-рогача,

⁴³ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1977 г. Ч. 1). 1986. С. 248.

⁴⁴ Там же. С. 249–250.

⁴⁵ Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1976 г.). 1984. С. 208–209.

⁴⁶ «Если в десятках славянских версий вдова и ее дети становятся птицами и рептилиями, то в русскоязычных текстах из Литвы и белорусских текстах, собранных в регионе польско-литовского пограничья, члены семьи убитого змея становятся деревьями, в точности как в литовской сказке».

лягушку, рыбу, рака, лебедя, гадюку. В восьми текстах превращение сына героини отсутствует. Дочь героини чаще всего превращается в кукушку (8 раз) и в ласточку (7), по четыре раза – в лягушку и гадюку, по одному – в ворону, стрекозу, жаворонка, трясогузку, подкрапивницу, лебедя и крапиву.

Триада «кукушка (мать), ласточка (дочь), соловей (сын)» является, таким образом, наиболее частотной. В цельном виде она появляется в пяти сказках.

Присутствие этих птиц и рептилий в финальном превращении абсолютно неслучайно. Оно непосредственно связано со специфической компенсации сказочной беды в данном типе сказок.

В сказках о жене ужа ликвидация исходной беды не происходит напрямую, путем убийства вредителя или воскрешения мужа. Героиня ликвидирует недостачу непрямым образом, действием, несимметрично противоположным действию антагониста. Другими словами, в финале сказке действует логика бриколажа, описанная Клодом Леви-Строссом [Леви-Стросс 2011, с. 260–267], а неизменное конечное превращение есть мифологическая медиация.

В данном случае логика бриколажа реализуется в два этапа: первый – подготовительный, второй – основной. Вместо ликвидации антагониста происходит инверсия оппозиции «свой, человеческий – чужой, нечеловеческий», на которой строится сюжет о жене ужа. Первоначально своим является то, что связано с человеческим миром и родительской семьей, а чужим – то, что связано с нечеловеческим миром и мужем. Превращение совершается как реакция на то, что теперь связанное с человеческим и родительской семьей становится чужим, а связанное с нечеловеческим миром и мужем – своим. Героиня и ее дети становятся существами животного мира, тем самым демонстрируя, что свое для них – это животное, а не человеческое. Этот момент был отмечен Г.И. Кабаковой. Но его констатация не исчерпывает процесс медиации.

В рамках инвертированной оппозиции «свой (связанный с нечеловеческим и мужем) – чужой (связанный с человеческим и матерью)» формируется (и это второй момент медиации) новая оппозиция, целиком уместяющаяся в сфере своего, нечеловеческого и снимающая первоначальную, – «кукушка (верх, жизнь, вдова) – уж (низ, смерть, убитый муж)». Характер этой оппозиции совершенно отличен от первоначальной оппозиции «свой – чужой». Здесь нет той противоположности между членами, которая порождает непримиримый антагонизм, его место занимают антиномические отношения, при которых отдельные члены не две самостоятельные сущности, а два момента единой сущности. Можно сказать и так: между членами новой оппозиции царит не закон разделения, а закон единства противоположностей.

Вот это снятие оппозиции «свой – чужой», из-за которой, собственно, в сказке и нагнетается напряжение, выливающееся в убийство тещей нелюбимого и чуждого ей зятя, – это снятие и реализует логику бриколажа и является компенсацией убийства мужа. Таким образом, дочь торжествует над матерью, не причиняя ей непосредственного вреда, и одновременно воссоединяется с мужем.

На то, что это воссоединение происходит, указывает мифология животных, задействованных в финальном превращении. Мифологическая семантика животных наполняет конкретикой выведенную нами медиативную оппозицию «кукушка (верх, жизнь, вдова) – уж (низ, смерть, убитый муж)».

Комплекс народных представлений о кукушке указывает на то, что она сама по себе, не только специально в сюжете 425М, является медиатором, посредником между верхом и низом, между миром живых и миром мертвых [Никитина 2002, с. 60–70].

Очевидно, что, будучи птицей, кукушка связана с верхним миром, но, по народным представлениям, зимует кукушка в воде или под землей [Гура 1997, с. 699]. Движение кукушки осенью является нисходящим, с неба в подземное пространство. Примечательно, что накануне зимы, на Воздвижение (14/27 сентября), змеи движутся в противоположном направлении, из-под земли к небу: “Paradoxalement, la destinée des reptiles s'avère intimement liée à celle des oiseaux: avant de disparaître pour les six mois qui suivent, ils essaient de s'approcher du ciel comme s'ils espéraient pouvoir s'envoler” [Kabakova 2007]. Взаимно направленное движение кукушки и змеи перекликается с финальной сказочной оппозицией и подтверждает ее медиальный статус: разные направления движения кукушки и змеи создают различие между ними, но его направление друг к другу фиксирует их тождество. Примечательно также, что, по народным представлениям, змеи и кукушки появляются весной одновременно, что тоже указывает на их родство [Гура 1997, с. 709].

Кукушка – посредник между миром живых и миром мертвых. Это отражено в обычае *голосить с кукушкой*, т. е. уходить в лес и там причитать, оплакивая умершего [Никитина 2002, с. 129]. Кукушка подлетает к такой женщине, ей сообщают вести для умершего [Гура 1997, с. 707]. Кукушка – душа умершего, которая посещает мир живых [Никитина 2002, с. 127]. Душа вылетает из тела в виде кукушки или сизого голубя. В виде кукушки прилетает к жениху умершая до брака невеста [Гура 1997, с. 706–707].

На единство жизни и смерти в фольклорном образе кукушки указывает также время прекращения ее кукования. Это происходит во время появления хлебного колоса, когда умершее в земле зерно приносит плод.

Пограничный, медиальный статус кукушки удостоверяет также представление о том, что она первая возвращается из вырея, т. е. приносит весну, и первая отправляется туда, т. е. знаменует приход зимы.

В народно-мифологических представлениях о ласточке также явственно проступает ее медиальная природа. «В символике ласточки сочетается небесное и хтоническое начало. Ласточка связана с солнцем: в южнославянских легендах она выступает в роли спасительницы солнца и его невесты. Солярная символика проявляется также в поверьях о солнечных ожогах и веснушках, вызванных нарушением запрета причинять вред ласточке <...>» [Гура 1997, с. 633]. О хтонической символике «свидетельствуют поверья, что ласточки зимуют на дне водоемов, зарываясь в ил или грязь, либо в земле под полом конюшен» [Гура 1997, с. 633].

Ласточка является дочерью кукушки (отсюда родственная кукушке календарно-мифологическая функция ласточки – приносить весну, первой возвращаясь из вырея). Она приносит из-за моря золотые ключи, которыми отмыкает лето и замыкает зиму [Гура 1997, с. 623–624].

С гадами связь ласточки амбивалентная: она противница змей, но форма ее хвоста (т. е. ее отличительная особенность) обязана действию змеи, которая кусает ее за хвост и вырывает перья; кроме того, ласточки способны превращаться в лягушек.

Появление ласточек весной связано с идеей воскресения, победы жизни над смертью [Гура 1997, с. 629].

Народная мифология сохранила также указания на медиальность соловья. Она проявляется в связи соловья с переходными временными периодами – началом и концом весны. Начало пения соловья, как и начало кукования кукушки, связано с появлением первой зелени, когда можно напиться росы с березового листа. Конец весны ознаменован окончанием пения соловья и кукования кукушки. Соловей и кукушка замолкают в Петров день (12 июля, конец периода, связанного с летним солнцестоянием). Проводы весны маркируются обрядом с «соловушкой» и «похоронами кукушки». Примечателен образ соловья в свадебных песнях. Там он символизирует жениха и мужа во время первой брачной ночи, т. е. перехода из статуса жениха в статус мужа [Гура 1997, с. 640–644].

В свете народно-мифологических представлений превращение в двух сказках героини в крапиву является неслучайным. В крапиве прячется кукушка после Петрова дня от других птиц, которые мстят ей за то, что она подбрасывала в их гнезда свои яйца. Можно сказать, что крапива – метонимический растительный субститут кукушки.

Выводы

Сюжет 425М «Жена ужа», вопреки мнению Е.А. Костюхина, является безусловно сказочным повествованием. Для множества восточнославянских сюжетов характерна единая инвариантная схема, которая сохраняется в многочисленных вариациях и трансформируется в варианты сюжета, скрепленные одним устоем – финальным орнитологическим превращением.

Структуралистский анализ позволяет утверждать, что сюжет 425М «Жена ужа» следует относить не к волшебной, а к новеллистической сказке, поскольку в нем отсутствует предварительное испытание, которое венчается обретением волшебного помощника. Именно наличие предварительного испытания и его оппозиция испытанию основному является, по мнению Мелетинского, самым существенным признаком волшебной сказки [Структура 2001, с. 17, 19]. В «Жене ужа» появляется только два синтагматических сюжетных блока – действия, ведущие к беде, и действия, ведущие к компенсации беды. Тут уместно вспомнить тезис Костюхина о балладном, народно-новеллистическом характере сказочного типа 425М.

Особенностью этого семейно-бытового сказочного сюжета становится, однако, мифологический элемент. Он привносит с собой логику бриколажа и делает финальное орнитологическое превращение героини и ее детей медиацией, разрешающей семейно-бытовой конфликт не с помощью доминирования над вредителем, но с помощью создания новой семантико-мифологической оппозиции: «кукушка – уж», наполнением которой становится пространственная оппозиция «верх – низ», экзистенциальная – «жизнь – смерть» и семейная – «вдова – умерший супруг». Заменяя исходную сказочную оппозицию своего и чужого, эта оппозиция разрешает сказочный конфликт асимметричным образом.

Благодарности

Автор выражает благодарность Ольге Владиславовне Беловой за ценные советы, высказанные в процессе работы над статьей, и предоставленные архивные материалы, а также Варваре Евгеньевне Добровольской за важные критические замечания и библиографические указания.

Acknowledgements

The author expresses sincere gratitude to Olga Vladislavovna Belova for her valuable advice in the course of work upon this article and provided archive materials and to Varvara Evgenyevna Dobrovol'skaya for important critique and bibliographical recommendations.

Список сокращений

АЛФ – Архив лаборатории фольклористики РГГУ

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. 437 с.

Архивные материалы

АЛФ РГГУ. Сюжет 425М, г. Чериков Могилевской обл., 2014; зап. Е. Боганева, Н. Савина, Н. Петров.

Литература

Белова 2017 – *Белова О.В.* Животные в русских этиологических легендах: превращения и трансформации // Живая старина. 2017. № 3. С. 38–40.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.

Гура, Терновская, Толстая 1983 – *Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М.: Наука, 1983. С. 49–153.

Каяниди 2017 – *Каяниди Л.Г.* Восточнославянские сказки о превращениях: семиотические, нарративные и жанровые парадоксы // Вестник славянских культур. 2017. № 46. С. 135–147.

Костюхин 1987 – *Костюхин Е.А.* Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987. 269 с.

Костюхин 1997 – *Костюхин Е.А.* Сказки, которые плохо кончаются // Живая старина. 1997. № 4. С. 15–18.

Леви-Стросс 2011 – *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: АСТ-Астрель, 2011. 541 с.

Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 1969 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969. С. 86–135.

Никитина 2002 – *Никитина А.В.* Кукушка в славянском фольклоре. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2002. 176 с.

Структура 2001 – Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. 234 с.

Kabakova 2007 – *Kabakova G.* Le mari-serpent ou Pourquoi le coucou coucoule // Eurasie: Oiseaux: Héros et devins. 2007. № 17. P. 127–142.

- Kabakova 2018 – *Kabakova G.* Le projet du dictionnaire de motifs et de contes-types étiologiques chez les Slaves orientaux // *Revue des études slaves: Communications de la délégation française au XVI Congrès international des slavistes*. Belgrad, 20–27 août 2018, 99. Paris: Institut d'études slaves, 2018. P. 155–168.
- Leonardas Sauka 2007 – *Leonardas Sauka.* Pastangos švelninti kūrinį: pasakos „Eglė žalčių karalienė“ periferiniai variantai // *Tautosakos darbai*. 2007. Vol. 33. P. 45–55.

References

- Belova, O.V. (2017), “Animals in Russian etiological legends: Shapeshifting and transformations”, *Living antiquity*, no. 3, pp. 38–40.
- Gura, A.V. (1997), *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii* [Animal symbolism in Slavic folk tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Gura, A.V., Ternovskaja, O.A. and Tolstaja, S.M. (1983), “Materials for the Polesie Ethnolinguistic Atlas”, in Tolstoi, N.I. (ed.), *Polesskii etnolingvističeskii sbornik: Materialy i issledovaniya* [Polesie ethnolinguistic collection: Materials and studies], Nauka, Moscow, Russia, pp. 49–153.
- Kabakova, G. (2007), “Le mari-serpent ou Pourquoi le coucou coucoule”, *Eurasie: Oiseaux: Héros et devins*, no. 17, pp. 127–142.
- Kabakova, G. (2018), “Le projet du dictionnaire de motifs et de contes-types étiologiques chez les Slaves orientaux”, *Revue des études slaves: Communications de la délégation française au XVI Congrès international des slavistes*, Belgrad, Serbia, 20–27 août 2018, Institut d'études slaves, Paris, pp. 155–168.
- Kajanidi, L.G. (2017), “East Slavic tales of transformations: Semiotic, narrative and genre paradoxes”, *Bulletin of Slavic cultures*, no. 46, pp. 135–147.
- Kostyukhin, E.A. (1987), *Tipy i formy zhivotnogo eposa* [Types and forms of animal epic], Nauka, Moscow, Russia.
- Kostyukhin, E.A. (1997), “Fairy tales that end badly”, *Living antiquity*, no. 4, pp. 15–18.
- Levi-Stross, K. (2011), *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], AST-Astrel', Moscow, Russia.
- Meletinskij, E.M., Neklyudov, S.Yu., Novik, E.S. and Segal, D.M. (1969), “Issues of the structural description of a fairy tale”, *Trudy po znakovym sistemam* [Works on the sign systems], IV, Tartu, USSR, pp. 86–135.
- Neklyudov, S.Yu. (ed.) (2001), *Struktura volshebnoi skazki* [The structure of fairy tale], RSUH, Moscow, Russia.
- Nikitina, A.V. (2002), *Kukushka v slavyanskom fol'klore* [The cuckoo in Slavic folklore], Filologicheskii fakul'tet SPbGU, St. Petersburg, Russia.
- Sauka, Leonardas (2007), “Pastangos švelninti kūrinį: pasakos „Eglė žalčių karalienė“ periferiniai variantai”, *Tautosakos darbai*, vol. 33, pp. 45–55.

Информация об авторе

Леонид Г. Каяниди, кандидат филологических наук, Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия; 214000, Россия, Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4; *leonideas@bk.ru*

Information about the author

Leonid G. Kayanidi, Cand. of Sci. (Philology), Smolensk State University, Smolensk, Russia; bld. 4, Przhevalsky Str., Moscow, Russia, 214000; *leonideas@bk.ru*

«Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические контексты и параллели

Ольга Б. Христофорова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, okhrist@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается памятник древнерусской книжности XVII в. «Повесть о бесноватой Соломонии» в контексте русской и финно-угорской мифологии. Сюжет Повести сопоставляется с двумя близкими сюжетными комплексами: о людях, отданных природным духам (потерянных / проклятых) или забранных природными духами (сюжет северорусской и финно-угорской мифологической прозы), и о чудесной/ом супруге (сюжет сказочной прозы у русских и несказочной – в фольклоре финно-угорских народов). Рассмотрение Повести в расширенном мифологическом контексте позволяет говорить не только о фольклорных истоках древнерусского книжного памятника или о тематическом единстве книжных и устных текстов, но и о механизмах межжанровой трансмиссии мифологических мотивов, о логике и идеологии сюжетосложения в текстах разных типов. В частности, предполагается, что с точки зрения сравнительной мифологии мотив сексуального преследования Соломонии демонами может быть рассмотрен не как результат влияния западноевропейской демонологии с ее идеей о суккубах и инкубах, но как инверсированная содержательно, структурно и функционально мифологическая модель экзогамного брака. Статья предлагает расширение контекста, в котором мы можем мыслить о сюжете памятника древнерусской книжности, о вплетении еще одной нити в полотно интерпретаций.

Ключевые слова: Повесть о Соломонии, русская и финно-угорская мифология, древнерусская книжность, фольклор, сказка, быличка, леший, водяной, чудесный супруг, онтология

Для цитирования: Христофорова О.Б. «Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические контексты и параллели // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. № 1. С. 94–127. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-94-127

“The Tale of the Possessed Woman Solomonia”. Mythological contexts and parallels

Olga B. Khristoforova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, okhrist@yandex.ru*

Abstract. The article discusses a masterpiece of Old Russian literature of the 17th century, “The Tale of the Possessed Woman Solomonia”, in the context of Russian and Finno-Ugric mythology. The plot of the Tale is compared to two close plot sets: about people given away to spirits of nature (lost / cursed) or taken away by said spirits (the plot of the North Russian and Finno-Ugric mythological narratives), and about the supernatural or enchanted wife (husband) (the plot is common in Russian fairy tales and in non-fairytale prose of the Finno-Ugric peoples). Consideration of the Tale in a wider mythological context allows to talk not only about the folklore origins of the Old Russian literary masterpiece or thematic unity of the literary and oral texts, but also about the work of cross-genre transmission for mythological motifs, about the logic and ideology of the plot composition in texts of different genres. In particular, it is assumed that, from the point of view of comparative mythology, the motif of sexual persecution of Solomonia by demons can be considered not a result of the influence of Western European demonology with its idea of the succubi and incubi, but an inverse of the mythological model of exogamous marriage regarding of its content, structure and function. The article offers an extension of the context in which one can think about the plot of the Old Russian tale and about weaving yet another thread into the canvas of interpretations.

Keywords: “The Tale of Solomonia”, Russian and Finno-Ugric mythology, Old Russian literature, folklore, fairy tale, factual narrative, forest spirit (leshy), water spirit (vodyanoy), supernatural or enchanted spouse, ontology

For citation: Khristoforova, O.B. (2020), “ ‘The Tale of the Possessed Woman Solomonia’. Mythological contexts and parallels”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 94–127, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-94-127

«Повесть о бесноватой Соломонии» (далее – Повесть), датируемая 70-ми годами XVII в., известна в составе жития Иоанна и Прокопия Устюжских (чудо об исцелении Соломонии), а также как самостоятельное произведение древнерусской книжности. Написанная живым языком, полная ярких, занимательных

и пугающих подробностей, Повесть была популярна и у читателей прошлых столетий (судя по числу редакций и списков), и у исследователей древнерусской литературы.

Сюжет Повести

В самом общем виде содержание Повести сводится к следующему¹: в первую брачную ночь Соломония, дочь священника из Ерогоцкой волости, что по реке Сухоне, испытала нападение нечистой силы, после чего на третий день почувствовала «у себе во утробе демона люта», а на девятый день демон пришел к ней во плоти – «зверским образом, мохнат, имяше у себе и ногъти» – и возлег с ней. С тех пор постоянно стали к ней приходить демоны в образе человеческом и осквернять ее, но ни муж ее Матфей, ни другие люди не замечали их. Матфей, видя иступление жены, отвез ее обратно отцу, попу Димитрию. Но «окаянии воднии демони» и там не оставляли Соломонию, приходили к ней, и ее уводили с собой, и жила она у них в воде по два-три дня, после чего бросали нагую то в лесу, то в поле, где и находили ее и приводили домой к отцу и матери, которые «плахуся зело и недоумевахуся, что сотворити». Приходя в дом родителей Соломонии, бесы жестоко били ее, свидетельством чего были следы побоев на ее теле; оставляли ей «копие железное», чтобы она убила своего отца – и это копие она показывала отцу «истинно, а не привидением». Чинили демоны и иные козни, «мнози же тому вражю кознодействию в тои волости свидетели быша».

Затем «воднии демони» стали «нудити» Соломонию, чтобы она жила у них, и, помучив, силой утащили ее к себе. Там несчастная встретила некую девицу Ярославку (в Римской редакции называемую русалкою, в Особой редакции Ярославка сообщает: «проклят мя мати моя и отдаде к сим темнообразным лукавым нечистым духом»), которая, выпросив все у Соломонии, предупредила, чтобы та не пила, и не ела у демонов, и ничего им не отвечала – тогда они ее отпустят. Действительно, через некоторое время демоны отнесли Соломонию, «едва живу сущу от многаго мучения», в лес, откуда она дошла до дому. Через полтора года после этого Соломонии пришлось время родить, к ней пришла демоница-повитуха, и родила Соломония шестерых бесов, «а видением они сини и темни». Демонические младенцы, унесенные повитухой «из

¹ Приводится по Основной редакции [Пигин 1998, с. 139–151], публикацию текстов всех семи редакций Повести см. [Пигин 1998, с. 139–252].

храмины под помост», начали в домашних Соломонии «каменiem метати и землею бросати», чем их изрядно напугали. Убежавшие из дому домашние вернулись только через три дня и никого не увидели. Повитуха же в эти три дня предлагала Соломонии испить крови из сосуда, либо, поскольку та отказывалась пить, заколоть своего отца, а «темнозрачнии маденцы» терзали ее сосцы «яко змии лютии». После этого не единожды рожала Соломония бесов, всякий раз дома, отказываясь в родах от человеческой пищи – «приношаху ей невидимо темнии онии синцы птичью кровь, и траву, и корение, и мох – и тем ея питаху». В очередной раз принес ее к себе, демоны снова попытались принудить ее отречься от своей веры и жить с ними, и снова безуспешно, почему и отдали ее девке Ярославке. Та научила Соломонию попроситься у демонов пойти попрощаться с отцом (якобы чтобы затем навечно остаться у них), при этом заставила ее запомнить имена демонов и велела передать их отцу, попу Димитрию, чтобы он «именем Божиим» их заклинал. Демоны послушно понесли Соломонию домой, но по дороге начали топить ее в болоте, и лишь начавшаяся гроза спасла ее: «начат их молнией палити и убивати, и уби множество. И бяще их блато и езеро исполънено, аки смолоу». Добравшись до дому, Соломония передала имена демонов и наказ Ярославки отцу, и он начал заклинять бесов именем Божиим. А Соломония «от того мучения демонскаго и от ран в недуг телесный впаде». Во время болезни ей было во сне видение преподобной Феодоры, сказавшей ей идти в Великий Устюг, где она получит исцеление, а «от волхвов себе исцеления не ищи, не будет тебе помощи». Отец отвез Соломонию в Устюг, где водили ее по церквям, особенно к мощам свв. Прокопия и Иоанна, устюжских чудотворцев. От этого «начаша в ней демоны утробу ея рвати и терзати», и Соломония ушла из Устюга обратно в родительский дом. Там стали приходить по ночам «нечистии лесные темнии демоны», они кричали и ревели, ломали дом, требуя отдать им «полонянку», которую «воднии демоны, братия наша, нам отдаша». После этого отец снова отвез Соломонию в Великий Устюг, где она посещала церковные службы, мучимая при этом сидящими в ней бесами. В новом видении преподобная Феодора сообщила, что причина мучений в том, что Соломонию «пияный поп крестил и половины крещения не исполнил», и велела молиться свв. Прокопию и Иоанну, что и было исполнено. В итоге после долгих мучений, длившихся 10 лет, Соломония получила исцеление в день памяти св. Прокопия, 8 июля 1671 г. В этот день ей было видение, в котором св. Иоанн Устюжский разрезал ей утробу копием и доставал оттуда бесов по одному, а св. Прокопий убивал их кочергой на церковном помосте, пока святые не убедились, что «чиста утроба у Соломонии от живущих в ней демонов».

Одно из общих мест в научных работах, посвященных «Повести о бесноватой Соломонии», касается ее связи с народной культурой. Ученые, начиная с Н.И. Костомарова, первого публикатора текста², отмечали близость содержания Повести и ее образного языка русской мифологии, фольклорной картине мира, «славянскому язычеству»³. Однако исследователи такой констатацией обычно и ограничивались, не характеризуя подробно специфику этой близости, не рассматривая в деталях, какие именно фольклорные сюжеты и мотивы нашли отражение в Повести, каким образом они трансформировались, перейдя в книжность, и как, в свою очередь, повлияли на текст определенного – агиографического – жанра. Это было обусловлено в первую очередь дисциплинарными границами – Повесть находилась и находится в сфере интересов специалистов по древнерусской книжности, археографов, а не фольклористов. Пожалуй, единственная работа, в которой внимательно и последовательно рассматриваются фольклорные истоки Повести, – монография А.В. Пигина, одна из глав которой целиком посвящена разбору мифологических основ этого произведения древнерусской литературы [Пигин 1998]. Вслед за

² Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. Костомарова. Вып. 1. СПб.: Тип. Кулиша, 1860.

³ *Веселовский А.Н.* Памятники литературы повествовательной // Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой. 3-е изд. Т. 1. Отд. 1. М.: Изд. кн. маг. В.В. Думнова, 1894. С. 465–473; *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М.: Печатня А.И. Снегирёвой, 1915; *Скрипиль М.О.* Повесть о Соломонии // Старинная русская повесть: Статьи и исследования / Под ред. Н.К. Гудзия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 197–215; *Власов А.Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010; см. также [Демкова 1989; Демкова 1997; Пигин 1998; Антонов 2016]. Укажем и на другие линии интерпретаций сюжета. Так, Ф.И. Буслаев считал, что Повесть возникла под влиянием западноевропейской демонологии, знакомство с которой русского читателя относится ко времени создания Повести (*Буслаев Ф.И.* Бес // Буслаев Ф.И. Мои досуги: Собр. из период. изд. мелкие соч. Федора Буслаева. Ч. 2. М.: Синод. тип., 1886. С. 1–23), близкие идеи высказывает и А.Л. Юрганов [Юрганов 2006]. В психоаналитическом ключе рассматривают историю Соломонии А.В. Амфитеатров (*Амфитеатров А.* Одержимая Русь: Демонические повести XVII века. Берлин: Книгоиздательство «Медный всадник», 1929) и А.М. Ремизов (*Ремизов А.М.* Бесноватые: Савва Грудцын и Соломония. Париж: Оплешник, 1951); о личном опыте болезни, облеченном в форму церковного повествования о чудесах, рассуждает Ив Левин [Левин 2004].

Ф.А. Рязановским, говорившим о преимущественном влиянии на Повесть русской народной, а не византийской и западноевропейской демонологии, и Н.С. Демковой, писавшей о сказочно-мифологических основах Повести [Демкова 1989; Демкова 1997], Пигин рассматривает сюжет и жанровые особенности текста в связи не только с агиографией, но и с русским фольклором – мифологическими рассказами (о летающем змее, природных духах, кликушестве и икоте) и сказками о черте. В то же время изучение этой связи было важным, но не основным для исследователя, поэтому, на наш взгляд, проблему нельзя считать полностью исчерпанной (в частности, интересно было бы рассмотреть не только восточнославянский фольклор, но и мифологию соседних народов, прежде всего финно-угорских; а также – как «ведут себя» в агиографическом тексте мотивы сказки и несказочной прозы).

В свою очередь, и фольклористы, исследователи восточнославянской мифологии, отмечали близость некоторых мотивов и образов Повести устной народной традиции. Так, М. Власова пишет, что и в Повести, и в фольклоре водяные демоны сожительствуют с женщинами⁴. Н.А. Криничная сравнивает историю «девки Ярославки», отданной матерью «темнообразным лукавым нечистым духом» сразу после рождения, с мотивом «проклятых» в русской несказочной прозе [Криничная 2004, с. 366]. Здесь мы также наблюдаем констатацию сходства образов и мотивов, однако о том, чтобы выявить специфику последних в книжной и устной традиции, в текстах разных жанров, речи не идет.

Итак, для исследования «Повести о бесноватой Соломонии» в XIX–XX вв. были характерны следующие черты. Во-первых, ученые прослеживали мифологические основы памятника в трех направлениях: ближневосточная мифология (иудейская, манихейская, византийская), европейская мифология (в некоторых отношениях восходящая к первой), наконец, славянский (русский) фольклор. Во-вторых, близость текста Повести фольклорным темам рассматривалась (как в среде исследователей древнерусской книжности, так и в среде фольклористов) в общих чертах, без учета наработок современной кросс-культурной фольклористики.

В статье мы рассмотрим сюжет Повести, расширив ее мифологический контекст – в дополнение к русской мифологии будем иметь в виду финно-угорскую (хотя и не только). Нас будут интересовать прежде всего два сюжетных комплекса, близких, на наш взгляд, друг другу: о людях, отданных природным духам (потерянных / проклятых) или забранных природными духами

⁴ Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб.: Северо-Запад, 1995. С. 57, 99.

(сюжет северорусской и финно-угорской мифологической прозы), и о чудесной/ом супруге (сюжет сказочной у русских и несказочной прозы в фольклоре финно-угорских, хотя и не только, народов). Рассмотрение Повести в расширенном мифологическом контексте позволит, на наш взгляд, говорить не только о «фольклорных истоках» древнерусского книжного памятника или о тематическом единстве книжных и устных текстов, но и о механизмах межжанровой трансмиссии мифологических мотивов, о логике (и идеологии) сюжетосложения в текстах разных типов⁵.

Мифологическая проза: уведенные духами

В указателе сюжетов русских быличек и бывальщин С. Айвазян в разделе «Леший» упоминаются близкие сюжетные типы А17 «Леший крадет детей» и А17а «Леший уводит проклятых, отданных ему неосторожным словом» (по указателю сюжетов-мотивов быличек и бывальщин В.П. Зиновьева это также сюжеты А17 и А17а [Зин.]) (ср. также сюжетный тип ВП1 «Чёрт забирает проклятых» по Айвазян и ВП4 «Сила материнского (отцовского) проклятья» по Зиновьеву).

Мифологические рассказы на эти сюжеты имеют схожую структуру:

- [мать посылает (непослушного) ребенка к лешему] (нарушение запрета). В сюжетном типе А17 этот мотив, как правило, отсутствует;
- ребенок теряется, обычно в лесу [недостача];

⁵ Строго говоря, мы лишь приблизительно можем представлять себе русскую устную традицию времен создания Повести о Соломонии. Хотя указания на отдельные ее элементы, мотивы, образы можно встретить в следственных делах XVII–XVIII вв. (источник, наиболее полно отражающий мировоззрение «молчащего большинства»), все же по ним реконструировать целостную систему затруднительно. Поэтому сравнение книжного текста с фольклорными, записанными в более позднее время, предполагается скорее не в генетическом (хотя о такой возможности писали исследователи (см.: *Власова М.* Указ. соч. С. 13), а в типологическом ключе; мы, вслед за С.Ю. Неклюдовым, исходим из предположения о том, что существуют общие мифологические модели и механизмы, присутствующие в текстах различных жанров и разных традиций (см. [Неклюдов 2011б, с. 11–33]), а также, вслед за Э.В. Померанцевой и И.А. Разумовой, полагаем, что жанровые шаблоны имеют существенное влияние на то, как будет выглядеть мифологический персонаж и история встречи с ним героя [Померанцева 1975; Разумова 1993].

- его ищут, прибегая, как правило, к магическим способам [попытки ликвидации недостачи, возможна кумуляция: несколько неудачных попыток и последняя удачная];
 - ребенка обнаруживают [ликвидация недостачи; реже – ребенка не находят, рассказ заканчивается];
 - ребенок рассказывает, что его «водил дедушка», что они ели в домах неблагословленную пищу и т. п. [передача знания о запретах, иногда это фатально для рассказчика].
- Приведем несколько примеров.

Схватились дома, нету девок (здесь и далее выделено мной. – О. Х.). Искать, да искать. Не нашли. Пошли на Лексу, на скит к колдунье. Колдунья отколдовать скоро не могла, так 12 дён там у лесовика выжили. Так только им пищи и было: заячья да беличья говядина. И до того девки истощали, что краше в гроб кладут. Как колдунья-то отведала, лесовой взял их на плечи да к реке и принес. А река-то как от ихнего дома до огорода. Он взял одну да и перекинул, за мочку хватил и перервал. А старшую на доске отправил.... в карабасе переняли. Две недели лежали, не могли ни есть, ни пить...⁶.

Потерялись три девочки – семи, семи и девяти лет. Пошли искать. Нет и нет. На тринадцатый день нашли. Нам, говорят, дяденька приносил кушать. А спать ложиться – подойдет к ели. Внизу все мхом, а сверху как одеяло. А заморозки до – 12. Летние платица, в сандаликах. Он, говорят, каждый вечер за нами ухаживал, и хлеб приносил, и супы кушали. Он нас угощал все время⁷.

Раз бабка с дедкой внучку лешему подкинули. Лешакнули, она и пропала. Они в церковь пошли завешание делать. Тут ветер поднялся, и в пологу девочка образовалась. Ее в бане с испугу помыли, она и рассказала: «Меня дедушка на плечах носил, мимо дома носил да не пускал. Угощали порато* я не ела, да», – а то хоть ягодку съешь, дак не вернешься домой. Они говорят: «Ты у нас ничего не брала, выбросим тебя обратно домой». Плоха была девочка потом, худа, черна. Десять дней ее этот дедушка носил на плечах⁸.

⁶ *Отчуков Н.Е.* Северные сказки: Архангельская и Олонецкая губ. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1908. № 179а. (Записки ИРГО по отд. Этнографии, т. 33.)

⁷ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. № 53.

⁸ Там же.

Лет семь или восемь священник заметил, что идет в питейное заведение женщина в коротком платье, волосы распущены. Священник велел приготовить крест на крепком готяне и попросил мужиков хватать, наложить крест и держать крепче. <...> Когда она пришла в чувство, рассказала, что она уроженка Сяских Рядков и похищена была двенадцати лет человеком неизвестно каким; жила у Пименова на заводе; они всех видят, а их никто не видит. Сменилась кухарка при заводе и начала хлеб и кушанье благословясь оставлять, и они не змогли больше кормиться. Тогда она вышла в деревню Белый Ручей. Когда ее захватили, ей было семнадцать лет; их было три...⁹

Я когда в девках была, слыхала. В Ванюшине было. Ушла девка, Маруськой звали, березки копать. Нет и нету ее. А ее вольный водил. Она на дедушкин (лешего. – О. Х.) след ступила. Водил за левую руку, так положено. До чего доводил – оборвалась вся. Она говорит, Машка эта, открывали сундук любой, брали, что нужно, поедят, где хотят, а люди не видят. Соседи говорят: «Ваша Машка скатерку трясла». А родители ее не видели. Три недели эдак шаталась. А у ее матери завет дан был на Казанскую Божью мать. Так он сколько раз ее топил – никак. Два раза подводил к озеру топить, так зачнет топить – колокола зазвонят, он и бросит. А третий раз – как зазвонили колокола, он ей размахнулся да как кинет – на берегу она оказалась. Пришла домой. А он ей заказал – ни гу-гу. А еще, говорит, бывало, не могу через перешагнуть, он так держит за руку – ноги ни до чего не достают. А эта женщина после долго жила. В Ленинграде померла¹⁰.

Ср.: корреспондент из Вологодской губ. передавал рассказ о пропавшей девушке, которую спустя некоторое время после того, как ее унес леший, нашли беременную, сидящую на сосне [Померанцева 1975, с. 66].

В некоторых из этих okazji исчезновение человека мотивируется сексуальной или матримониальной причиной – в них намечается на связь с лешим или даже прямо о ней говорится. Такая мотивировка в большей степени характерна для сюжетного типа А17 «Леший крадет детей», однако встречается и в типе А17а

⁹ Ончуков Н.Е. Указ. соч. № 300.

¹⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 59.

«Леший уводит проклятых». Однако стоит отметить, что в русских быличках о пропавших детях мотив сексуальных отношений с лесным хозяином все же находится на периферии сюжета; в некоторых текстах он может подразумеваться, но лишь в единичных случаях о нем говорится прямо (когда пропадает девушка примерно брачного возраста)¹¹.

Возможно, редкость подобной реализации сюжета связана не только с тем, что героями быличек типа А17 / А17а могут быть дети разного возраста и пола (скажем, в нарративах о потерявшихся мальчиках будут присутствовать иные мотивы – ребенка мучают черти, не выпускают из леса и т. п.), но и в особенностях жанра. В быличках, коротких рассказах «о страшном и необъяснимом происшествии» [Померанцева 1975, с. 64], акцентируется лишь сам момент происшествия, поэтому мотив брака с лешим и его культурные коннотации подробно не раскрываются. Однако в фольклорных текстах иных жанров (бывальщин, сказок) можно наблюдать «разворачивание» этого сюжета. Так, Н.Е. Ончуков приводит записанные в Архангельской губ. бывальщины («Лешовы родины», «В няньках у лешего», «Леший увел»), в которых говорится, что у лешего «жонка с Руси». Свидетелями этой ситуации оказываются повитуха, которую леший приносит из деревни, чтобы «обабила» жонку; старуха, которую леший приводит в няньки своим детям, наконец, украденный лесным хозяином мальчик¹². Во всех этих случаях, кроме первого, попасть домой пленникам можно лишь при условии, что они не едят в доме лешего предлагаемую пищу (ср. [Пропп 1946, с. 54]).

Сравним эти материалы с данными по фольклору уральских народов – соседей восточных славян (карел, коми, обских угров). В их несказочной прозе мотив кражи девушки природными духами, персонажами актуальных верований, трактуется однозначно. Несколько примеров.

В дер. Сюрге (Святозер. волости, Петроз. уезда) был такой случай. Одна крестьянка-мать пошла в летний день утром на работу. Дочка

¹¹ Об одной из наших информанток, старообрядческой духовнице 1932 года рождения, живущей в Пермском крае, односельчане говорили, что она потому с юности пошла «молиться ко старикам» (стала членом старообрядческого собора) и не вышла замуж, что в детстве, лет в 11–12, ее «леший водил». По их словам, она посвятила себя Богу, чтобы смыть скверну, так как «с нечистым зналась». О какой-либо особой природе этой связи никто не говорил, считая греховным сам контакт с лесной нечистью, но мы можем увидеть здесь слабое присутствие того же мотива.

¹² Ончуков Н.Е. Указ. соч. № 290, 234, 293.

ее <...> с плачем бежала вслед за матерью, прося ее взять с собой. Мать <...> выпалила: «А леший бы лучше тебя взял, когда не даешь мне волю идти на работу». <...> В сидящей девушке [говорит мать о событии более позднего времени] я узнала свою Огуой, Агафью-дочь, которую унес леший. «Не бойся, – говорит, – мама, это я, твоя дочка Огуой. Меня после того разу, как ты прокляла, унес леший – метчäläйнэ. Жить мне у него и хорошо бы, да скучно по дому. Мы с ним все ездим по лесу и иногда только, когда есть захочется, заглядываем в деревни и города. Кто положит что-нибудь из съестного без благословения, то мы с ним съедим, а на место конский навоз подлагаем. У меня с ним уже и ребенок есть... (карелы)¹³.

У коми и коми-пермяков для лесного хозяина (*вöрсa / вöрьсы*) имелись описательные названия, использующие термины родства и свойства, в том числе *вөр айка* ‘лесной свекор’. В мифологических рассказах о нем есть вышеуказанные мотивы А17 / А17а, такие же, как в русских быличках: лесной хозяин крадет детей и подростков по своей инициативе и забирает проклятых; дети становятся работниками в его доме, девушек он берет в жены¹⁴.

В фольклоре хантов мы обнаруживаем прямые указания на брак девушки с лесным существом. Этот сюжет характерен и для быличек, и для других жанров несказочной прозы – преданий, мифов. При этом в быличках нет упоминания о проклятии, инициатором похищения всегда оказывается лесной дух, желающий жениться, см.¹⁵:

В Калганакe девочка была лет пятнадцати. Ее послали за дровами, дрова рядом в лесу были. Тогда их не в поленницу складывали, а конусом. Она только рукой хотела взять, а ее Вон-юнг за руку поймал и не отпускал дней пятнадцать. Приказал ей дома ничего не говорить, а прийти через три дня. Когда ее дома стали спрашивать, она не выдержала и сказала и сразу умерла. А говорить нельзя было. Вон-юнг хотел на ней жениться.

¹³ Лесков Н. Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. 1893. Вып. 3. Отд. V. Смес. С. 418.

¹⁴ Мифология коми / А.Н. Власов, И.В. Ильина, Н.Д. Конаков и др.; науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. С. 118–119. (Сер. Энциклопедия уральских мифологий, т. 1.)

¹⁵ Материалы по фольклору хантов / Сост. В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1978. № 176–178.

На Девичьей горе жил (сейчас не знаю живет или нет) лесной человек, черт. Он еще девку взамуж брал. Лесной человек – Вонг-лунг. Взял он одну девушку честную, добросовестную из Колтогорска. Люди искали, искали. Едут мимо горы, смотрят – она сидит на горе и что-то делает. Потом мох открылся и оттуда закричали, что мальчик плачет. Она сразу поднялась и ушла. Это была ее свекровка. Сначала, когда женится, со свекровкой не разговаривает, пока ребенка не будет. Рассказывают, что там заблуждали люди. Это она их водит. Его сроду люди не увидят, хоть он ходит на охоту. Он сам себя переделывает в семьдесят семь шкур, может в зверя, может в птицу, хоть в кого.

Сейчас в интернате в Норликах работает воспитателем хант с р. Сыня. Несколько лет назад он тоже работал здесь, а потом учился. В то время у него была неприятность. Он не отпустил из школы домой девочку, а она тайком убежала ночью. Ханты пошли по ее следу искать. Девочку не нашли. След ее потерялся. Вначале были нормальные следы, потом стал заметен только один след и видно, что край полы пальто чиркнул по снегу. Дальше искать не стали, все понятно стало. А именно, ханты поняли, что девочку унес по воздуху Вон-лунг или кто.

В мифологических рассказах коми, коми-пермяков и проживающих по соседству русских существует и такой мотив, впрочем, менее распространенный, – леший приходит к женщине в деревню и живет там с ней¹⁶.

В Тисте Леший пристал к одной бабе, ночевать приходит. Из рябины пулю сделали и болван (человека на доске). Из бани рябиновой пулей выстрелили, в верхнее окно с улицы повесили болвана. И ушел Леший. Недуг, мол, без тени. От него только рябиновой пулей и молитвой можно избавиться. Один мужик в лес ушел. А к жене стал Недуг приходиться, точь-в точь как муж. Когда время подошло мужу возвращаться, у Недуга зубы выросли – удлинлись. «Что-то, мол, неладно». Муж приехал, а Недуг не пускает, сбрасывает ночью мужа. Молили, отпевали в каждой церкви, но ничего не вышло, тогда в Соловки отправились отпевать. На корабль сели, пришел Недуг, кричит: «Меня, мол, не оставьте!» Но уехали и бросили. Тогда только избавились¹⁷.

¹⁶ По сообщению К.Э. Шумова, специалиста по фольклору Прикамья, сюжет о лешем, который в образе покойного мужа ходит к женщине, связан с сюжетом о заведенных лешим в лесу и живущих в его избе (личная переписка от 02.07.20).

¹⁷ Му пуксьом – сотворение мира: Мифология народа коми / Авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. № 332. (То же – № 333.)

В примечании составитель пишет, что в основе этого сюжета – запрет на ожидание или упоминание отсутствующего человека. Нарушение запрета привлекает к женщине лесного духа; «избавление от ставшего мужем духа формально становится возможным только после посещения Соловецкого монастыря, однако фактически это происходит от того, что леший <...> остается по ту сторону водной границы»¹⁸.

Тот же мотив встречается и в сказках коми. Героиня одной из сказок, Марья по прозвищу Валенок, жила одна и занималась охотой. Однажды ей встретился леший (*вöрс*) и сказал: «Много я тебе, Марья, добра сделал: глухарей растил, дичь гнал на твои тропы, а ты меня еще ничем не угостила!» Марья устроила ему богатое угощение и угостила не только едой-питьем, после чего у нее через положенный срок родились сын и дочь¹⁹.

Отголоски этого мотива обнаруживают и полевые материалы, записанные С.Ю. Королёвой и Е.М. Четиной в Кудымкарском районе Коми-Пермяцкого округа в августе 2001 г. в экспедиции Пермского университета:

Выезд в заброшенную д. Подволочная, где сохранился 1 жилой дом. В нем проживает Уральцева Анна Прокопьевна, 1932 г.р. Из полевого дневника: «род. в д. Подволочная, где и живет по сей день; раньше держала пасеку. В близлежащих деревнях известна как травница, лекарка, знающая. Ее одинокий образ жизни объясняют тем, что она «знается с лешим» и живет с ним. Но, по ее собственному признанию, Анна Прокопьевна не любит вести разговоров про тех, кто лечит («Зачем это?»), а на вопросы о лешем очень обижается». В ходе беседы от нее удалось записать в основном короткие и общеизвестные сведения о нескольких календарных праздниках.

Снова из полевого дневника: «Интерес представляют комментарии К.А. и М.В. [наших спутниц, жительниц соседнего с. Верх-Иньва, также присутствовавших при начале беседы, а потом ожидавших на скамейке возле дома] относительно сложившейся ситуации.

К.А.: Вы не расстраивайтесь, что ничего не вышло. Кто что-то знает, про это не говорит. У нас считается, что если женщина знается с лешим и кому-то про эту связь расскажет, леший ее убивает за это. М.В.: Но вела она себя странно. Всё время из избы выбегала. (Соб.: Разве она не с вами разговаривала?) Нет. В огород пойдет,

¹⁸ Му пуксьöм – сотворение мира: Мифология народа коми / Авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. № 332. (То же – № 333.). С. 595.

¹⁹ Мифология коми... С. 119.

там туда-сюда походит, ничего не делает. Возле бани туда-сюда походит – и снова в избу. Мы уже с Капой пошутили: наверно, с другом со своим советуется, что вам сказать, а что нет. Наверно, лешак ей не разрешил ничего говорить.

К.А.: <...> Да знает она, конечно, только не говорит ничего»²⁰.

Ср.: «Вот к одной женщине он (т. е. леший) приходил, так женщина умерла вскоре. Говорят, что женщины будто бы жили с ним, да. Вот, говорят, что она с лешим жила. Вот такая женщина недолго живет, умирает рано» [Материалы 2020, № 57]. В указателе коми-пермяцкой несказочной прозы этот мотив обозначен как I.E.3.5. *Лешак* сожительствоует с женщиной и I.E.3.5.a. Женщины, с которыми сожительствоует *лешак*, рано умирают [Материалы 2020, с. 136]. По воспоминаниям А.А. Чувьюрова, деревенскую колдунью у коми называют «лешачихой» (т. е. женой лешего) [Чувьюров 2020, с. 92, 93]. В некоторых примерах персонаж в этой роли прямо не называется лешим, ср: «А Гавриловна, говорят, она все умела делать. Так она с оканным жила, Гавриловна-то. Да, вот на кладбище стоит избушка, она там век прожила, эта старуха. И она с ним жила, с оканным зналася» [Шкураток 2011, с. 86]. Отметим здесь, что, по мнению исследователей, в Прикамье именно фигура лешего наиболее «сильна» семантически и «притягивает» к себе мотивы, в других регионах связываемые с огненным змеем, ходячим покойником, чертом.

Мифологии Русского Севера этот мотив также известен. Как пишет М. Власова, «лесные хозяева нередко появляются и в деревнях. Они пытаются соблазнять девушек, женщин. В Новгородской губернии записан рассказ о крестьянке, неосторожно пожелавшей видеть на месте пьяного мужа лешего. После этого лесной хозяин начинает каждый вечер ходить к ней через трубу. Измученная женщина избавляется от лесовика лишь с помощью святого угодника»²¹.

Н.А. Криничная кратко упоминает (впрочем, без ссылок на конкретные тексты) близкий мотив: «если же от лешего рождаются дети у женщины, живущей в деревне, то они сразу исчезают, их никто не видит: такие младенцы принадлежат иному миру» [Криничная 2004, с. 314] (выделено мной. – О. Х.). Она же полагает, что мотив быличек, бывальщин и поверий

²⁰ Полевой дневник С.Ю. Королёвой (Фольклорный архив ПГНИУ). Благодарю С.Ю. Королёву за предоставленные материалы.

²¹ Власова М. Указ. соч. С. 214. В исповедных вопросниках XVII в. отмечается схожее представление: духовник спрашивает у женщины, не блудила ли она с «нечистым и лешим» [Корогодина 2006, с. 232].

о сексуальной связи лесного с похищенной им девушкой берет начало в мифе «о браке человека с тотемным животным» [Криничная 2004, с. 314]²².

Миф и сказка: чудесный супруг

Мотив брачного сожительства человека и природного существа широко представлен в мифах и сказках народов мира. В указателе Ю.Е. Березкина мы встречаем разные его реализации: Е9 (А-К) «Волшебная супруга/супруг», К107 «Возвращенный супруг» с параллелями в АТУ 425А, 425В, 425D, 425Е, 432 [Березк.]. Сказочный тип «Чудесный супруг» представлен целой группой сюжетов – АТУ 400–459.

В работе «Женитьба в волшебной сказке» (1970) Е.М. Мелетинский развивает идеи К. Леви-Строса о брачном обмене как важнейшем виде коммуникации между социальными группами и показывает, что брак с нечеловеческим персонажем оказывается не только способом получения природных и культурных благ от родичей супруги(а), но и метафорически выражает идею нормальных, упорядоченных брачных отношений [Мелетинский 1998 (1970), с. 305–317], ср.: «Миф об отказе от инцестуального брака в пользу экзогамного и есть яркий пример социогенного мифа» [Мелетинский 1984, с. 60].

В архаических социогенных мифах (к ним относятся мотивы группы Е «Происхождение людей и культуры» по Березкину) неудачному браку с кровной родственницей обычно противопоставляется женитьба на «чужой» женщине. Так, у палеоазиатов браки культурного героя Ворона и его детей оказываются неудачными, если они носят инцестуальный характер, и сменяются затем «правильными» браками с женщиной-травой, облачной женщиной и т. д. [Мелетинский 1979, с. 67 сл.]. В мифах айнов и нивхов идея «правильного» брака еще более конкретизируется – это брак не просто с «чужим», а с «правильным» чужим (с жителем тайги, горным человеком – медведем, а не с обитателем моря, водным человеком – сивучем, косаткой или рыбой) [Христофорова 2008, с. 193–221]. Вообще же именно медведь у многих народов Сибири

²² В той же роли мифологического любовника/супруга может выступать и водяной. Он женится на «отсуленных» ему (проклятых) девушках, принимать роды приглашает повитуху из деревни; водяной ходит к понравившимся ему женщинам, вдовам. По одному из повествований, водяной живет со вдовой, а затем уносит свою «некрещеную» половину ребенка (Власова М. Указ. соч. С. 98–99).

и, шире, Евразии выступает в роли подходящего брачного партнера для человека. У народов Амура (в частности, нанайцев, нивхов, орочей и ульчей) широко распространен миф, в котором девушка, инцестуозно преследуемая братом, убегает в лес и становится женой медведя; брат находит ее и по ошибке убивает сначала ее мужа-медведя, а затем и ее саму. Перед смертью сестра завещает брату воспитать ее детей-медвежат в своем селении, т. е. кладет начало обрядам медвежьего праздника [Фадеева 2013, с. 66]. Сходный миф есть и у северных групп обских угров. Здесь прослеживается (по крайней мере, в мифологии, если не в самой социальной организации) деление всех родовых и территориальных групп на две фратрии – Пор и Мось. В нем говорится, что когда-то, еще до возникновения «человеческой эпохи», жили на свете брат и сестра Мось. Брат находит где-то женщину (или вырезает себе жену из дерева), но сестра убивает невестку и подменяет ее собой, вступая тем самым в инцестуальный союз с собственным братом. У них рождается сын; узнав истину, брат убивает сестру и ребенка, так как считает преступным жить с сестрой как с женой, и тем самым налагает запрет на инцест. Во второй части этого мифа рассказывается о том, что душа женщины Мось превращается в растение порых, его съедает медведица, у нее рождаются два медвежонка и девочка. К их дому-берлоге приходят люди, убивают медведей (которые затем превращаются в звезды), а девушка становится женой Усынг-отыра (Городского Богатыря); тем самым устанавливаются нормы экзогамии и обряды медвежьего праздника²³; во время этих обрядов практикуется символическое соединение с медведем [Кулемзин 1972, с. 95, 97]. Мотив брака с медведем мы находим в мифологии и других финно-угорских народов. Так, о нижегородских марийцах говорили, что они выдавали дочерей замуж за медведей [Доронин 2008, с. 34–38].

Примеры можно множить – сюжет о сожительстве медведя и женщины широко распространен в мифологии народов Урала, Сибири, Европы, Кавказа, Малой Азии; зафиксирован он и в Новом Свете (хотя в соответствующей роли там чаще выступают другие животные) [Серов 1983, с. 170]. Не будет преувеличением сказать, что медведь в фольклоре Евразии – основной мифологический оператор, способствующий социальному отказу от инцеста и установлению экзогамии. Ребенок от такого брака («медвежий сын») в некоторых мифологиях становится родоначальником людей либо медведей. Так, у саамов Финляндии бытовало предание о проис-

²³ Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 44–45.

хождении их народа от брака женщины и медведя [Серов 1983, с. 171], по преданиям коми, человек, превращенный в медведя (*ош*), похитил женщину, стал с ней жить в берлоге, и от них пошел весь медвежий род²⁴. По одной из версий, коми-пермяцкий культурный герой Кудым-Ош родился в результате брака его матери Пövсин с медведем²⁵.

В этой своей роли мифологического оператора экзогамии медведь выступает и в волшебной сказке. Как отмечал С.Я. Серов, «за исключением ряда генеалогических преданий, сюжет о браке женщины и медведя и рождении в этом браке сына относится в европейском фольклоре главным образом к жанру сказки (Mot В 601.1.1, В 635.1). Один из распространенных сюжетов – приключения медвежьего сына, его типичное начало таково: девушку, собирающую в лесу хворост, похищает медведь, она живет с ним в берлоге, рождает от него сына, затем они убегают к людям (Mot F 611.1.1) [Серов 1983, с. 173]. Ср. СУС 311: медведь (леший, чародей, разбойник) и три сестры; 426А*: преследуемая героиня убегает в лес, где становится женой медведя-оборотня; 427*: девушку, собирающую в лесу ягоды, преследует влюбленный медведь.

В фольклоре коми (мифах, сказках, быличках) и в русском фольклоре (сказках и быличках) рядом с медведем (или же на его месте) нередко оказывается леший. Так, в одной из версий мифа о браке медведя-оборотня и женщины именно леший превратил человека в животное: «В старину был Михаил. И Михаил пошел в лес. Стал по лесу ходить. Михаил сказал: “Вот, говорят, если на четвереньки встану, медведем стану”. И Михаил встал на четвереньки на колоду и стал по ней идти. И пришел леший. И Михаила леший превратил в медведя. Он стал медведем бродить по лесу. Одна женщина пошла в рощу собирать грибы. Михаил увидел, схватил женщину и утащил в страшный бурелом. И под корнем вывороченного дерева выкопал берлогу, и они с женщиной там поселились. Они произвели медвежат. Женщина умерла, а медвежата остались. Они подросли, стали бродить по лесу. Они стали искать людей и поедать их. Откуда слышат стук топора, туда идут и съедают мужика. И очень многих людей стали пожирать»²⁶.

У русских медведя называют родным братом лешего²⁷. Иногда в облике лешего проступают черты медведя – он одет в медвежьи

²⁴ Мифология коми... С. 269.

²⁵ Там же. С. 270.

²⁶ Там же. С. 417.

²⁷ Ермолов А.С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1905. Т. 3. С. 244.

шкуры, рычит как медведь [Криничная 2004, с. 254]. «Медведь у лешего любимый зверь... Леший никого кроме медведя не берет в услужение себе. Подкутивший леший любит соснуть часок-другой, и в это время медведь ходит около него дозором, стережет от нападков водяных...»²⁸. Примеры здесь также можно множить.

Рассмотрение «Повести о бесноватой Соломонии» в контексте мифологического / сказочного сюжета о чудесном супруге кажется возможным на том основании, что этот сюжет имеет широкое распространение – и географическое, и жанровое (миф, быличка, предание, сказка) – и обладает тем, что можно было бы назвать «силой» структурного и семантического «притяжения». Приведем пример из совершенно другого региона. С.Я. Серов, говоря о широкой распространенности у индейцев Перу сказки о похищении женщины медведем, заимствованной у испанцев, задается вопросом о причине такой популярности сюжета, ведь следов почитания медведя в Центральных Андах не зафиксировано и заимствованный сказочный сюжет (Mot В 601.1.1) не имеет обрядовых параллелей. Исследователь предполагает, что этот сюжет встроился на опустевшее (в результате христианизации) место мифологического сюжета о чудесном супруге, где таковым выступали иные животные – кондор, пума, ягуар и др. «Такая “подготовленность” способствовала сравнительно быстрой адаптации этой сказки, причем автохтонная схема наполнилась новым содержанием, частично изменившись. <...> Индейский миф о “священном браке” зверя и человека преследовался, но сами испанцы занесли сюда сказку о браке медведя и человека. В результате “искоренения язычества” миф потерял свою функцию, опустевшее место заняла аналогичная по структуре сказка. Сюжет “супруг-зверь” за какие-нибудь десятилетия почти целиком переместился у кечуа из мифа в фольклор. Но в фольклоре он стал популярен как раз благодаря тому, что занесенная с другого континента сказка оказалась близка по структуре автохтонному архетипу» [Серов 1983, с. 188].

*Нечеловеческие персонажи
в сказке, быличке и житии: медведь, леший, бес*

С.Ю. Неклюдов, говоря о том, как устроена мифологическая традиция, вводит понятие мифологической модели, понимая под ним «такие мифологические структуры в повествователь-

²⁸ Осокин С.М. Народный быт в Северо-Восточной России: Записки о Малмыжском уезде (Вятской губ.) // Современник. 1856. № 11. С. 1–40. С. 27–28.

ных текстах, которые не возводятся к мифам данной традиции или какой-либо импортируемой извне культуры, но возникают как результат спонтанного действия объективных законов сюжетосложения. Подобные структуры (*мифологические модели*) каким-то образом удерживаются культурой или присущи ей по определению. <...> их появление представляет собой результат некоего спонтанного процесса, более сложного, чем прямая редупликация, непосредственная опора на предшествующие текстуализованные формы. Речь скорее должна идти о неких матрицах, ячейки которых заполняются уместными семантическими элементами, предоставляемыми данной культурной традицией», а также заимствуемыми из других традиций [Неклюдов 2011б, с. 11]. По словам С.Ю. Неклюдова, подобные мифологические модели в первом приближении «могут быть представлены как относительно простые структурные схемы – например, на основе аннотаций традиционных мотивов, из которых составлены практически все фольклористические сюжетно-мотивные указатели» [Неклюдов 2011б, с. 11].

В нашем случае мифологическая модель может быть описана следующим образом: «женщина вступает в брачную связь с нечеловеческим персонажем» (если говорить о сказочных и мифических сюжетах, то это «Чудесный супруг» по АТУ, «Волшебная супруга / супруг» по Березкину). Эта модель реализуется в устной традиции и книжности, в текстах разных фольклорных жанров и различных культур. В нашем случае не так важно, заимствовались ли большей частью мотивы из финно-угорской мифологии в русскую или наоборот (есть свидетельства в пользу обоих направлений заимствований), поскольку, во-первых, речь идет о, по всей видимости, одной из универсальных мифологических моделей и, во-вторых, более важным оказывается наличие в традиции определенной матрицы, а не то, откуда черпаются семантические элементы для ее наполнения. Как кажется, сходство матриц обусловливается не столько культурно-языковым единством (определенной этнической традицией), сколько жанровыми особенностями. Скажем, схожим образом будут вести себя скорее однотипные персонажи в мифологических рассказах русских, коми, хантов, чем один и тот же персонаж в русских быличке и сказке. О различиях в трактовке мифологических образов в зависимости от жанра написано немало. Так, по словам Э.В. Померанцевой, «эпизоды о водяном в разных фольклорных жанрах (быличка, бывальщина, сказка, былина) показывают, как в зависимости от функциональной направленности повествования в корне меняется единый по своему генезису материал, единый по существу образ, эволюционирующий от народного верования к игре народной фантазии»

[Померанцева 1975, с. 66]. Сравнительный анализ нескольких мифологических персонажей (ведьма, колдун, оживший мертвец, леший, водяной, черт) в сказке и быличке сделан И.А. Разумовой [Разумова 1993]. С.Ю. Неклюдов сравнивает сказки об оклеветанной и преследуемой героине с быличками о проклятой девушке, обнаруживая сходство композиции и мотивов, сюжетные блоки, перемещающиеся между двумя этими жанрами, и общие места, связанные с ритуальными экспликациями сюжета (свадебная обрядность) [Неклюдов 2011а, с. 194–204]²⁹. Он отмечает, что если в мифе брачным партнером девушки становится зооморфное существо, то в сказке часто речь идет о заколдованном человеке [Неклюдов 2011а, с. 202] – онтологическая пропасть между брачующимися исчезает, хотя маркер «чужого» у супруга сохраняется.

В сказке могут фигурировать как изоморфные персонажи и медведь, и леший – последний, впрочем, значительно реже, этот образ более характерен для несказочной прозы, см. [Разумова 1993, с. 56]. Мотив «леший (нечистый) забирает девочку, отданную ему неосторожным словом, встречается в сказке на сюжет СУС 813А «Проклятая дочь», при этом леший почти не действует в этой сказке, о похищении лишь рассказывается, что свойственно скорее быличке, ср. [Разумова 1993, с. 57]. В сказках с тем же сюжетом может упоминаться не леший, а водяной, при этом также мотив похищения девушки водным хозяином не разворачивается в действие, а является базой для основной коллизии – возвращения девушки на землю и узнавания ее родителями [Разумова 1993, с. 69–70].

В Повести о Соломонии фигурирует множество нечеловеческих агентов, при этом они действуют коллективно (инверсия единичности нечеловеческого супруга): «окаянии воднии демони» и «нечистии лесные темнии демоны» то приходят в дом к Соломонии, то похищают ее на время, после чего бросают в поле или в лесу. Героиня рождает демонических младенцев, «видением они сини и темни», сразу помногу. Единичны из обитателей демонического мира только повитуха, приходящая в дом Соломонии принять роды (инверсия мотива былички «Лешовы родины»), и «русалка» Ярославка, некогда отданная матерью «лукавым нечистым духам», сочувствующая Соломонии и принимающая участие в ее судьбе (в частности, она учит героиню ничего не пить и не есть у демонов и ничего им не отвечать, благодаря чему те отпускают ее домой). Однако при всех отличиях от персонажей актуальной

²⁹ На свадебном обряде с его метафорикой смерти и союза с «чужим» мы специально останавливаться не будем, на эту тему существует обширная литература.

мифологии (лешего, водяного, кикиморы) демоны книжного текста ближе именно к ним, а не к бесам переводной византийской литературы, как отмечали исследователи Повести А.Ф. Рязановский и А.В. Пигин [Пигин 1998, с. 102].

Мифологическая модель нормального (экзогамного) брака по-разному трансформируется в текстах разных жанров, подчиняясь их законам – композиционным, семантическим и прагматическим (при этом строгих межжанровых границ мы не обнаружим, некоторые тексты демонстрируют их нарушение, впрочем, при этом подтверждая закономерности). В мифе и сказке преследуемая «своими» героиня находит защитника в «чужом»; акцент здесь на этиологии и волшебной истории. В быличке пропавшая в лесу героиня становится женой «чужого», лесного человека; акцент – на объяснении странных событий и моделировании правильного поведения. В христианской книжности героиня преследуема «чужими» и спасается от них при помощи «своих»; текст решает агиографические и прозелитические задачи. По своей мифологической тематике быличка оказывается близкой к мифу, по прагматике – рассказать о правилах поведения (в широком смысле) на примере конкретного случая – к Повести христианского автора.

Выводы

Сравним две крайние точки на спектре жанровых реализаций рассмотренной мифологической модели – миф и сочинение агиографического характера:

- Брак со «своим» опасен vs брак со «своим» желателен.
- Девушка убегает в лес, где встречает «чужого» супруга vs девушку первоначально преследуют в ее доме «чужие» насильники.
- Жизнь у «чужих» нормальна vs жизнь у «чужих» мучительна.
- Человеческая жена лесного хозяина отдает ребенка людям vs демонические дети Соломонии убегают в лес.
- Ситуация не расценивается как несчастье vs ситуация понимается как несчастье / болезнь и требует ликвидации / исцеления.

Мифологическим контекстом Повести (возможно, участвующим в генезисе сюжета через посредство нескладочной прозы) оказываются представления о нечеловеческих супругах, отражающие, по Е.М. Мелетинскому, идею о нормальных, упорядоченных брачных отношениях, об экзогамном браке. Эта идея о браке с «чужим», «природным существом» в христианском контексте воспринимается противоположно – как противоестественное

сожитительство, а мифологический оператор экзогамности становится насильником и соблазнителем, демоническим врагом, претендующим не только на тело, но и на душу героини. (Заметим, что в конфессиональных средах нередко меняется перспектива в понимании «своего» и «чужого», в том числе – брачных норм.)

Следствием такого «противоестественного сожитительства» с существом, уже не вполне природным, но и н о п р и р о д н ы м, оказывается «двойная одержимость» – вселение беса и зачатие бесов (демоническая беременность)³⁰. Точно так же оказывается «удвоенной» фигура главной героини – агиографическая бесноватая и фольклорная «проклятая» (указывают на эту двойственность и важная для сюжета Ярославка, и появляющаяся в эпизоде устюжская вдова Соломония, у которой живет героиня во время паломничества). Возможно, отголосками этих архаических представлений о браке, сохраняющихся в актуальной мифологии пограничных славянско-уральских территорий (а не только влиянием западноевропейской демонологии Нового времени с ее идеей о суккубах и инкубах), объясняется и «материальность» экзорцизма – физическое уничтожение доставаемых из утробы Соломонии бесов³¹. История Соломонии, таким образом, с точки зрения

³⁰ А.В. Пигин подчеркивает, что объединение в Повести двух комплексов демонологических представлений – о сожительстве с бесами и об одержимости – крайне редкий случай: «В истории древнерусской литературы Повесть – единственное произведение, в котором эти представления оказались настолько тесно объединены и так детально разработаны» [Пигин 1998, с. 105]. Отметим, однако, что в следственном деле 1632 г. из Тотемского уезда (соседнего с Устюжским, где происходили события, описанные в Повести о Соломонии) имеется указание на возможность объединения этих мотивов в народных воззрениях [Швейковская 2013, с. 389–398].

³¹ А.Л. Юрганов связывает «материализацию бесов» в Повести с новыми тенденциями в культуре – переходом от Средневековья к Новому времени [Юрганов 2006, с. 37, 364–366]. Отметим, однако, что и в тех традициях, которые принято называть «языческими», и в народном православии персонажи актуальной мифологии имеют скорее не духовную, а вполне материальную природу. Например, шева – в мифологии коми вселяющийся в человека и вызывающий одержимость персонаж – ассоциируется не с миром духов, а с реальными животными, предметами и веществами, которыми оперирует колдун [Лимеров 1998, с. 79]. Подобное представление было, по всей видимости, воспринято от коми-пермяков и русскими, и в результате мнения о природе одержимости духами (бесами, икотами, пошибками – диалектные наименования этого типа мифологических персонажей) балансируют между двумя полюсами –

сравнительной мифологии может быть рассмотрена как инверсированный содержательно, структурно и функционально архаический рассказ об экзогамном браке, появившийся, возможно, под влиянием фольклора уралоязычных соседей восточных славян. «Посредником» в этой инверсии послужил жанр мифологического рассказа, былички, во-первых, сближающий мифологию и повседневность и акцентирующий объяснительную и эмоциональную сторону этой связи, и, во-вторых, отчуждающий нечеловеческого персонажа от его анималистической природы.

Под воздействием контекста христианской книжности происходит соединение мотивов низшей мифологии с мотивами житийными и их подчинение структуре агиографического текста. Однако при чтении Повести создается впечатление, что ее автору было не очень понятно, как поступить с этим мотивным набором – и вот сюжетные ходы то дублируются (вероятно, также с целью утешения, создания сильного эмоционального впечатления), при этом оставаясь практически неизменными по сравнению с устной традицией (так, водные демоны крадут Соломонию, но не один раз, как в быличке или сказке, а регулярно), то инвертируются, как бы выворачиваются наизнанку (как выворачивает одежду заблудившийся в лесу, чтобы найти дорогу) (например, у демонов Соломония отказывается от их пищи, в своем же доме принимает «птичью кровь, и траву, и корение, и мох»; к ней в дом приходит демоническая повитуха – подобно тому, как в быличке деревенская повитуха принимает роды в доме лешего у его жены). Н.С. Демкова приписывала особенности поэтики Повести (медленное развитие действия, подробность описания, нагромождение «ужасов») тому, что ее автор не справился с задачей «соединить элементы устных легенд с агиографической схемой» [Истоки 1970, с. 522], так что в итоге мы наблюдаем переходную форму от агиографического жанра к беллетристике. Однако не можем ли мы предположить, что это не просчет автора, а «работа» мифологической модели, своего рода инерция, с которой автору было сложно справиться

признанием их полностью духовной и полностью материальной природы, ср.: «[А вы знаете таких людей, которые порчу наводят?] Да это все пермаки. Они люди знающие... Идешь по дороге, запнулся, надо [сказать]: «Господи, благослови», а ты матернёшься, пошибка залетит. Она как мушка, в рот залетит. [Откуда эта пошибка берется?] Пошибку пермаки делают. В навозе ешь жуки, их ловят, сажают в туесок. Слова, наверно, есть. Вот жуков изрубят мелконько и потом делают мух» [Русинова 2013, с. 29–30]. Соответственно, позиция А.В. Пигина о народно-мифологических истоках Повести, оспариваемая Юргановым, кажется более убедительной.

иначе, чем «вывернув ее наизнанку»? При этом инверсия понимается нами здесь не только с точки зрения идеологическо-аксиологических шифтов, как в эволюционистской оптике (языческие духи природы «превращаются» в демонов с приходом христианства), но и с точки зрения изменения режимов онтологии, смены точки зрения, перспективы³²: (1) в мифологии иное человеческое общество понимается как нечеловеческое (ср. эндоэтнонимы со значением «человек») и брачные связи описываются как браки с животными vs. в агиографии человечество понимается как единство и противопоставляется нечеловеческому миру – миру животных и миру духов; (2) в мифе у экзогамного брачного партнера («иногo» человека) присутствует его «натуральная» (звериная) телесность vs. у демонов в христианской книжности «другая» телесность – «духовная», иноприродная «естественной» человеческой.

В поэтике Повести о Соломонии (как и в народной мифологической прозе) наблюдается своего рода наложение двух онтологий: демон как принципиально, онтологически, чуждое человеку существо, но при этом обладающее собственной (иной) телесностью и способное к телесным же взаимодействиям с человеком³³. Брачная тематика мифа о правильности контактов с «иным» заменяется в назидательной четьей литературе темой противоестественности сексуальных контактов с «иным».

В Повести о Соломонии инвертируется сама мифологическая модель: если в мифе и особенно в сказке согласие на брак с «чужим» приводит к расколдованию [Неклюдов 2011а, с. 202], к превращению «чужого» в «свое», то в книжном тексте брак со «своим» (предпочтение инцеста, с точки зрения мифологии) ведет к закoлдoвaнию, а расколдование теперь в совсем других руках – небесных покровителей, святых Иоанна и Про-

³² О важности точек зрения и их смены в фольклорном повествовании и ритуальной коммуникации писала Е.С. Новик (в частности, см. [Новик 1993; Новик 1998; Новик 2012]); близкий концепт перспективы вводит Э. Вивейруш де Кастру [Viveiros de Castro 2004].

³³ Ср. фрагмент жития св. Илариона Суздальского (1631–1708), в котором идет речь об изгнании будущим святым невидимого духа, чинившего беспорядки в женской патриаршей богадельне в Москве на Куличках. Изгоняя демона молитвами и святой водой, Иларион спросил его: «Как твое имя?» – «Имя мне Игнатий, – отвечал бес, – княжеского рода; я телесен, живу по плоти. Мамка послала меня к черту, и тотчас же взяли меня демоны» (Буслаев Ф.И. Бес // Буслаев Ф.И. Мои досуги: Собр. из период. изд. мелких соч. Федора Буслаева. Ч. 2. М.: Синод. тип., 1886. С. 19).

копия Устюжских, и в железной кочерге последнего³⁴. К схожим выводам приходит и А.В. Пигин: сравнивая Повесть с волшебной сказкой, он отмечает, что, начинаясь как сказка, в соответствии со схемой В.Я. Проппа, в дальнейшем Повесть отходит от сказочного сюжета (где избавителем должен был бы быть муж Соломонии Матфей) и следует логике религиозной легенды, где роль избавителя берут на себя святые. «Заключительная функция сказки – свадьба героя с освобожденной им девушкой – неизбежно превращается в Повести в свою противоположность: Прокопий и Иоанн заповедают Соломонии безбрачие» [Пигин 1998, с. 97].

Итак, Повесть о бесноватой Соломонии – оригинальное произведение, в котором мотивы и образы народной мифологии (насколько мы можем судить о них по фрагментам, отложившимся в одновременных источниках, и более поздним записям) переплелись с мотивами, почерпнутыми из византийской агиографии (А.В. Пигин убедительно показывает, что литературным источником Повести могло быть Житие Феодоры Александрийской [Пигин 1998, с. 82–84]). При этом важно подчеркнуть, что автор Повести не просто черпал образы и мотивы в фольклоре, надстраивая над ними свое сочинение как продукт ученой культуры, но творил из них саму его ткань. Устная традиция и Повесть, созданная в ее контексте, могут быть рассмотрены вне оппозиции народный / ученый – как фрагменты определенной тематической и образной общности, как два способа выражения единого мировоззрения.

Отметим и возможное обратное влияние – Повести на мифологическую прозу, подобно тому, как уходили в устное бытование другие книжные тексты. Не исключено, что в этих быличках, записанных в Новгородской области, мы видим не фольклорный источник Повести (типологический, разумеется), а, напротив, пересказ ее мотивов:

В деревне мать прокляла дочку: «Леший тя унеси». И дочка ушла и ушла. И жила с вольним (лешим. – О.Х.). Она много годов жила. Каждый год рожала чертей. Говорит, рожу, сразу и убегут. Везде он ее водил, где только ни водил. Сама рассказывала. Стала мать ходить к колдунам. Наколдовали. Так он ее пнул, и она сколько катилась от него катком. Выкатилась в поле. Домой пришла. Но скоро померла.

³⁴ О фаллической символике этого орудия исцеления (расколдовывания) Соломонии писали А.М. Панченко и А.В. Пигин. «Подобное (плодовитость демонов. – О.Х.) уничтожается подобным, но с обратным знаком» [Пигин 1998, с. 117].

Мама говорила. Девка у них в деревне была, проклятая, и как мать проклянет, попадает такой момент, что сбывается, дочь делается как слабая умом, и ее подхватывают шишки, черти, по лесу носят, бегают по лесу днем, шишки ее гоняют, а ночью приводят домой. Матка стала ходить в церкву, бога просить, святых прощения просить. И вдруг одну ночь ее пригоняют домой, дочь-то, а матери подсказали, чтобы в эту ночь она читала молитвы и заминивала двери и окна, крестила чтоб двери и окна и говорила: «Аминь». Слышит мать, кто-то топочет. Она стала читать молитву, а дочь на печке сидит. Мать взяла пояс, крест и полезла к ней на печку, а она кусает мать. Та одела ей крестик, поясом обвязала, и она уснула. И все больше не убегала³⁵.

Взаимная рецепция образов и мотивов характерна не только для разных фольклорных жанров, но и для письменных и устных текстов. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, появление письменности не уничтожает фольклор, но существенно модифицирует его, снабжая новыми темами и новыми моделями текстообразования [Неклюдов 2009, с. 15]. О том, как это происходило при рецепции в устную традицию Жития св. Иоанна Новгородского, «Слова о ядении» преп. Нифонта и «Повести о скверном бесе», см. [Христофорова 2014, с. 209–235; Христофорова 2017, с. 122–141]³⁶.

В заключение подчеркну, что, рассуждая о мотивах древнерусской повести XVII в., я ни в коей мере не имею в виду, что автор последней сознательно «переворачивал» народную мифологию в нужном ему направлении. Скорее, это происходило непроизвольно, в соответствии с фольклорно-мифологической логикой, механизмами устной традиции, имевшими, несомненно, огромное влияние на автора Повести. Речь идет о самосборке некоего мифологического «конструктора», точнее, о его пересборке в соответствии определенными с правилами и условиями – авторского видения, христианской идеологии, агиографического жанра³⁷.

³⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 54, 58.

³⁶ См. также: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 198–199.

³⁷ О подобной же «пересборке» пишет С.Ю. Неклюдов на примере древнеегипетской сказки, дошедшей до нас в писцовой записи: «Речь, таким образом, идет о своего рода жанровом синкретизме, однако не о “первичном” (по Веселовскому), а о возникающем в точке соприкосновения устной традиции и “писцовой передачи”, которая извлекает тексты из их естественного окружения, лишая изначальных фольклорных функций и, следовательно, жанровой определенности. В результате с текста снимается

Реальность Повести представляет собой такой «конструктор», творчески собранный во многом из «подручного материала», соединенного весьма причудливым образом, но не случайно, а по тем линиям и траекториям, которые заложены в самом этом материале. Те или иные мотивы и образы обладают разной силой «притяжения», разными «валентностями», разными возможностями реализации – и автор книжного текста, разумеется, не мог не следовать им. Другое дело, что подобный текст не остался бы в устной традиции, если бы вдруг рукопись была утеряна – он бы не прошел «цензуры коллектива» и распался бы на отдельные мотивы, «обкатанные» устной передачей как морская галька (о некоторых таких мотивах, ушедших в устное бытование, было написано выше). Тем более ценно, что у нас есть подобные книжные тексты, которые могут быть рассмотрены не только как продукт авторской воли и видения, но и как лаборатория фольклорно-мифологической традиции, демонстрирующая механизмы и принципы работы последней на необычном для фольклориста материале.

Таким образом, в статье говорится не столько о генезисе отдельных мотивов Повести о Соломонии, сколько о расширении контекста, в котором мы можем мыслить об этом сюжете, о вплетении еще одной (или нескольких) нитей в полотно интерпретаций.

Благодарности

Статья выполнена в рамках реализации государственного задания по проекту FSZG-2020-0019 (номер государственной регистрации AAAA-A20-120070890028-5) «Этническая семиотика и семиотика культуры: историография и современные подходы».

Acknowledgements

The article was written under a state commission within the project FSZG-2020-0019 (State registration number AAAA-A20-120070890028-5) “Ethnic semiotics and semiotics of culture: Historiography and contemporary approaches”.

Сокращения

AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC N 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, No 184).

“защита” исходной жанровой прагматики, и он оказывается открыт для новых интерпретаций – религиозных, идеологических, политических, что, в свою очередь, вносит поправки и в его структуру» [Неклюдов 2020, с. 69–70].

- ATU – The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Helsinki 2004 (FFC. CXXXIII. №. 284–286).
- Mot – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Березк. – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 1 июня 2020).
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. 437 с.
- Айвазян – Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост С. Айвазян // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 162–182.
- Зин. – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.

Литература

- Антонов 2016 – *Антонов Д.И.* «Дьяволы разные»: эволюция образа беса в русских текстах XVII–XVIII веков // Демонология и народные верования: Сб. научных статей / Сост. А.Б. Ипполитова. М.: ГРЦРФ, 2016. С. 12–38.
- Демкова 1989 – *Демкова Н.С.* К изучению жанровых истоков севернорусской повести XVII века: «Повесть о Соломонии бесноватой» // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1989. С. 12–21.
- Демкова 1997 – *Демкова Н.С.* Устюжская «Повесть о Соломонии бесноватой»: преодоление агиографического канона // Демкова Н.С. Средневековая русская литература. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. С. 121–135.
- Доронин 2008 – *Доронин Д.Ю.* Культовый комплекс часовни Василия Великого в Большом Одошнуре // Живая старина. 2008. № 2. С. 34–38.
- Истоки 1970 – Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я.С. Лурье. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970. 592 с.
- Корогодина 2006 – *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 579 с.

- Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. 1005 с.
- Кулемзин 1972 – *Кулемзин В.М.* Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1972. С. 93–98.
- Левин 2004 – *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. 214 с.
- Лимеров 1998 – *Лимеров П.Ф.* Коми несказочная проза. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1998. 96 с.
- Материалы 2020 – Материалы по коми-пермяцкой демонологии / Авт.-сост. Ю.А. Шкураток, А.В. Кротова-Гарина, А.С. Лобанова, С.Ю. Королёва, И.И. Русинова. Пермь: Издат. центр ПГНИУ, 2020. 168 с.
- Мелетинский 1979 – *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский героический эпос: Цикл Ворона. М.: Наука, 1979. 229 с.
- Мелетинский 1984 – *Мелетинский Е.М.* Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. С. 57–62.
- Мелетинский 1998 (1970) – *Мелетинский Е.М.* Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре) // Избранные статьи: Воспоминания. М.: Изд-во РГГУ, 1998. С. 305–317 (1-е изд. на нем. яз. – *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungariae*. Т. 19. Budapest, 1970. Р. 281–292).
- Неклюдов 2009 – *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер. М.: РГГУ, 2009. С. 15–33.
- Неклюдов 2011а – *Неклюдов С.Ю.* Голая невеста на дереве // Славянский и балканский фольклор. Вып. 11: «Винограды» / Отв. ред. А.В. Гура. М.: Индрик, 2011. С. 195–204.
- Неклюдов 2011б – *Неклюдов С.Ю.* Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. 2011. № 9 (71). С. 11–33.
- Неклюдов 2020 – *Неклюдов С.Ю.* Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции фрагментарных памятников традиционной словесности // «Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 19–81.
- Новик 1993 – *Новик Е.С.* Структура сказочного трюка // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 145–160.
- Новик 1998 – *Новик Е.С.* «Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической интерпретации фетишей // Вестник РГГУ. Вып. 2: ИВГИ за письменным столом / Под ред. С.Ю. Неклюдова. 1998. С. 79–97.

- Новик 2012 – *Новик Е.С.* Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири // Russian Literature. Vol. LXXIV–III/IV. Special Issue: The Russian Avant-Gard. Sources, Practice and Significance / Willem G. Weststeijn (ed.). Editorian Center: Slavic Seminar of University of Amsterdam, 2012. P. 401–419.
- Пигин 1998 – *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 266 с.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946. 340 с.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка: Мифологический персонаж в системе жанра. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 108 с.
- Русинова 2013 – *Русинова И.И.* Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным «Словаря демонологической лексики Пермского края. Ч. 1. Люди со сверхъестественными свойствами») // Вестник Пермского ун-та. Серия «Российская и зарубежная филология». 2013. Вып. 3 (23). С. 28–34.
- Серов 1983 – *Серов С.Я.* Медведь-супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // Фольклор и историческая этнография: Сб. ст. / Отв. ред. Р.С. Липец. М.: Наука, 1983. С. 179–190.
- Фадеева 2013 – *Фадеева Е.В.* Роль женщины в традиционных родовых праздниках и промысловых обрядах у коренных народов Нижнего Амура // Ойкумена. 2013. № 3. С. 76–85.
- Христофорова 2008 – *Христофорова О.Б.* Медведь и сом: типология мотива // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 193–221.
- Христофорова 2014 – *Христофорова О.Б.* «Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции: трансформация образов видения и визионера // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2014. С. 209–235.
- Христофорова 2017 – *Христофорова О.Б.* Откуда родом «скверный бес»? «Повесть о непокровенных сосудах» и ее возможные источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 65. СПб.: Росток, 2017. С. 122–141.
- Чувьюров 2020 – *Чувьюров А.А.* Сны о чем-то большем // Арт. 2020. № 2 (91). С. 72–98.
- Швейковская 2013 – *Швейковская Е.Н.* Семейная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (реплика к изучению демонологии) // Археографический ежегодник за 2009–2010 гг. М.: Наука, 2013. С. 389–398.

- Шкураток 2011 – *Шкураток Ю.А.* Формирование «особого» значения глагола «знать» (на материале пермских говоров) // Лингвокультурное пространство Пермского края. Пермь: Издат. центр ПГНИУ, 2011. Вып. 3. С. 72–94.
- Юрганов 2006 – *Юрганов А.Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М.: РГГУ, 2006. 433 с.
- Viveiros de Castro 2004 – *Viveiros de Castro E.* Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation // Tipití (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America). 2004. Vol. 2. No 1. P. 3–22.

References

- Antonov, D.I. (2016), “ ‘Different devils’. The demon image evolution in Russian texts of the 17th – 18th centuries”, in Ippolitova, A.B. (ed.), *Demonologiya i narodnye verovaniya* [Demonology and popular beliefs], State Republican Center of Russian Folklore, Moscow, Russia, pp. 12–38.
- Chuv'yurov, A.A. (2020), “Dreams of something more”, *Art*, vol. 2, no. 91, pp. 72–98.
- Demkova, N.S. (1989), “On the study of genre origins of a 18th century North Russian story: ‘The Tale of the Possessed Woman Solomonia’”, in Prokhorov, G.M. (ed.), *Ustnye i pis'mennye traditsii v dukhovnoi kul'ture Severa* [Oral and written traditions in the spiritual culture of the North], Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia, pp. 12–21.
- Demkova, N.S. (1997), “ ‘The Tale of the Possessed Woman Solomonia’ from Ustyug: Overcoming the hagiographic canon”, in Demkova, N.S., *Sredne-vekovaya russkaya literatura* [Medieval Russian literature], Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, pp. 121–135.
- Doronin, D.Yu. (2008), “The cult complex of the chapel of Basil the Great in Great Odnoshnur”, *Old Times Living*, no. 2, pp. 34–38.
- Fadeeva, E.V. (2013), “The role of women in traditional tribal holidays and fishing rites among the indigenous peoples of the Lower Amur”, *Oykumen*, no. 3, pp. 76–85.
- Khristoforova, O.B. (2008), “The bear and the catfish: Typology of the motif”, in Neklyudov, S.Yu. and O.B. Khristoforova (eds.), *Mif, simvol, ritual. Narody Sibiri* [Myth, symbol, ritual. The peoples of Siberia], RSUH, Moscow, Russia, pp. 193–221.
- Khristoforova, O.B. (2014), “ ‘The Word of Meal’ by st. Nyphont in iconography and oral tradition: The transformation of images of the vision and visionary”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra: Demonology as a semiotic system], vol. 3, Indrik, Moscow, Russia, pp. 209–235.
- Khristoforova, O.B. (2017), “Where does a ‘nasty devil’ come from? ‘The Tale of Uncovered Vessels’ and its Possible Origins”, *Trudy Otdela*

- drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature], vol. 65, Rostok, Saint Petersburg, Russia, pp. 122–141.
- Korogodina, M.V. (2006), *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv.: Issledovanie i teksty* [Confession in Russia in the 18th – 19th centuries: A study and texts], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Krinichnaya, N.A. (2004), *Russkaya mifologiya: Mir obrazov fol'klora* [Russian mythology: World of folklore images], Akademicheskii proekt, Gaudeamus, Moscow, Russia.
- Kulemzin, V.M. (1972), “Khanty of Vakh river and their Bear Festival”, in Lukina, I.V. and Tomilov, N.A. (eds.), *Materialy po etnografii Sibiri* [Materials on the ethnography of Siberia], Tomsk State University, Tomsk, Russia, pp. 93–98.
- Levin, I. (2004), *Dvoeverie i narodnaya religiya v istorii Rossii* [Dual faith and folk religion in the history of Russia], Indrik, Moscow, Russia.
- Limerov, P.F. (1998), *Komi neskazochnaya proza* [Komi non-fairytale prose], Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia.
- Lurie, Ya.S. (ed.) (1970), *Istoki russkoi belletristiki: Vozniknovenie zhanrov syuzhetnogo povestvovaniya v drevnerusskoi literature* [The origins of Russian fiction: The emergence of narrative genres in Old Russian literature], Nauka, Leningrad, Russia.
- Meletinskii, E.M. (1979), *Paleoaziatskii geroicheskii epos. Tsikl Vorona* [Paleo-Asian heroic epic. The Raven cycle], Nauka, Moscow, Russia.
- Meletinskii, E.M. (1984), “On the incest archetype in the folk tradition (especially in heroic myth)”, *Fol'klor i etnografiya. U etnograficheskikh istokov fol'klornykh syuzhetov i obrazov* [Folklore and ethnography. Ethnographic origins of the folklore plots and images], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 57–62.
- Meletinskii, E.M. (1998), “Marriage in a fairy tale (its function and place within plot structure)”, *Izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Selected articles. Memories], RSUH, Moscow, Russia, pp. 305–317.
- Neklyudov, S.Yu. (2009), “Traditions of oral and literary culture”, in Gister, M.A. (ed.), *Slovo ustnoe i slovo knizhnoe* [Spoken word and literary word], RSUH, Moscow, Russia, pp. 15–33.
- Neklyudov, S.Yu. (2011a), “The naked bride on a tree”, in Gura, A.V. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor* [Slavic and Balkan folklore], vol. 11, Indrik, Moscow, Russia, pp. 195–204.
- Neklyudov, S.Yu. (2011b), “Mythological tradition and mythological models”, *RSUH/RGGU Bulletin. Series Philological Sciences. Literary criticism and folklore*, vol. 9, no. 71, pp. 11–33.
- Neklyudov, S.Yu. (2020), “Is the prince doomed? On reconstruction of disrupted pieces of traditional literature”, in Levkievskaya, E.E., Petrov, N.V. and Khristoforova, O.B. (eds.), *“Oskolki” v traditsii* [“Fragments” in traditional culture], RSUH, Moscow, Russia [in print].

- Novik, E.S. (1993), "The structure of a fairy tale trick", in Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (eds.), *Ot mifa k literature: Sbornik v chest' semidesyatiyati-letiya Eleazara Moiseevicha Meletinskogo* [From myth to literature: Collection of articles commemorating the seventy-fifth anniversary of Eleazar Moiseevich Meletinsky], RSUH, Moscow, Russia, pp. 145–160.
- Novik, E.S. (1998), " 'A thing as a sign' and 'a thing as a gesture': On semiotic interpretation of fetishes", in Neklyudov, S.Yu. (ed.), *Vestnik RGGU. IVGI za pis'mennyi stolom* [RSUH/RGGU Bulletin, IVGI at the desk], vol. 2, RSUH, Moscow, Russia, pp. 79–97.
- Novik, E.S. (2012), "Ways of witnessing and the narrator types of narrator in archaic folklore of the Siberia peoples", *Russian Literature*, vol. LXXIV–III/IV, special issue: The Russian avant-garde. Sources, practice and significance, Weststeijn, W.G. (ed.), Editorian Center: Slavic Seminar of University of Amsterdam, 2012, pp. 401–419.
- Pigin, A.V. (1998), *Iz istorii russkoi demonologii XVII veka. Povest' o besnovatoi zhene Solomonii: Issledovanie i teksty* [From the history of Russian demonology of the 17th century. The Tale of the Possessed Woman Solomonia. A study and texts], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Pomerantseva, E.V. (1975) *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klоре* [Mythological Characters in Russian Folklore], Nauka, Moscow, Russia.
- Propp, V.Ya. (1946), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of fairy tale], Leningrad State University, Leningrad, Russia.
- Razumova, I.A. (1993), *Skazka i bylichka. Mifologicheskii personazh v sisteme zhanra* [Fairy tale and factual narrative. Mythological character in the system of genre], Karelian Science Center RAS, Petrozavodsk, Russia.
- Rusinova, I.I. (2013), "Perception of 'alien' and 'professional' as sorcerer, witchdoctor (according to the 'Dictionary of demonological vocabulary of the Perm territory. Part 1. People with supernatural properties')", *Bulletin of Perm University. Series "Russian and Foreign Philology"*, vol. 3, no. 23, pp. 28–34.
- Serov, S.Ya. (1983), "The bear spouse (variations of the ritual and fairy tales among the peoples of Europe and Spanish America)", in Lipets, R.S. (ed.), *Fol'klор i istoricheskaya etnografiya: Sbornik statei* [Folklore and historical ethnography: Collection of articles], Nauka, Moscow, Russia, pp. 179–190.
- Shkuratok, Yu.A. (2011), "The formation of the "special" meaning of the verb "to know" (on the material of Perm dialects)", in Polyakova, E.N. (ed.), *Lingvokul'turnoe prostranstvo Permskogo kraia* [Linguo-cultural space of the Perm region], Perm State University, Perm, Russia, pp. 72–94.
- Shkuratok, Yu.A., Krotova-Garina, A.V., Lobanova, A.S., Koroleva, S.Yu. and Rusinova, I.I. (eds.) (2020), *Materialy po komi-permyatskoi demonologii: monografiya* [Materials on Komi-Permian demonology], Perm State University, Perm, Russia.

- Shveikovskaya, E.N. (2013), "A family drama in the Totem district of the first third of the 17th century (a note on Studying Demonology)", in Shmidt, S.O. (ed.), *Arkheograficheskiy ezhegodnik za 2009–2010 gg.* [Archaeographic Yearbook, 2009–2010], Nauka, Moscow, Russia, pp. 389–398.
- Viveiros de Castro, E. (2004), "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America)*, vol. 2, no 1, pp. 3–22.
- Yurganov, A.L. (2006), *Ubit' besa. Put' ot Srednevekov'ya k Novomu vremeni* [To kill the demon. The path from the Middle Ages to the Renaissance], RSUH, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Ольга Б. Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; okhrist@yandex.ru

Information about the author

Olga B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; okhrist@yandex.ru

Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора

Ивона Жепниковска

Университет Николая Коперника, Торунь, Польша, iwo@umk.pl

Аннотация. Статья посвящена образу покойника в реализациях двух сюжетных типов Т 366 «Trup upomina się o swoją własność» (ATU 366 «The Man from the Gallows») и Т 470* «Zmarły urażony» (ATU 470A «The Offended Skull»), формально отнесенных автором указателя польской фольклорной прозы к жанру волшебной сказки, а фактически соответствующих основным жанровым установкам мифологических рассказов (фабулатов). Следовательно, покойник предстает в них не как сказочный, а именно как мифологический персонаж. Номинации, а также некоторые другие свойства «иномирных» героев этих нарративов отражают двойственность народных представлений о сущности человека после кончины. Покойники воспринимаются как существа страшные и опасные, но это результат поведения человека, который нарушил их покой какими-либо действиями. Однако степень выражения их демоничности, т. е. неприветливости и мстительности по отношению к человеку, разная, и проявляется она как на уровне сравниваемых сюжетных типов в целом, так и на уровне конкретных текстовых реализаций одного и того же сюжета.

Ключевые слова: обиженный покойник, душа, посмертная природа человека, мифологические рассказы

Для цитирования: Жепниковска И. Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. № 1. С. 128–143. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-128-143

The dead in Polish folk prose

Iwona Rzepnikowska

Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland, iwo@umk.pl

Abstract. The paper dwells upon the image of the dead in tales of the two plot types, namely, T 366 “Trup upomina się o swoją własność” (ATU 366 “The Man from the Gallows”) and T 470* “Zmarły urażony” (ATU 470A “The Offended Skull”), formally classified by the author of the Polish folk prose index as fairy tales, but they are in fact in full compliance with basic genre conventions of mythological tales (fabulates). Therefore, the dead in those plot types act not as the fairy-tale but mythological character. Nominations, as well as certain other features, of the

“otherworld” characters in those narratives reflect the duality of folk perceptions regarding a person’s lot after their demise. The dead are perceived as scary creatures that pose danger – but the reason for that lies in the humans’ own trespassing against the dead: disturbing their rest. The degree to which the dead are portrayed as demonic, that is, ungracious and vengeful towards the humans, varies and is expressed both in the plot types being compared in general and in specific textual realizations of the same plot.

Keywords: offended dead man, soul, posthumous nature of humans, mythological tales

For citation: Rzepnikowska, I. (2020), “The dead in Polish folk prose”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 128–143, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-128-143

Относительно примечательную группу героев нарративов, отнесенных автором указателя польской фольклорной прозы к разным жанровым видам сказок¹, составляют персонажи, чьи номинации отсылают к мифологическим существам, происходящим из умерших людей. Нередко это отражено уже в самих названиях сюжетных типов: Т 307 “Królewna strzyga” («Королевна стрига»), Т 365 “Umarły poręba narzeczoną (Lenora)” («Умерший похищает невесту (Ленора)»), Т 366 “Trup upomina się o swoją własność” («Труп требует свою собственность»), Т 470 “Zmarły zaproszony na ucztę” («Умерший, приглашенный на пир»), Т 470* “Zmarły urażony” («Обиженный умерший»), Т 506 “Wdzięczny nieboszczyk” («Благодарный покойник»), Т 953 “Zbójcy i wisielec” («Разбойник и висельник»²). Если, однако, еще учесть случаи, когда покойник не становится центральным персонажем повествования, а выполняет, например, лишь функцию дарителя или помощника (ср. Т 510В “Mysi kożuszek” («Мышиный тулупчик»), Т 530 “Szkłana góra” («Стеклянная гора»³)), то количество сюжетов с его участием значительно вырастет. Дело, конечно, не в численности фольклорных нарративов, а в жанровой обусловленности функций, выполняемых представителями потустороннего мира. Отнесение сюжетного типа с участием интересующего нас персонажа к определенной жанровой группе, например к волшебным

¹ Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. I. Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum, 1962.

² Польские названия указанных сюжетных типов не всегда соответствуют названиям, принятым в международном указателе Ганса-Йорга Утера. Ср. Т 307 – ATU 307 The Princess in the Coffin, Т 365 – ATU 365 The Dead Bridegroom Carries off His Bride (Lenore), Т 366 – ATU 366 The Man from the Gallows, Т 470 – ATU 470 Friends in Life and Death, Т 470* – ATU 470A The Offended Skull, Т 506 – ATU 505 The Grateful Dead, Т 953 – ATU 953 The Robber and His Sons. [Uther 2004].

³ Т 510В – ATU 510В Donkey Skin, Т 530 – ATU 530 The Glass Mountain.

сказкам, еще не означает, что все его текстовые варианты будут реализовываться именно как повествования волшебного характера.

Вопрос «мифологический персонаж в системе жанра»⁴ до сих пор не вызывал особого интереса польских исследователей [Wachsińska [Zadurska] 2013, ss. 3–13, Wróblewska 2005, ss. 547–553]. Поэтому, исходя из намерения компенсировать этот недостаток внимания, попытаемся проанализировать образ мертвеца в двух показательных, на наш взгляд, сюжетных типах T 366 “Trup upomina się o swoją własność” («Труп требует свою собственность») и T 470* “Zmarły urażony” («Обиженный умерший»), поскольку, в сущности, они представляют собой не сказочные, а мифологические нарративы, притом в форме, утратившей уже четкую установку на свидетельское показание, которая обычно именуется бывальщиной или фабулатом [Померанцева 1975, с. 24]. В частности, нас будут интересовать номинации иномирных персонажей, мотивации их возвращения в мир людей, действия, а следовательно, выполняемые ими функции, действия, совершаемые над ними, а также особенности их жанровой интерпретации.

В реализациях обоих сюжетных типов речь идет о покойнике, потревоженном человеком. У мертвеца похищается какая-либо вещь, его толкают, пинают ногой его череп или приглашают в гости, что, однако, выходит за рамки ритуала. Кульминацией повествования является приход умершего к нарушителю его покоя, что преподносится рассказчиком как событие страшное и опасное для человека, нарушающее течение нормальной жизни. Поэтому исход столкновения героя рассматриваемых нарративов с потусторонним существом преимущественно трагичный⁵.

Обстоятельства встречи человека с покойником

Как правило, первое столкновение героев упомянутых нарративов с персонажами потустороннего мира происходит в обстановке, типичной для мифологического рассказа, т. е. во времени и пространстве, предполагающих неременное появление потусторонних сил. Это,

⁴ Русскими учеными, в частности, Ириной Разумовой [1993], Евгением Костюхиным [1997: 15–18], Татьяной Ивановой [2008: 3–27] этот вопрос неоднократно поднимался.

⁵ Именно в мифологических повествованиях контакт с потусторонними силами всегда внушает страх, а участь человека бывает обычно печальной [Померанцева 1973: 23]. Адриан Мианецки выделяет следующие жанровые признаки былички (польск. «podanie wierzeniowe»): субъективную установку на достоверность, соотнесение содержания с народной системой верований, отсутствие яркой композиционной структуры и возможность жанровой эволюции сюжета от мемората через фабулат к волшебной сказке [Mianeki 1999: 56–59].

в свою очередь, способствует возникновению эффекта достоверности повествования, являющегося важным жанровым признаком былички и бывальщины. В рассматриваемых текстах таким локусом является кладбище, считавшееся в традиционной культуре не только местом погребения усопших, но и местом посмертного пребывания их или их душ [Толстая 2008, с. 419]⁶. Поэтому любые контакты живых с мертвыми, осуществляемые на кладбище, строго регламентировались целым рядом запретов и предписаний, в том числе запретом посещать это пространство в не предусмотренное традицией время, особенно ночью, вечером, в полночь⁷. Герои вышеупомянутых нарративов оказываются на кладбище именно в пограничные временные периоды, и это вызвано несколькими, вполне конкретными, причинами.

Одна из них связана с тем, что человек обязуется принести какую-нибудь вещь, принадлежащую умершему, и тем самым выиграть пари, как это происходит в некоторых рассказах типа Т 366:

Rychtyk to ojciec powiadał, że była taka chałastra, co tańczyła w karczmie. Béli tam dziewczyny i chłopki i do zgadania przyszli, i jedna dziewczyna się założyła, że przyniesie czapka od ducha ze smentorza⁸.

Как раз отец рассказывал, что была такая компания, которая танцевала в корчме. Были там девушки и парни и поспорили, и одна девушка побилась об заклад, что принесет шапку от духа с кладбища.

Таким образом, нарушается еще один традиционный запрет – ничего не уносить с кладбища, поскольку этот акт осмыслялся как незаконное открытие границы между «этим» и «тем» светом⁹. Небезынтересно отметить, что обычно похищается какой-нибудь головной убор, например шапка (вариативно шляпа), являющаяся маркированной деталью мужской посмертной одежды. В одном случае у умершего вырезают печень, которую затем поедает ничего не ведавший об этом муж некоей женщины. Намереваясь удовлетворить гастрономические пристрастия супруга, она лишила органа именно

⁶ Парадоксальность кладбища, как отмечает С. Толстая, состоит в том, что оно воспринимается живыми одновременно и как земное пространство, и как «тот» свет, потусторонний мир. Ср. тоже [Sikora 1986: 57–68].

⁷ Предусмотренное традицией посещение кладбища связано прежде всего с днями поминовения усопших и праздниками.

⁸ Nitsch K. Wybór polskich tekstów gwarowych. Lwów: Nakład i własność K.S. Jakubowskiego spółki z ogr. odp. 1929. S. 164; cp.: Saloni A. Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne // Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne. 1908. Vol. 10. S. 125.

⁹ О запрете ничего не уносить с могилы покойника см. Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów: Ossolineum. 1921. S. 352–354

покойника, поскольку ленилась обратиться за этим к мяснику¹⁰. В свою очередь, молодой философ приносит с кладбища человеческий череп ради украшения своей библиотечной комнаты¹¹.

Непочтительное отношение к умершим бывает не только более или менее сознательным, но и совсем невольным, непреднамеренным. Человеческая фигура, стоящая на коленях у главной дороги на кладбище, ошибочно принимается девушкой за ухаживающего за ней жениха, который, как она полагает, хочет ее напугать, и поэтому она в наказание отнимает у него шляпу¹². Как следует из дальнейшего хода событий, неумышленность поступка отнюдь не является обстоятельством, смягчающим ответственность героев за его совершение.

Посещение «земного филиала» потустороннего мира¹³ в пограничное время суток может быть связано с пролегающей через кладбище (или мимо кладбища) дорогой, ведущей в соседнее село, деревню, в трактир, либо это связано просто с желанием сократить себе путь (Т 470* «Zmarły ugażony» [«Обиженный умерший»]). В таких случаях человек невольно пинает человеческий череп¹⁴, но чаще всего беспокоит умерших произнесенным в их адрес приглашением, приобретающим вид устойчивой, явно уничижительной для них формулы: «Wstawcie żywi i umarli, bedziecie kluski zarli» («Вставайте, живые и умершие, будете клёчки жрать»)¹⁵. На этом фоне ярко выделяется

¹⁰ См. Т 366: Kolberg O. *Dzieła wszystkie*. Krakowskie. T. 7. Cz. 3. Wrocław – Kraków – Warszawa: Polskie Towarzystwo Muzyczne, Polska Spółdzielnia Wydawnicza, 1979 (1884). S. 67.

¹¹ Baliński K. *Powieści ludu spisane z podań przez Karola Balińskiego*. Warszawa: Wójcicki K. Wł., 1842. S. 88. Следует иметь в виду, что записи Кароля Балинского носят некоторые черты литературной обработки, что в первую очередь сказывается на языковом оформлении текстов и привнесении в них авторских комментариев [Gołębiowska-Suchorska 2018 (I): 285–289].

¹² См. Т 366: Sulisz J. Kilka zapisek z Sanoka // *Lud*. 1907. Vol. 13. S. 40; ср. также Т 366: Nadmorski Dr. [Lęgowski J.] *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaj, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe*. Poznań: Czcionkami drukarni Dziennika Poznańskiego, 1892. S. 127.

¹³ Земной «филиал» потустороннего мира – определение Е. Левкиевской [2012: 91].

¹⁴ См. Т 470*: Gonet S. *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. 1900. Vol. 4. S. 250; Malinowski L. *Powieści ludu polskiego...* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. 1901. Vol. 5. S. 26. По справедливому замечанию В. Проппа, «голова есть непохороненный мертвец», к которому необходимо проявить уважение и оказать ему услугу [Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт, 2000. С. 126]. Несложность обнаружить на кладбище останки умерших подтверждается существовавшей еще в XIX в. реальной практикой довольно мелкого их погребения [Sikora 1986: 63].

¹⁵ См. Т 470*: Cercha S. *Baśni ludowe zebrane we wsi Przebieczanach (w pow. wielickim)* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. 1896. Vol. 1. S. 90; ср. также: Gonet S. *Wierzenia ludowe ze Suchej* //

пригласительная фраза, следующая непосредственно после дефекации лошади¹⁶, т. е. в качестве пищи умершим предлагается то, что традиционно расценивается как антипища. К тому же если в народных верованиях экскременты нередко являются средством отпугивания нечистой силы и «ходячих» покойников, то в упомянутом нарративе мы имеем дело с обратной их функцией¹⁷.

Кроме того, зовется на свадьбу преждевременно скончавшийся друг жениха¹⁸ и висельник, мимо которого проезжает торжественный поезд¹⁹. Если в первом случае приглашение мотивировано желанием выполнить обещание, данное друг другу при жизни, то во втором оно произносится ради шутки (*ze śpasu*).

Восприятие мертвецов обеспокоившим их человеком

Следующим важным признаком нарративов типа Т 366 и Т 470* является восприятие покойников, вполне соответствующее жанровым установкам фабулатов. В завязке сюжета они предстают как существа страшные и опасные для человека, все же уже на этом этапе развития действия степень их злокозненности разная. Иномирные герои реализаций сюжета Т 470* в основном пугают нарушителей их покоя немедленным, совсем не ожидаемым ими откликом на приглашение, предупреждая о своем предстоящем визите: “Ráz mu się odezwały: ‘Tylko przysposób my tam przyjdziemy jutro o ty godzinie’” («Один раз ему отозвались: “Только прими, мы там придем завтра в это же время”»)²⁰. Чрезвычайную настойчивость и даже открытую агрессию проявляют лишь умершие, требующие выполнить данное им обещание прямо на кладбище²¹.

Несомненно, признаками полноценных мифологических персонажей в наибольшей мере обладают владельцы похищенной у них вещи. Общему для всех нарративов требованию вернуть отнятую собствен-

Lud. 1910. Vol. 16. S. 89; Kosiński W. Materiały do etnografii górali Beskidowych, cz. I // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. 1881. Vol. 5. S. 199; Nitsch K. Op. cit. S. 122.

¹⁶ См. Т 470*: Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej. S. 89.

¹⁷ Об экскрементах как проявлении чувства крайнего неуважения и презрения, а также табуировании в традиционной культуре процесса дефекации см. [Stomma 2002: 187–188, Kowalski 2011: 20–22].

¹⁸ См. Т 470*: Gustawicz B. O ludzie poddukłańskim w ogólności a Iwoniczanach w szczególności // Lud. 1901. Vol. 7. S. 135.

¹⁹ См. Т 470*: Udziela S. Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi opisał... Cz. III // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. 1892. Vol. 16. S. 35.

²⁰ См. Т 470*: Cercha S. Op. cit. S. 91; ср. также: Udziela S. Op. cit. S. 35; Malinowski L. Op. cit. S. 26; Kosiński W. Op. cit. S. 199.

²¹ См. Т 470*: Nitsch K. Op. cit. S. 122.

ность может сопутствовать угроза смерти²² или какого-либо несчастья²³. Наиболее злобным и мрачным представляется герой записи Малиновского, который пугает виновницу своих мучений отзвуками удара в дверь²⁴, а также преследует ее на каждом шагу, отчего она становится все более грустной и охваченной страхом, а ее положение безвыходным²⁵. В общем, по мере развития действия демоничность одних потусторонних персонажей сравниваемых сюжетных типов усиливается повествователем, а других – ослабляется.

А тем временем, осознав ненормативность своего общения с умершим, герой обращается к священнику, который в основном учит его правилам поведения при покойнике, а иногда становится еще и его активным помощником. Однако усложнение системы персонажей за счет введения в повествование образа советчика-помощника не меняет жанровой природы записей типа Т 366 и Т 470*. Напротив, именно с этого эпизода становится очевидным, что все усилия героя будут направлены на избавление от опасного покойника, а это является решающим жанровым признаком мифологического рассказа [Иванова 2008, с. 4].

В нарративах типа Т 470* к средствам защиты, рекомендованным священником, относятся предметы и действия, связанные с христианским культом: исповедание, крестное знамение, которые должны обезопасить героя от потусторонних сил, и Святые Дары (т. е. гостии для причастия и вино), которыми, в свою очередь, угощаются иномирные пришельцы. Ср.:

Ten sie przestrasuś, skąd ón tyle weźmie, coby móg wszystkich napaś. Posed na dorade do księdza, co ón mu na to powié. A ksiądz mu gádá: “Mój kochany, źle s tobom, ze przechodząc koło sméntárza, nigdyś im nie dáł spokoju. Wiés teraz, naprzód musis íś do spowiedzi, bo kto wié, cy sie to udá, potém musis kupić kilka butelek wina, já zanieśe do domu, poświence i kielich od msy świąty, a izba musi być na przestrzał, bo by się nie pomieścili, jak by sie nazád świąjały”²⁶.

Он испугался, откуда он столько возьмет, чтобы мог для всех напасть. Пошел за советом к ксендзу – что он на это скажет. А ксендз ему говорит: «Мой любезный, плохо для тебя, что, проходя мимо кладбища, ты никогда им не давал покою. Знаешь, теперь прежде всего должен ты пойти на исповедь, поскольку кто знает, что случится, потом ты должен будешь купить несколько бутылок вина, я принесу домой, пожертвую и чашу от богослужения, а изба должна быть настежь, иначе они не уместятся, когда будут выходить назад».

²² См. Т 366: *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

²³ *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

²⁴ Ср. стук в окно: *Nitsch K.* Op. cit. S. 164.

²⁵ См. Т 366: *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

²⁶ См. Т 470*: *Cercha S.* Op. cit. S. 91; cp.: *Kosiński W.* Op. cit. S. 199; Т 366: *Saloni A.* Op. cit. S. 125; *Nitsch K.* Op. cit. S. 165; *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

В качестве профилактических религиозно-магических оберегов употребляется еще освященный мел, которым обводят себя кругом или ставят им знак креста на двери²⁷, а также новкупленная столовая посуда и мебель (стол и стул)²⁸.

В нарративах типа T 366 роль священника в основном сводится к совету вернуть покойнику отнятую у него вещь. Бывает, что ксендз проявляет бóльшую активность и, например, организует торжественное шествие на кладбище, поддерживая тем виновницу беспокойства умершего в наиболее критический для нее момент²⁹, или передает девушке изношенную казулю³⁰ (польск. *ornat*), которую затем мертвец рвет на мелкие куски вместо нее³¹.

*Посмертная природа «иномирных» героев нарративов типа T 366 и T 470**

Самым интересным, пожалуй, является вопрос посмертной природы «иномирных» героев интересующих нас нарративов. Их номинации отражают двойственность народных представлений о том, в какой именно сущности – материальной или нематериальной – пребывает человек после кончины³².

Итак, персонажи реализаций сюжета о похищенной у них вещи в основном соотносятся с фигурой покойника как мифологическим эквивалентом человека после смерти. Они описываются как «умерший» (*umrzyk*³³; *zmarły*³⁴), стоящая на коленях черная фигура, оказывающаяся священником по мере преодоления героем расстояния (*klęcząca czarna postać*³⁵), «скелет» (*kościotrup*³⁶), наполовину черный,

²⁷ См. T 470*: *Gustawicz B.* Op. cit. S. 135; *Kosiński W.* Op. cit. S. 199.

²⁸ См. T 470*: *Gonet S.* *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa.* S. 250. Об использовании освященных предметов и христианской символики в качестве оберегов в различных славянских традициях см. [Левкиевская 2002: 150–156].

²⁹ *Saloni A.* Op. cit. S. 125; ср.: *Nitsch K.* Op. cit. S. 165.

³⁰ *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

³¹ О роли одежды, как символическом заместителе человека, которую покойники разрывают вместо самого человека, спасающегося благодаря этой хитрости, см. [Левкиевская 2012:129].

³² На универсальность этой антиномии, ее актуальность для общеславянской картины мира обратила внимание Е. Левкиевская [2012: 16–17]. Генрих Бигелайзен предполагает, что древнейшим следует признать представление о материальности души, которая становится все более духовной сущностью под влиянием христианской религии, что отнюдь не противоречит ее одновременному восприятию носителями традиционного мировоззрения как вполне осязаемой субстанции [Biegeleisen H. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego.* Warszawa: Dom Książki Polskiej, 1930. С. 24, 25, 29].

³³ *Saloni A.* Op. cit. S. 125.

³⁴ *Kolberg O.* Op. cit. S. 68.

³⁵ *Sulisz J.* Op. cit. S. 41.

³⁶ *Baliński K.* Op. cit. S. 88.

наполовину белый помощник священника (*pów ćárny, a pów báŭwy mińistrant*³⁷), «дух» (*duch*³⁸) и «труп», который сначала предстает человеком в смертной одежде (*trup*³⁹). Ср., например:

W tymże gdańskim powiecie była w pewnej wsi wieczorem muzyka, jedna z tańczących dziewczyn wyszła na dwór, aż tu pod oknem stoi człowiek z ślafmycą na głowie i w białem żgle. Dziewczyna, myśląc, że to jaki parabeek przebrał się i oknem zagląda, podstąpiła i zerwała mu ślafmycę, ale w tem poznała, że to trup⁴⁰ [T 366 Nadmorski 1892: 127].

В той же Гданьской волости были в одном селе вечером танцы, одна из танцевавших девушек вышла во двор, аж тут под окном стоит человек в ночном колпаке на голове и в белом одеянии. Девушка, думая, что это какой-то парень переоделся и в окно заглядывает, подошла и сорвала у него колпак, но тут поняла, что это труп.

В свою очередь, иномирные пришельцы нарративов типа Т 470*, в завязке сюжета именуемые умершими (ср. “Wstajcie żywi i umarli, będziecie kluski zarli” («Вставайте, живые и умершие, будете клёцки жрать»)⁴¹), в конечном счете преимущественно оказываются душами. Ср.:

W noci o jedynastej godzinie stał się selest, zacynny duse wchodzić jedna za drugom oknami i wachała każdą do trzeciego razu ten patyne i kielich i potem sły ku tymu chłopu i gadały mu: „Bóg zapłać za wieczermom. I wychodziły dźwierzami”⁴².

Ночью в одиннадцать часов начался шелест, начали души входить одна за другой окнами, и каждая нюхала до трех раз эти Дары и чашу и потом шли к этому мужику и говорили ему: «Благослови тебя Господь за ужин». И выходили дверями.

Некоторые отличия наблюдаются в способе проявления владельцев мертвецкого черепа. Если поначалу один из них мыслится как покойник⁴³, а другой номинируется «белым чудовищем» (*b’áwe strašydwo, co bywo wěksze niż śoga, a v velką b’áwo wokuśe ůoblečóná*⁴⁴

³⁷ Malinowski L. Op. cit. S. 121.

³⁸ Nitsch K. Op. cit. S. 164. Дух и душа в некоторых регионах Польши понимались как разные сущности (напр., Тарнув и Жешув). Дух был смертен и умирал вместе с телом человека, душа оставалась бессмертной. В других местах утверждалось, что у человека бывают иногда два духа, хороший и плохой, один из которых нуждается в таинстве крещения, а второй – миропомазания. Тогда человеку будет обеспечена праведная жизнь [Biegeleisen H. Op. cit. S. 115].

³⁹ Nadmorski Dr. Op. cit. S. 127.

⁴⁰ См. Т 366: Nadmorski Dr. Op. cit. S. 127.

⁴¹ См. Т 470*: Cercha S. Op. cit. S. 90.

⁴² См. Т 470*: Kosiński W. Op. cit. S. 199; cp. Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej. S. 89., Gustawicz B. Op. cit. S. 135; Cercha S. Op. cit. S. 91; Nitsch K. Op. cit. S. 122.

⁴³ См. Т 470*: Gonet S. Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa. S. 250.

⁴⁴ Malinowski L. Op. cit. S. 26.

[«белое чудовище, которое было больше, чем сажень, и в большой белый платок завернута»)], то в конечном итоге перед нарушителем покоя предстают его ближайшие родственники, дедушка и отец, т. е. совсем материальные сущности.

Как следует из приведенных примеров, персонажи обоих сюжетных типов способны показываться во вполне зримом облике, хотя подробности их внешнего вида или крайне скупы, или вовсе отсутствуют. В сущности, это означает некоторое сглаживание повествователем различий в отношении физической природы покойника и души и, следовательно, степени их мифологичности, что проявляется также на уровне способа передвижения иномирных героев интересующих нас нарративов, обозначаемого глаголом «ходить». Как известно, в первую очередь он служит определяющей характеристикой «заложного» покойника, однако похожим образом могут передвигаться и обыкновенные умершие, которые «приходят» к живым в тех случаях, если, например, к ним неправильно относятся⁴⁵.

К показателям мифологичности души и покойника относятся пограничные временные периоды, в которые они появляются, характерные для всех существ «иного» мира. Если, в свою очередь, учесть испытываемые ими потребности, то важно подчеркнуть, что душа нуждается в духовной пище (т. е. в Святых Дарах):

Na drugi dzień w nocy przyszły dusze. Każda dusza poszła do stołu i pocałowała patene, a o jedzenie już się nie opominały. Ostatnia dusza, która szła całować, pocałowała i powiedziała: „Dziękujemy za tak dobrą wieczerzę”⁴⁶.

На другой день ночью пришли души. Каждая душа подошла к столу и поцеловала Святые Дары, а о еде уже не упоминали. Последняя душа, которая шла целовать, поцеловала и сказала: «Спасибо за такой хороший ужин».

С другой стороны, хоть покойник и ест те же блюда, что его живые собеседники, все же еды не убывает. Ср.:

Jak przysła tygo nieboscyka godzina, przychodzi jeszcze pan ze siwom głowom. Tak się witał ze wszystkimi i zaprosili go na to krzesło. I to samo jad i piul, co oni, ino że choć jad i piul nic mu nie ubywało⁴⁷.

Как пришло время этого покойника, приходит седой мужчина. Так поздоровался со всеми, и пригласили его сесть на тот стул. И то же самое ел и пил, что и они, и, хотя ел и пил, ничего у него не убавлялось.

⁴⁵ Глаголом «ходить» у восточных славян традиционно обозначаются все формы пребывания покойника на этом свете, особенно выходящие за рамки нормы [Левкиевская 2012: 57].

⁴⁶ См. Т 470*: *Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej*. S. 89; *Gustawicz B. Op. cit.* S. 135; *Cercha S. Op. cit.* S. 91; *Nitsch K. Op. cit.* S. 122.

⁴⁷ См. Т 470*: *Gonet S. Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*. S. 250.

Как правило, это результат традиционного убеждения в том, что в своем посмертном воплощении человек питается только паром, исходящим от людской пищи [Народная демонология Полесья 2012, с. 19]. Исключение составляет иномирный гость на свадьбе (*wisielák*), который вполне по-человечески распивает алкогольные напитки вместе со сватом, а затем, запрещая ему когда-либо беспокоить умерших, ударяет рукой в стол, прожигая его насквозь⁴⁸. Таким образом, можно говорить о различной степени выраженности представлений о материальности/нематериальности иномирных персонажей вариантов обоих сюжетных типов и, следовательно, их демоничности. Полностью этот вопрос выясняется в финальном эпизоде повествования, в котором окончательно решается участь виновника конфликтной ситуации.

Функции иномирных персонажей рассматриваемых нарративов

Поскольку с покойниками из нарративов типа Т 366 необходимо тактильное общение (т. е. похищенный головной убор следует поместить на надлежащее ему место), атмосфера ужаса именно в этот момент достигает своего предела, тем более что за этим следует преимущественно трагическая развязка сюжета. Нередко приводятся жуткие подробности гибели героев: они обезглавливаются⁴⁹, проваливаются вместе с мертвецом сквозь землю⁵⁰ или умирают от страха⁵¹. Небезынтересно отметить, что в рассматриваемых рассказах обычно безуспешными оказываются действия и советы священника, о которых упоминалось выше⁵². Правда, героиня одной записи поначалу спасается от гнавшегося за ней покойника, используя в качестве своего символического заместителя изношенную казулю, но вскоре все равно умирает⁵³. Бывает, что в разработке данного эпизода повествователь проявляет некоторое чувство юмора (ср.: “*Ta dziewczyna wsadzięła temu duchowi ta czapka na głowa. Ale duch wycion ji w pysk, przelankła sia i na drugi dzień już było po ni. Taki duch to przyjmie ludzkie ciało i w okamgnianiu zginie i też każdemu sia nie pokaże*” («Эта девушка насадила этому духу ту шапку на голову. Но дух дал ей по морде, она испугалась и на другой день уже умерла. Такой дух принимает человеческое обличье и в мгновение ока исчезает и тоже каждому не покажется»)⁵⁴), но рассказ ведется не для того, чтобы слушатель просто развлекся,

⁴⁸ См. Т 470*: *Udziela S.* Op. cit. S. 35.

⁴⁹ *Malinowski L.* Op. cit. S. 121.

⁵⁰ *Saloni A.* Op. cit. S. 125.

⁵¹ *Nitsch K.* Op. cit. S. 165; *Nadmorski Dr.* Op. cit. S. 127; *Baliński K.* Op. cit. S. 88.

⁵² *Saloni A.* Op. cit. S. 125; ср.: *Nitsch K.* Op. cit. S. 165.

⁵³ *Sulisz J.* Op. cit. S. 40.

⁵⁴ *Nitsch K.* Op. cit. S. 165.

а научился на примере излагаемой истории, чем чревато нарушение правил взаимоотношения с мифологическими персонажами.

Преступление, наиболее опасное по своим последствиям, совершает женщина, лишившая покойника печени⁵⁵. Этим она обрекает его на вечную неприкаянность и демонический тип экзистенции, поскольку поедание части тела умершего в данном случае означает еще инкорпорацию его души, которая сразу после смерти человека сохраняет теснейшую связь с его материальной формой⁵⁶ [Kowalska-Lewicka 1985, s. 64]. К тому же нарушение женщиной строжайшего культурного табу относительно правил обращения с мертвым телом, а также запрета на антропофагию качественно меняет онтологический статус обоих участников этого профанного действия, что, в свою очередь, угрожает основам социально-общественного порядка⁵⁷.

Необходимо еще прокомментировать исключительную враждебность героя текста в записи Малиновского, что вроде бы противоречит его посмертному статусу покутника⁵⁸, который, как следует из информации рассказчика, отбывал наказание на своей могиле за несоблюдение родителями правил погребального обряда. Они похоронили сына в бархатном наряде, забыв о том, что умершим нельзя отдавать такие материальные почести и хоронить их в шикарной одежде⁵⁹. Кстати, отметим, что определяющей для посмертной неприкаянности героя данного нарратива оказалась не его преждевременная кончина, а именно нарушение родственниками предписаний похоронной обрядности. Главное, однако, в том, что цель всех стараний человеческого противника умершего состоит не в прекращении его мучений и, следовательно, спасении, как это происходит, например, в нарративах типа T 760 "Strach wybawiony"⁶⁰, а защита и освобождение от враждебного иномирного существа.

Обобщая все сказанное о перечисленных выше действиях покойников, следует сказать, что их основная функция – наказание человека за причиненный им вред.

⁵⁵ Kolberg O. Op. cit. S. 68.

⁵⁶ Как следует из текста, пострадавший покойника ожидал захоронения: «A to było bardzo daleko do tego rzeźnika po tę wątrobę; a ona musiała tam iść. A była już północ; ale posła. Nie bardzo daleko usła, i spotkała taki domek nie duży, i tam w tym domku były trzy trumny. W jednej trumnie były wióry, w drugiej słoma, a w trzeciej środkowej był sam umarły» [T 366 Kolberg 1979 (1884): 67].

⁵⁷ Ряд наблюдений на счет антропофагии в народной культуре и словесном фольклоре содержится в статье Эльвиры Вильчинской [Wilczyńska 2012: 33–46].

⁵⁸ Покутниками назывались те, кто вынужден был возвращаться в мир живых в наказание за какой-либо грех или из-за какого-то дела, недоделанного при жизни [Czerny A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich // Wisła. Vol. 10, 1896. S. 57; Левкиевская 2012: 335].

⁵⁹ См. T 366: Malinowski L. Op. cit. S. 121.

⁶⁰ Польские реализации сюжетов T 760 в наибольшей мере соответствуют сюжету ATU 760A The Forgiven Skeleton.

Опасения, испытываемые героями записей типа Т 470* в отношении предполагаемых ими печальных последствий визита иномирных гостей, что сказывается на предпринятых профилактических мерах, не подтверждаются поведением потусторонних пришельцев во время самого угощения. Они ведут себя совсем миролюбиво, вполне удовлетворены приготовленной для них пищей, после чего так же мирно покидают человеческое пространство. Притом они могут обратиться к хозяину с христианским приветствием⁶¹, выразить свою благодарность за угощение⁶² или, как ни странно, за спасение⁶³. Похоже ведут себя даже персонажи нарратива, зафиксированного в южной части центральной Польши, сначала агрессивно гнавшиеся за нарушителем их покоя, а в конечном счете благодарившие его за спасение⁶⁴.

Мотив признательности загробных пришельцев, сопряженный иногда с мотивом благодарности за их спасение, видимо, можно толковать лишь как возможность для иномирных пришельцев вернуться в надлежащее им место в потустороннем мире и, следовательно, избежать судьбы посмертной неприкаянности, на которую их мог обречь своим легкомысленным поведением человек. Ведь нельзя сказать, чтобы действие рассказов Т 470* разворачивалось вокруг темы искупления греха, а центральным персонажем был сам несправедный человек или его душа, как это часто происходит в нарративах легендарного типа, например Т 760 или Т 759А⁶⁵. Но в то же время трудно не заметить максимальной нейтрализации опасности иномирных пришельцев Т 470*. Даже если в момент их визита описываются какие-либо приступы страха героя⁶⁶, а иногда последовавшая за этим его кончина⁶⁷, то это скорее результат соприкосновения со смертью, воплощением которой видится покойник⁶⁸, а не результат его активного вредоносного воздействия на человека. Уже одним только своим поведением в финале повествования они указывают на необходимость соблюдения правил, регламентирующих взаимоотношения живых с мертвыми. В редких случаях эта мысль бывает выражена в форме откровенного дидактического высказывания. С такой речью обращается пришедший в гости *pán ze síwom głowom* –

⁶¹ Cercha S. Op. cit. S. 91.

⁶² Kosiński W. Op. cit. S. 199; Gonet S. Wierzenia ludowe ze Suchej. S. 89.

⁶³ Gustawicz B. Op. cit. S. 135; Nitsch K. Op. cit. S. 122.

⁶⁴ Nitsch K. Op. cit. S. 122.

⁶⁵ Похожую функцию выполняет ангел в легендарных сказках типа Т 759А "Aniol i pustelnik" (ATU Angel and Hermit), который рядом шокирующих для отшельника поступков, помогает ему понять логику Божьего замысла о мире и человеке. [Serafin 2004: 427–437, Wróblewska 2007: 46–47].

⁶⁶ Cp. «Wszyscy uciekli z domu, on sám jéno siedzi i czeká, strach go bierze, włosy mu stają na głowie, ale myśli se, co sié má stać, tá niech sié stanie, przeżegná sié i siedzi» [Т 470* Gustawicz 1910: 135, cp. Malinowski 1900: 26].

⁶⁷ Kosiński W. Op. cit. S. 199; Malinowski L. Op. cit. S. 26.

⁶⁸ Страх смерти как своего рода *figura etimologica*, и особая связь этих двух понятий рассматривается Байбуриным [1993: 107–109].

дедушка героя. Именно родственными связями мотивируется в данном случае положительная развязка сюжета. Отсутствие кровных отношений, как предостерегает покойный предок, несомненно привело бы к катастрофическим последствиям:

A wis ty kogos ty kopnył? Swojigo własnygo dziadka. Jak by ci się to jeszcze przytrefiło, nie kopaj, albo cał, albo obydz. I pożegnał go, a żeby mu tak tygo nie zrobił, był by go zadusił⁶⁹.

А знаешь кого ты пнул? Своего собственного дедушку. Если бы тебе еще такое приключилось, не пинай. Или отступись, или отойди. И попрощался с ним, а если бы ему так не сделал, он бы его задушил.

В заключение наших наблюдений отметим, что проанализированные нами нарративы, формально отнесенные к группе волшебных сказок, соответствуют жанровым установкам не этой разновидности фольклорной прозы, а мифологическим рассказам. Следовательно, мифологическими чертами наделены их иномирные герои. Однако степень выраженности их демоничности, т. е. неприветливости и мстительности по отношению к человеку, разная и проявляется как на уровне сравниваемых сюжетных типов в целом, так и на уровне конкретных текстовых реализаций одного и того же сюжета. Это обусловлено не столько восприятием покойников человеком, который всегда испытывает страх перед ними как представителями сферы смерти, сколько вредоносными действиями потусторонних существ, направленными на потревожившего их человека. В этом смысле признаками полноценных мифологических персонажей обладают иномирные герои фабулатов типа Т 366, особенно те из них, определяющей характеристикой которых является умерщвление нарушителя их покоя. Несколько подальше от этого крайнего полюса демоничности располагаются покойники, приводящие человека к такому состоянию ужаса, что он вскоре умирает.

Совсем незлобными предстают потусторонние герои нарративов Т 470*. Однако такими они оказываются лишь в финале повествования, в то время как в завязке сюжета и прежде всего на протяжении развития действия они воспринимаются их человеческим противником как существа опасные. Поэтому сюжет строится вокруг темы избавления от вредоносного воздействия представителей «иногo» мира, которых предпринятыми человеком профилактическими мерами в конечном счете удастся задобрить и которые не причиняют ему никакого вреда. Лишь в двух случаях герой настолько стал переживать свою вину, что это привело его к смерти. Тем не менее мифологичность потусторонних пришельцев выражена очень слабо, особенно по сравнению с персонажами-покойниками фабулатов Т 366. Основной смысл изображенных в нарративах Т 470* взаимоотношений

⁶⁹ См. Т 470*: *Gonet S. Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*. S. 250; ср.: *Malinowski L. Op. cit.* S. 26; *Udziela S. Op. cit.* S. 35.

человека с представителями «иного» мира заключается в необходимости соблюдать определенные запреты и предписания, обеспечивающие бесконфликтное сосуществование двух миров.

Список сокращений

- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I–II. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004.
- T – *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Vol. I. Ossolineum. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1962.

Литература

- Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Иванова 2008 – *Иванова Т.Г.* От былички – к легендарной сказке (мотив «Покойник, встающий из гроба» в русском фольклоре) // Русский фольклор. Т. 33 / Отв. ред. А.Ю. Кастров. СПб.: Наука, 2008. С. 3–27.
- Костюхин 1997 – *Костюхин Е.А.* Сказки, которые плохо кончаются // Живая старина. 1997. № 4. С. 15–18.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: семантика и структура. Москва: Индрик, 2002.
- Народная демонология Полесья 2012 – Народная демонология Полесья: публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. II. Демонологизация умерших людей / Сост. Е.Е. Левкиевская, Л.Н. Виноградова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 800 с.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка (мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 1993.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. 527 с.
- Gołębiowska-Suchorska 2018 (I) – *Gołębiowska-Suchorska A.* Baliński Karol // Polska bajka ludowa. Słownik / red. V. Wróblewska. T. I. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2018. S. 285–289.
- Kowalski 2011 – *Kowalski P.* O tym, co nieuniknione: ekskrementy i defekacja // Colloquia Anthropologica et Communicativa. 2011. Vol. 4. S. 19–41.
- Kowalska-Lewicka 1985 – *Kowalska-Lewicka A.* Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego / Red. A. Kowalska-Lewicka. Wrocław: Ossolineum, 1985. S. 53–90.
- Mianecki 1999 – *Mianecki A.* Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych // Literatura Ludowa. 1999. Vol 2. S. 51–73.
- Serafin 2004 – *Serafin E.* Dziwne uczynki anioła. Polskie warianty T 759, T 795, T 796 // Anioł w literaturze i kulturze. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2004. S. 427–437.
- Sikora 1986 – *Sikora S.* Cmentarz. Antropologia pamięci // Polska Sztuka Ludowa. 1986. Vol 1–2. S. 57–68.
- Stomma 2002 – *Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje. Łódź: Piotr Dopierała, 2002.
- Wachińska [Zadurska] 2013 – *Wachińska [Zadurska] O.* Samobójstwo w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych // Literatura Ludowa. 2013. Vol. 6. S. 3–13.
- Wilczyńska 2012 – *Wilczyńska E.* Kanibalizm w polskiej literaturze ludowej // Literatura Ludowa. 2012. Vol 3. S. 33–46.
- Wróblewska 2005 – *Wróblewska V.* Starzec i anioł – o donatorach w bajkach ludowych // Anioł w kulturze i literaturze. T. 2 / Red. J. Ługowska. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2005. S. 547–553.

References

- Bayburin, A.K. (1993), A ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites, Nauka, Sankt Petersburg, Russia.
- Ivanova, T.G. (2008), "From the mythological story to the legendary fairy tale (the motive 'The dead man rising from the grave' in Russian folklore)", in Kastrov, A.Yu. (ed.), *Russkii fol'klor* [Russian folklore], vol. 33, Nauka, St. Petersburg, Russia.
- Golebiewska-Suchorska, A. (2018, 1), "Baliński Karol", in: Wróblewska, V. (ed.). *Polska bajka ludowa. Słownik*, vol. I, Wydawnictwo UMK, Toruń, Poland, pp. 285–289.
- Kostyukhin Ye.A. (1997). Tales that end badly, *Zhivaya starina* [Living antiquity], vol. 4, Moscow, Russia, pp. 15–18.
- Kowalski P. (2011), "O tym, co nieuniknione: ekskrementy i defekacja", *Colloquia Anthropologica et Communicativa*, vol. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o., Wrocław, Poland, pp. 19–41.
- Kowalska-Lewicka, A. (1985), "Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią", in Kowalska-Lewicka, A. (ed.), *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, Ossolineum, Wrocław, Poland, pp. 53–90.
- Levkievskaya, E.E. (2002), *Slavyanskiy obereg: semantika i struktura* [Slavic amulet: semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.
- Levkievskaya, E.E. and Vinogradova, L.N. (eds.) (2012), *Narodnaya demonologiya Poles'ya: publikatsiya tekстов v zapisyakh 80–90-kh godov 20 veka. T. 2. Demonologizatsiya umershih lyudei* [Folk demonology of Polesie: Publication of the texts as recorded in the 1980s – 1990s., vol. 2: Demonologization of the deceased], Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, Moscow, Russia.
- Mianeki, A. (1999), „Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych”, *Literatura Ludowa*, no. 2, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, Poland, pp. 51–73.
- Pomerantseva, E.V. (1975), *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore* [Mythological characters in Russian folklore], Nauka, Moscow, Russia.
- Razumova, I.A. (1993), Fairy tale and mythological story (mythological character in the system of the genre), Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia.
- Serafin, E. (2004), "Dziwne uczynki anioła. Polskie warianty T 759, T 795, T 796", in: Ługowska J. and Skawiński J., *Anioł w literaturze i kulturze*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, Poland, pp. 427–437.
- Sikora, S. (1986), "Cmentarz. Antropologia pamięci", *Polska Sztuka Ludowa*, no. 1–2, Instytut Sztuki PAN, Warszawa, Poland, pp. 57–68.
- Stomma, L. (2002), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Piotr Dąbala, Łódź, Poland.
- Tolstaya, C.M. (2008), *Prostranstvo slova. Leksicheskaya semantika v obshch斯拉vianskoi perspective* [The space of the word. Lexical semantics in the general Slavic perspective], Indrik, Moscow, Russia.
- Wachcińska [Zadurska], O. (2013), "Samobójstwo w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych", *Literatura Ludowa*, vol. 6, pp. 3–13.
- Wilczyńska E. (2012), "Kanibalizm w polskiej literaturze ludowej", *Literatura Ludowa*, no. 3, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, Poland, pp. 33–46.
- Wróblewska, V. (2005), "Starzec i anioł – o donatorach w bajkach ludowych", in Ługowska, J. (ed.), *Anioł w kulturze i literaturze*, vol. 2, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, Poland, pp. 547–553.

Информация об авторе

Ивона Жетниковска, доктор гуманитарных наук, профессор, Университет Николая Коперника, Торунь, Польша; 87-100, Польша, Торунь, ул. Фоса Старомейска, д. 3; iwo@umk.pl

Information about the author

Iwona Rzepnikowska, Dr. Habil., professor, Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland; bld. 3, Fosa Staromiejska Str., Torun, Poland, 87-100; iwo@umk.pl

УДК 82-343.4(470)

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-144-151

Первая работа Е.М. Мелетинского о герое волшебной сказки

Наталья Ю. Костенко

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, n.kostenko71@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается история создания ранее не публиковавшейся работы Е.М. Мелетинского о сказке, которая предшествовала первому варианту его докторской диссертации и монографии «Герой волшебной сказки». Ее машинописный экземпляр без даты и подписи сохранился среди документов, изъятых во время второго ареста ученого в 1949 г. и впоследствии переданных в библиотеку Петрозаводского университета.

Еще в период учебы в аспирантуре Среднеазиатского университета Мелетинский увлекся исторической поэтикой и изучением фольклора. Результатом этих занятий стала статья-исследование «Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении».

О том, что именно эта работа была самым первым научным трудом ученого, посвященным сказке, свидетельствуют не только документы и воспоминания Мелетинского, но и сама ее структура: в первых главах автор, взяв за основу задачу, поставленную А.Н. Веселовским в «Поэтике сюжетов» «проверить русские данные о третьем брате или сестре, дурачке, замарашке по сказкам других народов», – подробно рассматривает мотив младшего в сказках народов мира и историю его изучения, однако в последней главе приступает к анализу иного мотива – сказок о «бедном сиротке». Именно этот мотив как стадийно более ранний выходит на первое место не только в диссертации 1948 г., но и во всех опубликованных и не опубликованных до второго ареста работах Мелетинского, посвященных сказке.

Ключевые слова: Е.М. Мелетинский, А.Н. Веселовский, сказочные сюжеты, мотив младшего в сказке

Для цитирования: Костенко Н.Ю. Первая работа Е.М. Мелетинского о герое волшебной сказки // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 144–151. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-144-151

The first work by E.M. Meletinsky concerning the hero of fairy tale

Natalia Yu. Kostenko

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, n.kostenko71@mail.ru*

Abstract. The article considers the history of creation of a previously unpublished work by E.M. Meletinsky, preceding the first draft of his doctorate thesis and monograph “The hero of fairy tale”. A typewritten copy of it was preserved among the documents seized during the scholar’s second arrest in 1949 and later donated to the library of Petrozavodsk University.

During his time as a post-graduate student in the Central Asian University (then-name of National University of Uzbekistan) Meletinsky was already interested in historical poetics and folklore studies. That resulted in the “Fairytale plots in question about their everyday meaning” article.

The fact that it was the first ever Meletinsky’s work on fairy tales is obvious not only from the documents and memoirs of Meletinsky himself, but from the very structure of the article: in the first chapters the author, taking a problem posed by A.N. Veselovsky in “The poetics of plots” – “to check Russian data about the third sibling, the little fool, the cinderwench against other people’s fairy tales” – as a basis, dwells extensively the motif of the youngest sibling in world fairy tales and the history of studying it, but in the last chapter he moves to the analysis of another motif – the tales about a “poor orphan”. Namely that motif, being in stadia way older, takes centre stage not only in the 1948 thesis, but in all of Meletinsky’s works on fairy tales prior to the second arrest, both published and unpublished.

Keywords: E.M. Meletinsky, A.N. Veselovsky, fairytale plots, the motif of the youngest in fairy tale

For citation: Kostenko, N.Yu. (2020), “The first work by E.M. Meletinsky concerning the hero of fairy tale”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 1, pp. 144–151, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-1-144-151

В 2018 г. при подготовке обновленной библиографии трудов Е.М. Мелетинского к третьему изданию сборника избранных статей [Мелетинский 2018], приуроченному к 100-летию со дня рождения ученого, в каталоге библиотеки Петрозаводского университета был обнаружен небольшой архив Мелетинского. С.Ю. Неклюдов связался с сотрудниками университета, и выяснилось, что действительно в секторе редкой книги университетской библиотеки хранится собрание документов Е.М. Мелетинского.

Заведующая сектором С.В. Новожилова любезно предоставила нам опись этого архива, а затем и копии большинства документов.

Примечательна история этого собрания. Оно было передано в библиотеку из Петрозаводского управления ФСБ и представляло собой приобщенные к делу статьи, книги и другие документы, изъятые при обыске во время ареста Мелетинского в мае 1949 г.

По свидетельству Е.А. Кумпан и И.М. Фильштинского, в начале 2000-х гг. Мелетинскому позвонили из этого управления и предложили передать ему документы.

«Е. М. был с ними крайне нелюбезен и рявкнул в трубку что-то в том смысле, что, мол, черт с ними, пусть они ими, этими рукописями, теперь подавятся»¹.

Однако они сообщают, что «доблестные чекисты» рукописи все-таки вернули. Но, видимо, Мелетинский часть из них принять отказался, и в 2001 г. эти документы были переданы в библиотеку Петрозаводского университета с сопроводительным письмом из ФСБ [Костенко 2018, с. 127–130].

Краткое описание этого фонда и история работы Мелетинского в Петрозаводске даны в статье Е.В. Марковской и С.В. Новожиловой «Е.М. Мелетинский в Карелии», опубликованной в первом номере журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика» [Марковская, Новожилова 2018], посвященном 100-летию Мелетинского. Там же в разделе «Из истории фольклористики: потерянное и найденное» опубликованы две работы 1949 г. из этого фонда со вступительной статьей об архиве в целом [Мелетинский, Карху 2018; Мелетинский 2018а; Костенко 2018], а также два отзыва на работы Мелетинского: Б.И. Пуришева² (1940) и В.М. Жирмунского³ (1944).

Кроме первого варианта диссертации, в фонде хранится еще одна работа Мелетинского – «Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении». На труде объемом 86 машинописных листов нет ни даты, ни фамилии автора. Но можно считать уста-

¹ Кумпан Е.А. Ближний подступ к легенде. СПб.: Журнал «Звезда», 2016. С. 358; Фильштинский И.М. Глазами друга (Елеазар Моисеевич Мелетинский 1918–2005) // Отечественные записки. 2005. № 6 (27). С. 335.

² Пуришев Б.И. Отзыв [проф. Б.И. Пуришева на дипломную работу Мелетинского «Французский психологический роман конца XVII и начала XVIII в.», 09.09.1940] / Подгот. к печати Н.Ю. Костенко // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2018. Т. 1. № 1–2. С. 175–176.

³ Жирмунский В.М. Отзыв [проф. В.М. Жирмунского на диссертацию Мелетинского о раннем Ибсене, 25.12.1944] / Подгот. к печати Н.Ю. Костенко // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2018. Т. 1. № 1–2. С. 174–175.

новленным, что это исследование – самая первая работа Мелетинского о сказке, предшественник первого варианта его докторской диссертации и в конечном итоге – монографии «Герой волшебной сказки». Наше предположение подтверждается не только документами из личного дела и воспоминаниями Мелетинского, но и самой структурой статьи.

Напомним биографию Мелетинского.

Закончив в 1940 г. Московский институт философии, литературы и истории (МИФЛИ), где он специализировался по западной литературе и писал работу о психологическом французском романе XVII в., Елеазар Моисеевич поступил там же в аспирантуру, увлекся Ибсеном, начал изучать норвежский язык и готовился к переводу в аспирантуру Института мировой литературы (ИМЛИ), где его ждали как скандинависта. Но началась война, и, окончив краткие курсы военных переводчиков, Мелетинский ушел на фронт. Вскоре он попал в окружение, из которого ему удалось выйти, однако затем он был арестован, едва не расстрелян и приговорен к десяти годам заключения за «антисоветскую агитацию и пропаганду». В мае 1943 г. его как умирающего «активировали». Оказавшись на свободе, Мелетинский отправился в Ташкент, считая, что там, в эвакуации, находятся его родители и университет. Но, как он писал впоследствии, перепутал Ташкент с Ашхабадом. Впрочем, в Ташкент были эвакуированы многие научные и образовательные учреждения, в том числе и из Ленинграда, и Мелетинскому удалось восстановиться в аспирантуре Среднеазиатского университета (САГУ), где он стал учеником В.М. Жирмунского.

Постепенно и я поддался обаянию ленинградской школы, восходившей к академику А.Н. Веселовскому. <...> Жирмунский на тот день был и главным лидером этого научного направления (историческая поэтика, компаративизм). Я очень увлекся проблематикой исторической поэтики и уже готов был писать кандидатскую диссертацию по новой теме. Но Жирмунский, уже переменявший отношение ко мне на очень дружественное (впоследствии я, пожалуй, стал его самым близким учеником), будучи человеком еще и практическим, уговорил меня не торопиться с новыми темами и скорей завершить и защитить диссертацию «Романтический период в творчестве Ибсена». Я с ним согласился, но параллельно с завершением диссертации погрузился в изучение фольклора – главного истока исторической поэтики. Из этих занятий потом выросла моя первая книга «Герой волшебной сказки. Происхождение образа»⁴.

⁴ Мелетинский Е.М. Моя тюрьма // Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик; вступ. ст.

Диссертация по Ибсену была защищена весной 1945 г., а к сентябрю 1946 г. Мелетинский перевелся в Карело-Финский университет в Петрозаводске.

В его автобиографии при поступлении на работу и в списке научных трудов (от 5 сентября 1946 г.) указана работа-исследование «Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении», датированная 1945–1946 гг. (рукопись, 5 п. л.)⁵. Такое название носит четвертая глава «Поэтики сюжетов» А.Н. Веселовского. Во вступлении к имеющемуся в архиве варианту своей работы Мелетинский приводит цитату из этой главы, где Веселовский ставит задачу «проверить русские данные о третьем брате или сестре, дурачке, замарашке по сказкам других народов. Это определит размеры и народный характер идеализации обездоленного»⁶. Именно этому как раз и посвящена статья Мелетинского.

Если сравнить оглавление статьи «Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении» и монографии «Герой волшебной сказки» (см. таблицу ниже), то хорошо видно, что, подробно рассматривая мотив «младшего» в различных типах волшебных сказок народов мира и историю его изучения, Мелетинский только в последней, пятой, главе приступает к анализу сказок «о бедном сиротке», которые у Веселовского в «Исторической поэтике» вообще не упоминаются. Мотив «бедного сиротки» в фольклоре североамериканских индейцев и палеоазиатских народов, дополненный примерами из меланезийского фольклора, как стадийно более ранний выходит на первое место и подвергается более глубокому анализу не только в диссертации 1948 г., но и во всех опубликованных и не опубликованных до второго ареста (май 1949 г.) работах о сказке (тезисы доклада «Социальные основы эстетики волшебной сказки»⁷, сам доклад, подготовленный к изданию в 1949 г. «О некоторых социальных мотивах в сказке», и диссертация 1948 г. «Идеализация социально-обездоленного в народной сказке»⁸), тогда

С.Ю. Неклюдова; сост. избр. библиогр. Е.М. Мелетинского Н.Ю. Костенко. 3-е изд., доп. М.: РГГУ, 2018. С. 563.

⁵ Мелетинский Елеазар Моисеевич // Архив Петрозаводского университета. Ф. 1178. Оп. 4. Дело 8/111. Л. 4.

⁶ *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. Л.: Гослитиздат, 1940. С. 587.

⁷ *Мелетинский Е.М.* Социальные основы эстетики волшебной сказки // Первая научная сессия, посвященная проблемам изучения производительных сил, истории и культуры КФССР, 12–15 мая 1947 г.: тезисы докладов / Карело-Финский гос. ун-т. Петрозаводск, 1947. С. [36–40].

⁸ *Мелетинский Е.М.* Идеализация социально-обездоленного в народных сказках о мачехе и падчерице. [Петрозаводск], 1948. 3 с. (Третья

как собственно анализ различных типов сказок о младшем брате (сестре) значительно сокращается.

Таблица 1

«Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении»	«Герой волшебной сказки»
1. Происхождение мотива «младшего» 2. Младший в «сказке» Кот в сапогах (сказки о разделе наследства) Волшебный вор Сивка-Бурка Сказки типа quest Царевна-лягушка Младшая дочь Очаг 3. Мотив злой мачехи 4. Мотив дурачка 5. Мотив «бедного сиротки» в северных американских штатах Заключение. Народная идеализация обездоленного	Введение 1. Сказки о бедном сиротке в фольклоре меланезийцев, палеоазиатов и американских индейцев 2. Происхождение сказок о младшем брате и их роль в формировании сказочного эпоса 3. Образ гонимой падчерицы в волшебной сказке 4. Низкий герой волшебной сказки Заключение

В этой статье – может быть, с особенной последовательностью – Мелетинский выступает сторонником изучения фольклора в рамках стадиально-типологической концепции, от категоричности которой он постепенно отходит в течение своей богатой событиями творческой жизни, хотя от идеи литературной (шире – культурной) эволюции не отказывается никогда. Здесь уместно напомнить, что на протяжении, по крайней мере, четверти века, до середины 1950-х годов, стадиально-типологический анализ остается фактически единственным, который можно было противопоставить «плоским и тупым», по выражению А.П. Скафтымова, догмам вульгарного социологизма. Всякая другая методология к этому времени практически уже запрещена, а в ближайшее время, в русле «борьбы с космополитизмом», идеологическому разгрому подвергнутся и сравнительные методы исследования.

научная сессия Карело-Финского государственного университета, 19–22 ноября 1948 г.: тезисы докладов; № 8). См. также: *Мелетинский Е.М.* Идеализация социально-обездоленного в народной сказке: к проблеме сказочного героя: дис. ... д-ра филол. наук. Петрозаводск: Карело-Финский государственный университет, 1948.

Конечно, публикуемая работа – это только набросок будущей диссертации, а затем и монографии, что видно и по композиции, и по проработанности материала, и по его упорядоченности, и даже по языку. В сущности, это черновик, так и не доведенный автором до состояния окончательной, «беловой» редакции – таковая возникла только в диссертации и монографии. Но именно этот труд позволяет не только датировать первые результаты исследования образа героя волшебной сказки, но и увидеть, как двигалась мысль ученого, проследить источники и уточнить историю создания «Героя волшебной сказки»⁹.

Литература

- Костенко 2018 – *Костенко Н.Ю.* Петрозаводский архив Елеазара Моисеевича Мелетинского // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2018. Т. 1. № 1–2. С. 126–142.
- Марковская, Новожилова 2018 – *Марковская Е.В., Новожилова С.В.* Е.М. Мелетинский в Карелии // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2018. Т. 1. № 1–2. С. 43–54.
- Мелетинский 2018 – *Мелетинский Е.М.* Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик; вступ. ст. С.Ю. Неклюдова; сост. избр. библиогр. Е.М. Мелетинского Н.Ю. Костенко. 3-е изд., доп. М.: РГГУ, 2018. 693 с.
- Мелетинский 2018а – *Мелетинский Е.М.* О некоторых социальных мотивах в сказке / Подгот. к печати Н.Ю. Костенко // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2018. Т. 1. № 1–2. С. 158–176.
- Мелетинский, Карху 2018 – *Мелетинский Е.М., Карху Э.Г.* Социальные мотивы в карело-финских рунах о Куллерво / Подгот. к печати Н.Ю. Костенко, М.В. Кундозеровой // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2018. Т. 1. № 1–2. С. 143–157.

References

- Kostenko, N.Yu. (2018), "The Petrozavodsk archive of E.M. Meletinsky", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 1, no. 1–2, pp. 126–142.
- Markovskaya, E.V. and Novozhilova, S.V. (2018), "E.M. Meletinsky in Karelia", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 1, no. 1–2, pp. 43–54.

⁹ О современном значении этой книги см.: *Козьмин А.В.* «Герой волшебной сказки» 50 лет спустя // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2018. Т. 1. № 1–2. С. 119–125.

- Meletinsky, E.M. (2018), *Mifi i istoricheskaya poetika: Izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Myth and historical poetics: Selected articles. Memoirs], RGGU, Moscow, Russia.
- Meletinsky, E.M. (2018a), "Of some social motifs in fairy tales", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 1, no. 1–2, pp. 158–176.
- Meletinsky, E.M. and Karhu, E.G. (2018), "Social motifs in Karelo-Finnish runes about Kullervo", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 1, no. 1–2, pp. 142–157.

Информация об авторе

Наталья Ю. Костенко, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; n.kostenko71@mail.ru

Information about the author

Natalia Yu. Kostenko, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; n.kostenko71@mail.ru

Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении

Е.М. Мелетинский

Под таким названием в «Поэтике сюжетов» Веселовского фигурируют сказки о младшем брате (дурачке), младшей сестре или падчерице (замарашке).

Приведя необходимую библиографию Иванушки Дурачка по русским сказочным сборникам, Веселовский ставит задачу «проверить русские данные о третьем брате или сестре, дурачке, замарашке по сказкам других народов. Это определит размеры и народный характер идеализации обездоленного»¹.

1. Происхождение мотива «младшего»

Веселовский относит сказки о младшем брате к «сюжетам под вопросом об их бытовом значении», т[ак] к[ак] он не может точнее определить бытового субстрата представления о преимуществе младшего брата. Артур Кристерсен объясняет идеализацию младшего чисто формалистически исходя из принципа троичности в композиции волшебной сказки². Третья попытка в совершении сказочного подвига должна быть самой удачной. По естественному порядку младший сын выступает третьим. Фрейдист Ранк выво-

© Наследники, 2020

[Машинопись с рукописными вставками Е.М. Мелетинского хранится в научной библиотеке Петрозаводского государственного университета (Отдел редкой книги). Работа не была подготовлена к печати и автором не правилась, вставки представляют собой в основном иностранные термины и библиографию, а также незначительные авторские дополнения. Явные ошибки и опечатки в публикации исправлены в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации, дополнения и исправления публикатора даны в квадратных скобках, ссылки на источники и литературу по возможности проверены, а при необходимости добавлены публикатором, в том числе по изд.: *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки: происхождение образа. СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2005. – Н. К.]

¹ *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. Л.: Гослитиздат, 1940. С. 587.

² *Christensen A.* Trebrødre- og tobrødre-stamsagn: en studie i sammenlignende Sagnforskning // Danske Studier. 1916. [Vol.] 13. S. 48.

дил идеализацию младшего из пресловутого «Эдипова комплекса», видя в младшем главного соперника отца; последнего в ходе сюжета заменяет старший брат, вражду братьев он объясняет также сексуальным соперничеством³. Представители антропологической школы ищут более реальные основания в первобытных обычаях. Лэнг объясняет идеализацию младшего сына «естественным предпочтением младших жен» (мнение Лэнга было отчасти принято Веселовским)⁴. Гомм и Николсон еще до Лэнга описали некоторые кафрские племена, в которых главной женой вождя обычно является младшая жена⁵. Объяснение Лэнга идеалистично, т[ак] к[ак] индивидуальной любви в первобытном обществе не было, а главной женой, окруженной почетом, как правило, была старшая жена. Что касается этнографических материалов Гомма, они относятся к изолированной группе племен и только к семьям вождей. Мак-Каллок в работе 1905 г. «Детство вымысла» правильно указывал на связь мотива младшего с миноратом⁶. В 1918 г. Фрэзер в книге «Фольклор в Ветхом Завете» дал детальное описание минората, не касаясь при этом вопроса об идеализации в сказке. Фрэзер доказывает в своей работе, что минорат на известной стадии развития имеет если не универсальное, то исключительно широкое распространение. Фрэзер находит миноратный порядок или следы его существования в прошлом в Англии (где он сохранился в феодальном праве в виде *Borough English* [*burgh Engloyes*]), Франции (*droit de juveigneurie* [ювенальное право])⁷, Германии, на острове

³ Rank O. Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage: Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens. 2. Wesentlich vermehrte und verbesserte Aufl. mit ausführlichem Register. Leipzig: Deuticke, 1926. VII. 652 S.

⁴ [Lang A. La mythologie / Traduit par Leon Parmentier; avec une preface par Charles Michel et des additions de l'auteur. Paris: Dupret, 1886. XLI. 234 p.; Веселовский А.Н. Указ. соч.]

⁵ [Gomme G.L. Folklore as an Historical Science. London: Methuen, 1908. P. 172–173. Лоуренс Гомм цитирует статью Б. Николсона: *Nicholson B. Heirship of the youngest among the Kafirs of Africa // Archaeological review. 1888. Vol. 2. No. 3. P. 163–166*].

⁶ Macculloch J.A. The childhood of fiction: a study of folk tales and primitive thought. New York: E.P. Dutton and Company, 1905. 509 p.

⁷ [В данном случае речь идет об исследовании Ч. Элтона «Корни английской истории» (*Elton Ch. Origins of English history. London: Quaritch, 1882. XIV. 458 p.*), на которую ссылается Дж. Фрэзер, но в эти годы Мелетинский, видимо, пользовался советским изданием «Фольклора в Ветхом завете», который был переведен с сокращенного американского издания и опубликован в СССР в 1931 г. (Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете / Пер. с англ.

Борнхольм, в России, Турции, Индии, Бирме, у арабов и библейских евреев, а также у некоторых африканских племен⁸. Минорат знают даже племена, стоящие на стадии матриархата (например, племена хази и гаро в Ассаме). Заметим, что классическая волшебная сказка с популярным мотивом младшего развивается именно на тех территориях, на которых зарегистрированы пережитки минората. Отметим также, что у индейцев Северной Америки, где мужской минорат пока не найден, младший сын не стал типичным героем сказки. Там, как увидим в дальнейшем, его заменяет образ «бедного сиротки». Фрэзер считает минорат, т. е. преимуществен-

Д. Вольпина; предисл. В. Никольского. М.; Л.: Соцэкгиз, 1931. 437 с. Пер. изд.: *Frazer J.G. Folk-lore in the Old Testament*. New York: Tudor Publishing Company, 1923). В этом издании, предназначенном в основном для пропагандистских целей, так же как и в последующих переизданиях, отсутствуют ссылки на источники и научную литературу. В «Герое волшебной сказки» эта ошибка исправлена, и Е.М. Мелетинский ссылается и на работу Элтона, и на оригинальное трехтомное издание Фрэзера (*Frazer J.G. Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. London: Macmillan and Co., 1918–1919. In 3 vol.; *Мелетинский Е.М.* Указ. соч. С. 62–63)).

⁸ [*Frazer J.G.* Op. cit. 1918. Vol. 1. P. 429–485; *Фрэзер Д.Д.* Указ. соч. С. 165–196]. В.В. Радлов в книге «Из Сибири» рисует яркую картину [минората] у скотоводов-казахов: [«Богатый киргиз [т. е. казах] старается еще при жизни дать самостоятельность старшим сыновьям, он наделяет старшего сына значительной долей своего скота и, если считает свою зимнюю стоянку недостаточной, покупает ему новый зимний участок. Если же у него самого достаточно большая зимняя территория, выделяя каждому сыну его наследственную долю скота, он определяет ему и место для собственного зимнего кочевья. Наследник имущества, оставшегося после смерти отца, и отцовской зимней стоянки – младший сын. Если же остается много сыновей, то скот делится между ними, и зимнее кочевье считается общим, если они не договорятся мирно о его разделе. Но происходит это крайне редко, так как невыгодно младшему. Ибо в случае, если поголовье скота увеличится настолько, что не станет уместиться на зимней стоянке, старший брат по киргизскому [т. е. казахскому] обычаю обязан обеспечить себя новым зимним стойбищем, пользуясь при этом лишь частичной поддержкой младших братьев. Если же через некоторое время поголовье скота возрастет настолько, что стоянка окажется недостаточной для оставшихся братьев, то опять должен выделиться старший из оставшихся сыновей, и так до тех пор, пока на отцовской стоянке не останется младший сын. (Цит. по изд.: *Радлов В.В.* Из Сибири: страницы дневника: [пер. с нем.] / [Примеч. и послесл. С.И. Вайнштейна]. М.: Наука, 1989. С. 255; *Radloff W.* Aus Sibirien: lose Blätter aus meinem Tagebuche. Leipzig: T. O. Weigel, 1884. Bd. 1. S. 416.)].

ное право младшего на имущество отца, специфичным для примитивных скотоводов и земледельцев (подсечная система земледелия). Обилие земли при редком населении дает возможность старшим братьям уйти на сторону, а младший, в силу естественно складывающегося порядка, остается при отце, хоронит его по смерти и получает наследство – отцовский дом и хозяйство. «Когда рост населения и другие причины приводят к тому, что сыновьям становится трудно выделиться из семейной общины и уйти на сторону, право младшего на исключительное обладание наследством начинает оспариваться братьями и постепенно утрачивается или даже уступает место праву первородства»⁹. Ковалевский до Фрэзера касался проблемы минората в книге «Современный обычай и древний закон». Ковалевский подчеркивает трудовую основу минората: младший сын принимал наиболее активное и продолжительное участие в трудовой деятельности рода и накоплении его богатства¹⁰. Для понимания проблемы минората очень важна также мысль, высказанная Мэном в ряде его работ по истории права, о связи наследования с совершением поминального обряда и культом предков¹¹. Действительно, младший сын у некоторых народов ([тюрки] и монголы) носит название «хранитель очага». Очаг, как известно, играет очень большую роль в культе предков. В популярной русской сказке о Сивке-бурке младший сын как раз рисуется исполняющим поминальный обряд по отцу, и в одном варианте у [Добровольского] отец ему тут же обещает «отказаться все свое хозяйство»¹². Различные источники указывают на роль младшего сына в культе предков, на то, что младшему передаются некоторые религиозные обязанности и священные предметы. Значительный материал по этому вопросу собран у Фрэзера.

⁹ Фрезер Д.Д. Указ. соч. С. 194–195.

¹⁰ Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон: обычное право осетин в историко-сравнительном отношении: [В 2 т.]. М.: Тип. В. Гатцук, 1886. Т. 1. С. 333–337. То же. Владикавказ: Алания, 1995.

¹¹ [Мейн Г.С. Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям / Пер. Н. Белозерской с 4-го англ. изд. СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1873. С. 151. То же. 2-е изд. репр. М.: URSS, 2010; Мейн Г.С. Древний закон и обычай: исследование по истории древнего права / Пер. с англ. А. Аммона и В. Дерюжинского; под ред. Максима Ковалевского. М.: Юридический вестник, 1884. С. 42, 59. То же. 2-е изд. М.: КРАСАНД, 2010].

¹² [Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 / [Сост. В.Н. Добровольский; под ред. д. чл. В.И. Ламанского и члена-сотрудника И.Н. Половинкина]. СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1891. № 30. С. 591 (Записки Русского географического общества; т. 20). (Далее – *Добровольский*)].

Все этнографы и историки права, изучавшие минорат, трактуют его чисто юридически, как особое право младшего на наследование собственности отца. Поэтому Ковалевский отрицает древность минората и то, что он стадильно предшествует майорату. Он прав постольку, поскольку в первобытные времена, конечно, не было, так сказать, «юридического» минората. Фрэзер, напротив, стоит на стадильной точке зрения, связывая минорат с архаическими формами хозяйства, которые, как мы знаем, соответствуют родовому строю; но тут же забывая, что речь идет о родовом строе, Фрэзер пытается нарисовать картину строгого правового порядка там, где таковой еще не мог существовать. Фрэзер допускает модернизацию в трактовке минората.

Минорат – явление очень сложное. Анализируя минорат, следует прежде всего отмечать тот стихийно складывающийся порядок, когда в роде, живущем подсечным земледелием или архаическим скотоводством, младший оставался в доме и на участке отца. В этом случае никакого формального наследования не было, поскольку не было еще частной собственности. Младший сын исполнял после смерти родителей поминальные обряды, поддерживал культ очага и в известной степени помогал братьям и сестрам, так что в его деятельности был заинтересован род в целом. Такой порядок мог иметь некоторую связь и с традицией матриархата, поскольку младший сын, так же как и младшая дочь, часто рисуется любимцем матери. Стихийный порядок, о котором идет речь, был, безусловно, широко распространен и вошел в обычай. Однако он не отличался прочностью, не всегда был обязателен и кое-где при неподходящих экономических условиях его вовсе не было. Одним словом, здесь нет еще речи о законе наследования. При патриархате, знаменующем высшую стадию развития первобытного общества и вместе с тем начало разложения классического родового строя, выдвигается принцип старшинства. Возникновение частной собственности на землю, происходящее в недрах патриархального рода и приводящее к полному крушению родового порядка, [...] порождает майорат. Майорат означает не передачу наследственного права на отцовскую собственность от младшего сына к старшему, а появление наряду с коммунальной родовой собственностью, наследником которой является младший сын, новой индивидуальной собственности на землю. Поэтому на первых порах развитие частной собственности на землю не означало немедленного превращения архаического минората в фрэзеровском смысле, сохраняющего связь с родовой собственностью. Отсюда любопытные переходные формы. Земля (племя гака [хака] в Бирме), или скот (богосы в Абиссинии), или даже должность вождя, начальника деревни (племя хо в Бенгалии) в основном переходят к старше-

му сыну, а дом – младшему. У ряда африканских племен (сук, ибо и др.) имущество отца переходит к старшему сыну, а имущество матери к младшему. В России также имущество матери переходит к младшему сыну или дочери. Майорат получает особенное развитие при феодализме, и даже там, где он не привился в крестьянском хозяйстве, майорат торжествует свою победу в верхах общества, поскольку он связывается с военным рыцарским служением и системой ленов. Майорат не только делает нищими младших сыновей многих знатных семейств, но приводит также к выделению целых «младших ветвей» знатных семейств, опускающихся в социальные низы. Майорат, как мы видим, в отличие от стихийного фрэзеровского минората, – явление универсальное и носящее весьма определенный характер в свете процессов распада родов и развития классового неравенства. Майорат нарушает принцип первобытно-общинного равенства и, в частности, делает обездоленным младшего сына даже в тех случаях, если младший сын в архаическую эпоху особыми преимуществами и не пользовался. Поэтому вполне естественно, что создается представление об обделенном младшем сыне, представление о том, что старший сын – узурпатор общинной собственности, эгоист, а младший – ее хранитель. На основании воспоминания о старинном порядке, когда младший сын оставался в доме отца и поддерживал культ предков, играя роль своеобразного семейного «шамана», теперь может возникнуть в некоторых местах настоящий минорат, т. е. преимущественное право младшего сына на отцовское имущество при разделе. Такой минорат закреплен, например, «Русской правдой» (где, между прочим, указывается на право младшего сына получить дом, или «окладное бревно»). Этот «правовой» минорат является наследником архаического порядка, описанного Фрэзером, вырастает на основе его пережитков, но не тождественен с ним. Правовой минорат появляется рядом с майоратом отчасти как реакция на майорат, как средство, которое должно затормозить процесс распада коммунальной родовой собственности. Точно так же некоторые особые правила, выражающие принцип коммунистического распределения у примитивных народов, появляются тогда, когда соответствующий этим правилам порядок уже не соблюдается чисто стихийно и рождается почва для его нарушения. Наша гипотеза подтверждается материалами по крестьянскому обычному праву в России¹³. В русском обычном праве минорат действует только в случае раздела отцовского наследства (иници-

¹³ Мухин В.Ф. Обычный порядок наследования у крестьян: к вопросу об отношении народных юридических обычаев к будущему гражданскому уложению. СПб.: Ред. комис. по сост. гражд. уложения, 1888. 333 с.

аторами раздела, как правило, являются старшие братья). Тогда младший получает дом (где был родовой очаг) и большую часть имущества. В том случае, если раздела не происходит, распорядителем и руководителем общего хозяйства делается старший сын или брат покойного.

Нарисованная нами картина должна объяснить этнографическую и историческую основу идеализации младшего. Идеализация младшего в сказке имеет связь с миноратом. Мы в этом убедимся на многих примерах. В известном смысле минорат и есть бытовой субстрат идеализации младшего, однако только в известном смысле. Прimitивные народы с архаическим миноратом сказок о младшем брате почти не знают. Идеализация младшего не вырастает прямолинейно из минората. Для появления мотива младшего в сказках необходимым условием является не только и не столько наличие следов минората в его «архаической» или «правовой» форме, сколько наличие майората, связанного с распадом родовой собственности. Неслучайно сказки о младшем брате, проданном старшими, больше всего распространены у народов, знающих или знавших в прошлом развитой патриархат (китайцы, мальгаши на Мадагаскаре, зулу в Африке, славянские народы и др[угие] народы Европы); неслучайно сказки о младшем сыне менее популярны в арабских странах и Персии, где мусульманское право, вытеснившее доисламские обычаи, гарантирует равный раздел наследства между сыновьями.

Сказки о братьях рисуют в известном разрезе процесс распада общинной собственности, которая связывалась в сознании с образом «младшего», и вытеснения ее частной собственностью, связанной с образом старшего и его майоратным правом. Сказки рисуют этот процесс как несправедливый раздел имущества между братьями, рисуют младшего брата, оказывавшегося всегда первым в соревновании, обделенным, обиженным, преданным старшими завистливыми братьями. Сказочная идеализация младшего как категория сказочной эстетики вырастает не как прямолинейное отражение пережитков минората (только так могла поставить вопрос антропологическая школа), а как изображение важного социального переворота и вместе с тем как результат отталкивания от нового классового неравенства, получающее частное выражение в окончательной победе майората над миноратом. Младший сын – жертва новых отношений в сфере семьи. Сказка всегда исходит из семьи (в этом ее отличие от эпоса), этой общественной ячейки, возникшей в результате распада первобытно-общинного строя, родového общества. Распад большой семьи (рода) сказка отражает/изображает как распад малой семьи.

2. «Младший» в сказке

Мотив младшего сына и младшей дочери необычайно широко распространен в мировой сказке.

Томпсон в своем «Motif-index of folk literature» (также библиография) находит мотив младшего сына константным в сюжетах: 402 (царевна-лягушка), 471 (мост на тот свет), 513 (летучий корабль), 550 (поиски жар-птицы), 551 (поиски живой воды), 554 (благодарные животные), 569 (сумка, шляпа и рожок), 570 (заячий пастух), 571 (все прилипает), 580 (любимец женщин), 610 (плоды, дающие исцеление), 935 (счастье на чужбине), 1650 (счастье от наследства)¹⁴. Уже русский материал заставит присоединить тип 530 (Сивка-бурка) и сказку о поимке волшебного вора¹⁵.

Исландские сказки заставят нас указать дополнительно типы: 313 (поиски братьями похищенной коровы), 328 (младший брат достает сокровища великана), 505 (благодарный карлик), 513, 531 (конь-помощник), 566 (младший сын, получающий помощь от умирающей матери), 580, 613 (два странника)¹⁶.

Анализ любого национального указателя или сборника сказок дает новое расширение сюжетного круга младшего сына (например, ряд совершенно оригинальных сказок о братьях дает указатель китайских сказок Эберхарда)¹⁷.

Для младшей дочери Томпсон указывает на стабильные типы (по системе Аарне): 361, 431, 440, 510, 511, 707, 901, 923¹⁸. И здесь внимательное изучение даже европейских сборников позволит указать на целый ряд новых типов.

Ничто принципиально не препятствует введению «младшего» в любой сюжет, и действительно, мотив «младшего» получил в современной народной сказке универсальное распространение.

¹⁴ *Thompson S. Motif-index of folk literature: a classification of narrative elements in folk tales, ballads...* Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1932–1936. 6 vol.

¹⁵ [Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне / Гос. рус. геогр. о-во, Отд. этнографии, Сказочная комиссия. Ленинград: Гос. рус. геогр. о-во, 1929. 118 с. (Далее – Андреев)].

¹⁶ Verzeichnis isländischer Märchenvarianten / Mit einer einleitenden Untersuchung von Einar Ól. Sveinsson. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1929. XCII, 175 p. (Folklore Fellows communications; 83)

¹⁷ Typen chinesischer Volksmärchen / Bearbeitet von Wolfram Eberhard. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1937. 437 S. (Folklore Fellows Communications; 120). [Далее – Eberhard].

¹⁸ [Thompson S. Op. cit.].

Как мы видим, минорат является бытовым субстратом этого мотива младшего. Минорат объясняет не только самый факт идеализации младшего и его популярность, но и целый ряд отдельных деталей в сказках, в которых младший сын (младшая дочь) фигурирует в качестве героя.

Кот в сапогах (сказки о разделе наследства). Прежде всего, в сказках о младшем сыне очень часто выступает мотив наследства, дележа наследства между братьями. Мотив дележа наследства братьями непосредственно вырастает из борьбы минората и майората.

В сказке у Ончукова («Северные сказки», № 116)¹⁹ рассказывается, что старик перед смертью обещал имение младшему сыну. Испытание с загорающейся в его руках свечкой подтверждает его право. Однако братья насильно захватывают наследство, выгоняя его с сухой коркой в котомке. В озере он достает мудрую жену, помогающую ему выполнить трудные задачи старшего брата, в частности «пойти туда, не знаю куда, принести то, не знаю что». Младший брат достает чудесные предметы (гусли-самогуды, руб-саморез, кот-самоед). Чудесные предметы не подчиняются старшему брату («ты нас не поил, ты нас не кормил, ты за нас денег не платил»), убивают его и возвращают младшему брату все имение.

Из этой сказки ясно, что по праву отцовское родовое наследие принадлежит младшему сыну (минорат). Майоратное владение старших братьев здесь изображается как узурпация, как нарушение права. Подчеркивается, что отец оставляет наследство сам младшему сыну.

В сказке у Риттерсгауз (№ 53)²⁰ умирающий король завещает царство старшему сыну, движимое имущество – среднему, а младшему – чудесные предметы (ковер-самолет, кольцо, дающее богатство, и перчатки, обеспечивающие любовь).

В этом разделении имущества так же ярко выступает архаический взгляд на младшего сына как на наследника семейных святынь, как на «семейного шамана». Поэтому чудесные предметы (первоначально предметы культа) давались ему, а королевская власть или земельная собственность всегда завещалась именно старшему сыну.

¹⁹ Северные сказки: В 2 кн. / Сб. Н.Е. Ончукова. СПб., 1908. (Записки императорского Русского географического общества по Отд. этнографии; Т. 33) [То же. СПб.: Тропа Троянова, 1998. Далее – *Ончуков*].

²⁰ *Rittershaus A. Die neuisländischen Volksmärchen: ein Beitrag zur vergleichenden Märchenforschung. Halle: Max Niemeyer, 1902. S. 223–226. [(Далее – *Rittershaus*)]*.

В датской сказке²¹ мать оставляет в наследство старшей дочери все свое богатство, а младшей – чудесные предметы. Сестры поступают на службу, младшая – на самую низкую должность – птичницей. Завистливая старшая сестра толкает хозяина на то, чтобы тот давал трудные задачи героине. Чудесные предметы и советы покойной матери ее выручают.

В другой датской сказке²² отец, умирая, завещает сыновьям фруктовый сад. Одно дерево в саду приносит целящие плоды, но отец не указывает какое именно. Младший сын даже не участвует в разделе сада. Старшие оставляют ему самое невзрачное дерево, которое и оказывается чудесным. Младший сын излечивает дочь царя и женится на ней.

Очень интересно привести так называемые юридические сказки из сборника А. Леклера «Сказки лаосцев и сказки камбоджийцев», посвященные разделу наследства. Короля спрашивают, как решить спор. Старшие сыновья – уже женатые, ушли из дома, а младший оставался с родителями. Король присуждает младшему две доли, а старшим – по одной доле наследства²³. В другом случае большая доля присуждена младшему сыну – священнику (забота о душе), меньшая – среднему сыну – кузнецу, кормившему родителей, а самая меньшая – старшему, работавшему и жившему на стороне²⁴.

Очень часто мотив наследства выступает в следующем виде. Младший сын получает из наследия отца небольшую долю, но и эта небольшая доля приносит ему счастье и делает его предметом зависти братьев.

Классическую форму подобного мотива находим в китайских сказках (см. сборник Эберхарда и сборник Wilhelm'a)²⁵.

Схема китайских сказок интересующего нас типа такова:

1. Два брата делят наследство или имущество. Старший обделяет младшего, которому почти ничего не достается (только клочок земли или собака).

²¹ Nordische Volksmärchen / Übersetzt von Klara Stroebe. Jena: Eugen Diederichs, 1922. Bd. 1: Dänemark – Schweden. № 6. S. 30–36. (Die Märchen der Weltliteratur; [9–10]).

²² Nordische Volksmärchen... № 6. S. 68–72.

²³ Contes laotiens et contes cambodgiens / Recueillis, traduits et annotés par Adhémar Leclère. Paris: E. Leroux, 1903. P. 13–14. (Collection de contes et de chansons populaires; T. 25.)

²⁴ Contes laotiens et contes cambodgiens... P. 14.

²⁵ Eberhard; Chinesische Volksmärchen / Übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm. Jena: Eugen Diederich, 1914. (Die Märchen der Weltliteratur. Ser. 2: Märchen des Orients; [1].)

2. Наследство тем не менее приносит ему счастье.
3. Старший брат пытается последовать его примеру, терпит неудачу, гибнет.

Уже из этой схемы видно, что младший сын обделен братьями, а не отцом.

В европейских сказках, более поздних, часто происходит путаница. Младший брат оказывается нелюбимым и гонимым не только братьями, но и отцом. У Карнауховой прямо говорится: «Отец третьего не любил, потому ничего ему не оставил»²⁶. Своеобразную промежуточную ступень в этом смысле составляют исландские сказки, где младший сын – обычно любимец матери, а старший – отца²⁷. В этом случае получают отражение реальные пережиточные формы минората – наследования мл[адшим] сыном имущества матери.

Рассмотрим внимательно китайские сказки.

У Эберхарда под № 30 значится следующий сказочный тип: братья делят наследство. Младшему достается только собака. Он обрабатывает поле с помощью собаки, становится богачом. Старший брат одалживает у него собаку, но у него ничего не получается, и он убивает собаку. На могиле собаки вырастает бамбук, с помощью которого младший брат опять богатеет. Старший брат опять пытается подражать ему, но опять терпит неудачу (с дерева на младшего сыпятся деньги, на старшего – навоз; младший делает из бамбука удочку и счастлив в рыбной ловле, старший следует его примеру – укушен змеей). Эта сказка очень популярна в Китае. Пашущая собака – излюбленный образ китайского народного театра. В Китае засвидетельствован культ собаки, имеющий тотемистическое происхождение.

В сказке № 41 в «Типах китайских народных сказок» рассказывается о собаке – чудесной супруге, ставшей прародительницей рода²⁸. Тотемистическое значение «пашущей собаки» – вне всякого сомнения. Ее превращение в бамбук живо напоминает нам корову или козу, из костей которых вырастает чудесное дерево.

Связь младшего сына с тотемистическим покровителем рода вполне естественна.

Китайская сказка о пашущей собаке является ключом к пониманию знаменитой сказки Перро о коте в сапогах. Тотемистическое

²⁶ Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. статья и коммент. И.В. Карнауховой; предисл. Ю.М. Соколова. М.; Л.: Academia, 1934. С. 57. (Далее – *Карнаухова*).

²⁷ *Rittershaus*. № 71. S. 281–283; № 73. S. 286–290 и др.

²⁸ *Eberhard*.

значение кота в этой сказке уже давно было выяснено Сентивом²⁹. Вместо кота в мировой сказке может оказаться, по исследованию Сентива, газель, шакал и собака. Теперь нам предельно ясен исходный смысл сказки: раздел наследства между братьями и получение младшим сыном «только» кота, «только» чудесного тотемистического помощника. Сюда же примыкает и анекдотическая сказка, [в которой] младший сын получает в наследство быка, продает его березе и получает золото (тип 1643)³⁰. В ирландской сказке отец оставляет в наследство младшему только жалкую клячу. Однако ее жеребенок оказывается чудесным помощником героя (сюжет конька-горбунка)³¹.

Рассмотрим еще две китайские сказки.

Два брата делят наследство или имущество. Младший брат хочет срубить дерево, но птицы просят пощадить его; или младший брат получает ничтожный клочок земли. На этом клочке растет один огромный колос, который обкрадывают птицы. Птицы в благодарность относят героя в страну солнца, где он собирает драгоценности. Старший брат подражает ему, предварительно ранив птицу. Из жадности он слишком долго [находится] в солнечной стране и стареет³².

Два брата делят наследство: младший брат обделен, получает ничтожный клочок земли. Он не получает урожая со своего поля, так как обезьяны расхищают плоды еще незрелыми. Герой сторожит поле, унесен благодарными обезьянами в их логово. Получает там сокровища (вариант – преследует обезьян вплоть до их логова, получает там волшебный предмет). Старший брат следует его примеру – принят за расхитителя и убит³³.

К этим сказкам близка по духу легенда о нарциссах, растущих на земле определенного рода или семейства. В одном из вариантов этой легенды вступлением служит эпизод дележа братьями наследства. На маленьком клочке земли, доставшемся младшему брату, растут нарциссы, приносящие ему счастье. Все попытки старшего пересадить нарциссы не имеют успеха.

²⁹ *Saintyves P.* Les contes de Perrault et les récits parallèles: leurs origines: coutumes primitives et liturgies populaires. Paris: Émile Nourry, 1923. 646 p.

³⁰ [Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. / Под ред. М.К. Азадовского, Н.П. Андреева, Ю.М. Соколова. Л.: Гослитиздат, 1936–1940. Т. 2. № 402. То же. М.: Наука, 1984–1985. (Далее – *Афанасьев*)].

³¹ *Volksmärchen* / Herausgegeben von Käte Müller-Lisowski; mit einem Vorwort von Julius Pokorny. Jena: Eugen Diederichs, 1923. № 35. (Die Märchen der Weltliteratur; [26].)

³² *Eberhard*: № 26.

³³ *Eberhard*: № 27.

Во всех этих случаях ясно, что младший сын получил в наследство не просто клочок земли, а как раз участок священной родовой земли вокруг дома, в то время как старшие братья получили основную часть земельной собственности. Земля приносит счастье младшему сыну как земля родовая, где покоятся предки, как земля, находящаяся под охраной духа – покровителя (прародителя) рода.

В легенде о нарциссах это особенно отчетливо видно. Эти нарциссы в конечном счете идентичны бамбуку, вырастающему из костей собаки, ибо собака – воплощение тотемист[ического] предка – хоронится на родовой земле (полная аналогия с чудесным садом, выросшим из костей Буренушки, доступным одной золушке и уходящим вслед за ней). Птицы или обезьяны, обкрадывающие поле, видимо, первоначально сами имели тотемистическое значение. Во всяком случае, расхищение плодов первоначально мыслилось не как кража, а как законное получение «жертвы». Первобытные люди обычно рассматривают свои отношения с тотемистическим покровителем или с хозяевами леса, поля и т. п. как обмен своего рода, при котором жертвы предметами земледелия должны принести награду в виде рыб или зверей, посылаемых «хозяевами», либо в иной форме.

Волшебный вор. В разобранных нами китайских сказках выступает в архаической форме замечательный мотив волшебного вора, находящегося в какой-то интимной, таинственной связи с младшим сыном.

Мотив волшебного вора очень распространен в русских сказках. Здесь он выступает обычно вводным эпизодом тех сказок, где героем является Иванушка-дурачок – младший сын. Изучение русских сказочных сборников показывает, что все сказки, кроме сказок типа quest, т. е. 301, 302, 551, сказки о Сивке-бурке, о царевне-лягушке и заячем пастухе, в русском фольклоре, где героем является младший сын, обязательно начинаются с такого вводного эпизода. Схематическое выражение мотива волшебного вора в русской сказке³⁴.

³⁴ Афанасьев: № 186, 126, 238, 132, 168; Сказки и песни Белозерского края: (с вводными ст., фотогр. сним. и геогр. картой) / Записали Борис и Юрий Соколовы. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1915. № 55, 39. (Далее – *Соколовы*); Великорусские сказки Вятской губернии: с приложением 6 вотяцких сказок: сборник Д.К. Зеленина. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1915. № 12. (Далее – *Зеленин*); Сказки и предания Самарского края / Собранные и записаны Д.Н. Садовниковым; [предисл.: Л. Майков]. СПб.: Тип. М-ва вн. дел, 1884. № 30, 60 (Далее – *Садовников*); Добровольский: № 9, 12; Карнаухова: № 82; Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок

У отца три сына (третий – дурень). Отец и сыновья засеяли поле. Посев кто-то ворует. Отец посылает сыновей сторожить вора. Старшие сыновья просыпают вора. Младший ловит вора. Волшебный вор дает дураку выкуп чудесного свойства.

В несколько иной форме мотив чудесного вора встречается и в сказках типа quest, особенно в 550, где герой также всегда младший сын, но на этот раз не Иванушка-дурачок, а Иван-царевич, идет на поиски волшебного вора – жар-птицы. Мотив волшебного вора, особенно в форме 550, встречается широко в мировом фольклоре, но особенно специфичен для русской сказки. Мотив волшебного вора – это особый вид сказки о младшем сыне. В русских сказках волшебный вор расхищает общее поле семьи, а не участок младшего брата, как в китайских.

В русских сказках интимная связь младшего сына с волшебным вором несколько затемнена в силу того, что забыты «права» волшебного вора на часть урожая. Только в одном замечательном

П.В. Шейном. Т. 2. Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. СПб.: Тип. Акад. наук, 1893. № 60, 134 (Далее – *Шейн*); Семнадцать сказок, записанных в Тотемском уезде Вологодской губернии, в 1905–1908 гг. / [М. Едемский]. Три сказки Санкт-Петербургской губернии / Записал в 1896 г. Н. Устинович // Живая старина. СПб., 1912. Год изд. 21. Вып. 2. № 15. С. 249–255; № 3. С. 292–296 (Далее – *Живая старина*). Вор похищает сено, пшеницу, рожь, репу, горох (*Живая старина*: № 3), коней из царской конюшни (*Шейн*: № 60), зверей из царского зверинца (*Афанасьев*: № 132), обед, который варят поочередно братья. Волшебным вором может быть: леший, черт, жар-птица, журавль, козел, конь, норка-зверь, чудо-юдо, богатырь, белый медведь, мужичок с ноготок. Старшие сыновья просыпают приход вора (*Афанасьев*: № 126; *Соколовы*: № 55), проводят ночь в бане [*Добровольский*: № 9, 12], в трактире, на сеновале, мл[адший] сын, чтоб не заснуть, нюхает табак (*Афанасьев*: № 131), садится на дерн (*Афанасьев*: № 132), засыпает с вечера, чтоб пораньше проснуться и не проспять вора (*Афанасьев*: № 126). Иногда герой специально приманивает вора: привлекает кобылицу мясом, ловит черта в расщеп, мужичка с ноготок за бороду и т. д. Чудесный вор дарит: волшебный перстень, дудку, скатерть-самобранку и другие чудесные предметы, конька-горбунка, золото, оборачивается красавицей и т. д. Продолжением мотива волшебного вора могут быть следующие сюжеты: чудесные дары (563) (*Афанасьев*: № 156; 34 № 30; *Карнаухова*: № 82), волшебное кольцо (560) (*Добровольский*: № 9; *Соколовы*: № 55), конек-горбунок (531) (*Шейн*: № 134; *Садовников*: № 60), медный лоб (502) (*Афанасьев*: № 126; *Добровольский*: № 12; *Шейн*: № 24), приметы царевны (850) (*Афанасьев*: № 238; *Зеленин*: № 12; *Живая старина*: № 15).

варианте мы находим весьма архаические черты, приближающие этот вариант к китайским³⁵.

Братья вырубают в лесу поляну, но никак не могут ее засеять. Тогда младший брат призывает «дурным матом» лешего и с его помощью засеивает поле, уговорившись разделить урожай пополам. Репа, выросшая на поле, начинает пропадать. Младший брат застает на поле лешего и сам помогает «лесному дедушке» собирать его долю так усердно, что леший, наконец, сам останавливает Иванушку, ведет к себе и награждает волшебными предметами. Сказка эта очень интересна, между прочим, и тем, что дает яркую картину подсечного земледелия, т. е. той стадии, для которой характерен минорат.

Следует отметить, что мотив волшебного вора не искони сплетен с мотивом младшего сына. В сказках так называемых первобытных народов мотив волшебного вора встречаем в других комбинациях. Например: в сказке с Каролинских о[строва]в³⁶ черти крадут лодку хозяина. Он получает от них священное целебное дерево и другие чудесные предметы. В сказке из юго-вост[очной] Африки³⁷ птица расхищает поле. Когда ее ловят, дает людям молоко. В сказке араваков³⁸ девушка – превращенный крокодил – похищает рыбу, становится женой героя сказки. В северо-западноамериканской сказке³⁹ медведь расхищает запасы рыбы, проглатывает подстерегающего хозяина, но тот освобождается, сжирая его внутренности. В сказке зулу⁴⁰ [герой] выслеживает расхищающего поле дикобраза и в погоне за ним попадает в нижний мир.

Однако уже на почве «первобытной сказки» мы встречаем младшего сына в особой интимной связи с волшебным вором (повидимому, в тех случаях, когда за волшебным вором стоит благоприятная тотемистическая сила). В сказке палау (Каролинские

³⁵ *Соколовы*: № 55.

³⁶ *Südseemärchen*: aus Australien, Neu-Guinea, Fidji, Karolinen, Samoa, Tonga, Hawaii, Neu-Seeland u.a. / Herausgegeben von Paul Hambruch. Jena: Eugen Diederich, 1916. № 40. (*Die Märchen der Weltliteratur*; [12].)

³⁷ *Afrikanische Märchen* / Hrsg. von Carl Meinhof. Jena: Eugen Diederich, 1917. № 25. (*Die Märchen der Weltliteratur*; [14].)

³⁸ *Indianermärchen aus Südamerika* / Herausg. Theodor Koch-Grünberg. Jena: Eugen Diederich, 1927. № 13. (*Die Märchen der Weltliteratur*; [16].)

³⁹ *Indianermärchen aus Nordamerika* / Herausg. von W. Krickeberg. Jena: Eugen Diederich, 1924. № 25 (*Die Märchen der Weltliteratur*; [27]).

⁴⁰ [Сказки зулу – Izinganekwane / Вступ. статья, пер. и примеч. И.Л. Снегирева; ил. Н.А. Ушина. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937. С. 194–196. (Языки и литература Африки)].

острова)⁴¹ птица не дает младшему брату собирать хворост, бросая в него плодами; птица уносит брошенный в нее топор. Старший брат прогоняет младшего из дома. Герой попадает к птице, та награждает его чудесными предметами, научает найти чудесную жену. Старший брат подражает младшему и терпит неудачу, превращен в демона.

Сивка-бурка. Только явление минората объясняет нам замечательную русскую сказку о Сивке-бурке (известную в СССР и [в] славянских сказках). Андреев относит эту сказку к типу «Стеклянной горы» (№ 530), однако со сказками о стеклянной горе «Сивку-бурку» сближает лишь способ добывания невесты. Сказка принадлежит к обширному разряду сказок о трудных задачах при сватовстве (313, 329, 513, 559, 554, 570, 577), в которых часто (особенно в типах 554, 570, 577) соперниками-женихами выступают три брата, причем младший неизменно побеждает. В более тесном смысле «Сивка-бурка» связана с двумя другими рядами сказок.

В главных частях сказка о Сивке-бурке напоминает типы 314 (золотоволосый юноша) и 532 (незнайка). В этих сказках герой, получив чудесного коня-помощника, служит при дворе в низкой должности (конюха, садовника), носит безобразную маску (чехол, повязку, бычий пузырь, шкуру животного), совершает, каждый раз скрываясь, ряд подвигов с помощью чудесного коня – побеждает всех на турнире, отражает врагов или змея, добывает для царя лекарство или чудесных зверей. При этом герой соперничает с женихами царевны и получает ее руку (как в первой части «Сивки-бурки») или с другими зятями (как добавлением к «Сивке-бурке»).

С другой стороны, интересующая нас сказка перекликается со сказками о благодарном мертвеце (тип 508).

Можно предположить, что сказка о Сивке-бурке выросла из подобной 314 и 532 сказки о скрывающем свою личность герое, получившем чудесного коня-помощника от благодарного мертвеца. Превращение героя такой сказки в младшего сына [могло] определить специфические черты сюжета, в частности начальный мотив. Мы знаем, что младший сын в родовую эпоху должен был поддерживать культ предков. В этой сказке младший сын, согласно указанной традиции, справляет поминки по отцу, т[ак] к[ак] отец – ближайший предок – занимает в культе предков первое место.

С этой же точки зрения младший сын противопоставляется старшим, относящимся небрежно к покойному отцу. Не всегда бра-

⁴¹ Südseemärchen: aus Australien, Neu-Guinea, Fidji... № 37.

тья не ходят на могилу из страха. Иногда они проявляют простую небрежность. У Аф[анасьева] в № 180 они поглощены сватовством к царской дочери, [в] № 184 не хотят идти, «пьют и банкетуют». Обычно братья просят дурака заменить их, обещая ему кафтан и шапку, пряник или плетенку для грибов. В интересном варианте Соколовых (№ 93) отец сам поручает дураку ходить на могилу.

В некоторых вариантах мы находим очень древние черты родового культа. Отец выходит прямо из могилы, где, по первоначальным представлениям, и было обиталище души покойника. В «Северных сказках» Ончукова [№ 68] младший сын ходит на могилу кормить отца хлебом – кормление покойника наиболее архаич[ная] форма культа предков. Выйдя из могилы, отец интересуется «делами на Руси», т. е. продолжает после смерти участвовать в делах своего рода. Отец дает сыну советы, оказывает ему помощь, дарит волшебного коня, видимо, имеющего такое же тотемистическое происхождение, как собака в китайской сказке, кот у Перро или золушкина Буренушка.

Христианское влияние привело к тому, что во многих вариантах сын должен «читать» на могиле отца, в других случаях должен просто ходить на могилу, сидеть на ней, спать на ней (последняя черта тоже весьма древняя). В архаическом варианте [Добровольского (№ 30)] дурак вызывает отца из могилы, ударяя палкой, – видимо, след магического приема для вызова мертвеца. В [этом варианте] отец обещает сыну «отказать все свое хозяйство» – след древнего минората. Только исключительно минорат дает нам ключ к пониманию существа этой сказки, [в которой] ярко проявляется связь похоронного обряда с получением наследства, связь культа предков с наследственным правом. Сказка создавалась в славянских странах, где сильны пережитки минората.

Сказки tina quest. Мотив младшего сына часто выступает в сказках типа quest, т. е. типа 301, 302, 550, 551. В сказках типа 550, 551 (жар-птица и молодильные яблоки) герой всегда является младшим сыном. Минорат объясняет нам это достаточно убедительно. Задача поисков (quest) – найти лекарство для старого короля, вернуть ему зрение и здоровье. Особая интимная связь младшего сына с родителями делает его наиболее подходящим кандидатом для осуществления [этого поручения]. Главное – то, что с младшим сыном связывается представление об известном шаманском могуществе.

Роль младшего сына в типе 550 (жар-птица) уже объяснена нами, поскольку 550 развивает мотив волшебного вора.

В типе 301 (и связанном с ним 302), т. е. в сказке о трех царствах и подобных ей, младший сын первоначально не был обязательным

героем (там первонач[ально] герой – необычайной силы, чудесного происхождения с чудесными спутниками), но рано проник туда под влиянием сходных моментов сказок 550, 551.

В случаях, когда младший сын проникает в сказку 301, происходит своеобразное «уподобление» (в смысле композиции) сказки 301, приближающее ее к 550, 551. В сказке 301 герой отправляется обычно на поиски похищенной царевны. Однако в тех случаях, когда этот герой – младший сын, Иван-царевич (по крайней мере в русском материале), исчезает не какая-то неизвестная царевна, а обязательно мать (реже сестра) героя. В случае с матерью даже нарушается закон троичности, поскольку мать теперь оказывается четвертой, наряду с тремя царевнами, плененной кощеем, змеем, вороном и т. п. Похищение матери Вихрем или Вороном Вороновичем было первоначально тождественно смерти, ибо и самая смерть рассматривалась как похищение души злым духом. Во время болезни или после смерти шаман ищет душу больного, покойника в разных «мирах». Именно из шаманских мифов о том свете развивались сказки о трех царствах и им подобные. Естественно, что младший сын способен найти и вернуть душу матери, исцелить отца. Особая связь младшего сына с отцом очень ярко выступает в сказках типа quest: старшие сыновья ушли из дома, только младший остается при отце (нормальная картина минората).

Но вот младший сын хочет ехать на поиски счастья или для выполнения поручений отца, отец не хочет отпускать младшего сына – «ты еще молод: да притом с кем же я останусь? Всех распустил, только ты один у меня остался»⁴² и т. д. В некоторых вариантах отец обещает наследство тому, кто достанет лекарство, живую воду или жар-птицу (ср. выше разбор сказок о наследстве).

В сказках часто противопоставляется преданность младшего сына отцу, матери и равнодушие старших. У Аф[анасьева] (№ 173) старшие братья, испугавшись трех перевозов, возвращаются прочь, восклицая «не то отцову голову жалеть, не то свою беречь», а Иван-царевич твердо заявляет: «Для отца поеду голову губить»⁴³.

Отношение младшего брата со старшими в сказке многими чертами отражает представления, связанные с миноратом. Младший брат – хранитель коммунальной родовой собственности, лицо, помогающее своим близким. Поэтому естественно, что младший сын изображается благодетелем не только по отношению к своим родителям, но и по отношению к братьям. Он часто выручает их в минуту опасности, спасает из демонского погреба, оживляет их.

⁴² Афанасьев: № 177, 176.

⁴³ Афанасьев: № 174.

Младший брат печется об интересах рода в целом. Старшие братья, наоборот, изображаются эгоистами, которые стремятся завладеть тем, что добыл брат, отнять у него чудесные предметы, невесту. Иногда они ссорятся между собой из-за предметов, отнятых у младшего брата.

Младший брат изображается находящимся под покровительством чудесных сил, за которыми стоят родовые божества и благодетельные предки. Младший брат ласков и почтителен с чудесными лицами, животными и предметами, и те ему помогают.

В этом сказывается связь младшего брата как хранителя родовых традиций с анимистической стихией, характерной для первобытной религии. Отсюда позже вырабатывается чисто этическое противопоставление младшего брата и старших. Когда стирается непосредственное религиозное значение чудесных помощников героя, дело сводится к гуманному отношению к окружающему миру, жалости к животным, почтительности к старикам и т. п.

Младший сын становится выразителем почтительного отношения к древней первобытной религии и старым коллективистским устоям родового общества, сохранившимся в виде пережитков в сознании крестьянства. Старшие сыновья, напротив, выступают индивидуалистами, враждебными всему этому миру, грубыми по отношению к могучей анимистической стихии. Лишенные чудесной поддержки, они терпят неудачи. Смена минората майоратом породила легенду о предательстве младшего брата старшими. В наиболее древней форме мы находим ее в библейском сказании об Иосифе и его братьях.

Представление о том, что младший брат обижен, обделен, выразилось в уже рассмотренных нами сказках о наследстве.

На почве усиления этого мотива выросла сказка о предательстве, подлом и коварном, младшего брата со стороны завистливых старших.

Сказки типа *quest* при всем их разнообразии, проистекающем от различия объектов *quest*, в сущности представляют варианты такой сказки о предательстве: отец посылает детей на поиски чего-либо (лекарства, похищенной царицы, жар-птицы и т. д.), старшие братья испытывают страх или терпят неудачу из-за грубого обращения с животными, с чудесными существами. Младший брат получает чудесную помощь и достигает цели *quest*. Старшие братья предают его (бросают в колодец или нору зверя, не вытаскивают из подземного мира, убивают). Чудесный помощник выручает его (вытаскивает, оживляет). Старшие братья приписывают себе его подвиги, собираются жениться на спасенных им от змея (Кощея и т. п.) царевнах, отбирают добытые им чудесные предметы. Младший брат является на свадьбу.

Истина выясняется. Младший брат торжествует, а старшие наказаны отцом-царем.

Такая элементарная сказка о братьях действительно существует. Мы ее, естественно, находим (не как схему, а как элементарный мотив-сюжет) у некоторых примитивных народов, главным образом в Африке. Еще Лэнг обратил внимание на сходство русских сказок об Иванушке-дурачке со сказкой зулу [...] ⁴⁴. Вот она ⁴⁵: два брата отправились на охоту. Младший брат перевернул горшки. Из одного горшка вышла старуха, напугав старшего брата. Младший брат последовал за старухой, поманившей братьев, а старший остался из страха. Старуха дала младшему топор, чтобы он рубил дерево. Из дерева вышло много скота. На обратном пути младший брат захотел напиться и спустился в [расщелину]. Старший не вытащил его из [расщелины], забрал скот и вернулся домой. Чудесная птица поведала родителям о предательстве старшего сына. Младшего вытащили из [расщелины]. Старший бежал от наказания. Эта сказка – самый примитивный вариант сказок о братьях. Общество зулу характеризуется патриархальным родом, зашедшим довольно далеко на пути разложения. Видимо, на этой стадии и зародились подобные сказки, так как сказки более примитивных народов идеализации младшего сына не знают.

Очень интересные варианты сказки о братьях дает мальгашский фольклор (остров Мадагаскар) ⁴⁶. У мальгашей герой – всегда младший сын Фаралахи (Faralahy). У Ренеля в № 1 братья сватаются к дочери подземного царя. Только мл[адший] побеждает царя и достает царевну. Старшие братья не вытаскивают его из-под земли, присваивают себе богатства и царевну. Бог [Занахари] спасает героя, т[ак] к[ак] все живое плакало о нем. Братья бегут ⁴⁷.

В других сказках братья изгоняют из семьи младшего (за то, что он урод, паралитик, полчеловека, одна голова, или за то, что он всегда играет, – и то и другое должно напоминать Иванушку-дурачка). Младший брат получает чудесного помощника (выменивает на чудесного слугу оставленных ему родителями быка и петуха), доставляющего ему богатства. Старшие братья

⁴⁴ См.: Lang A. Op. cit.

⁴⁵ [Сказки зулу... С. 139–141].

⁴⁶ См.: Renel Ch. Les contes de Madagascar. Paris: E. Leroux, 1910. Pt. 1 (Collection de contes et chansons populaires; 37–38), а также: Contes populaires malgaches / Recueillis, traduits et annotés par Gabriel Ferrand. Paris: E. Leroux, 1893. 266 p. (Collection de contes et de chansons populaires; 19).

⁴⁷ Renel Ch. Op. cit. P. 1–8; [Сказки Мадагаскара / Пер. с фр., предисл. и коммент. Ю.С. Родман; под ред. Е.М. Мелетинского. М.: Наука, 1965. С. 157–161. (Сказки и мифы народов Востока)].

пытаются узнать тайну его богатства, выпытать ее и для этого поят героя пьяным. Проболев тайну, герой лишается жены и чудесных предметов, но с помощью чудесного помощника вновь их получает, мстит братьям⁴⁸.

В одной сказке брошенный братьями Фаралахи предсказывает прохожим будущее⁴⁹. Шаманская природа младшего брата выступает у мальгашей обнаженно. Уродство Фаралахи также священно. В конце сказки он чудесным образом исцеляется.

Мотив младшего сына в мальгашских сказках стоит в связи с чрезвычайным развитием культа предков у малайских народов (так же как и в Китае, в славянских странах).

Царевна-лягушка. Младший брат является героем всех тех сказок, где изображается брак с животными или чудесным существом.

Прежде всего я имею в виду знаменитую европейскую сказку о царевне-лягушке, где герой – всегда младший брат (в русских вариантах – Иванушка-дурачок), а также сказки о женщине-лебеде.

Заманчивым объяснением для подобных сказок кажется теория сексуального избранничества Штернберга⁵⁰. Сибирский шаман мыслит свое избранничество как результат особой симпатии к нему некоего божественного существа женского пола, вступающего с ним во сне в связь. Гольды называют эту божественную возлюбленную покровительницу «аджами». С этой точки зрения удовлетворительно объясняются сказки о любви и браке смертного героя и феи, сиды, валькирии (например, эддические сказания о любви и покровительстве валькирии по отношению к Хельги [Helgi]).

Естественно, что младший сын, отмеченный шаманской печатью, является более подходящим объектом чудесной любви, чем его старшие братья. Сказки о чудесной супруге распространены во всем мире, и сюжет этот сложился до идеализации младшего сына, но в классической волшебной сказке, по вполне понятным изложенным выше причинам, героем большей частью является младший сын.

Младшая дочь. Наряду со сказками о младшем сыне существует ряд сказок о младшей дочери – обездоленной. Героиня лучше,

⁴⁸ [Renel Ch. Op. cit. № 9. P. 65–76].

⁴⁹ [Ibid. № 33. P. 180–186; Сказки Мадагаскара... С. 153–157].

⁵⁰ См.: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции / Под ред. и с предисл. Я.П. Алькора. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. 572 с. (Материалы по этнографии. Т. 4).

выше своих сестер. Сестры ей завидуют, преследуют ее, так же как в сказках о братьях. Сказки эти возникли на почве женского минората.

Главный тип сказок о младшей дочери разрабатывает мотив брака с чудовищем (сверхъестественным существом, 425 – «Аленький цветочек»). Младшая из трех сестер просит отца привезти ей в подарок цветок (жаворонка), должна стать женой зверя (медведя, змея и т. д.), девушка обещает себя лягушке в колодце. Лягушка приходит к двери, за стол, в постель: 361 (неумойка), 431 (лесной дом). Младшая дочь проявляет, в отличие от старших, ласковое обращение с животными в лесном доме, принадлежащем чудесному старику, снимает со старика чары (он оказывается царевичем, которого заколдовали таким образом), становится его женой, спасает своих грубых сестер. Как очевидно, младшая дочь – героиня, ведет себя так же, как младший сын, и именно с той же стороны и противопоставляется старшим сестрам.

Младшая дочь, как мы знаем, имела когда-то особые религиозные функции и, следовательно, отмечена «шаманским могуществом». Шаманское могущество, как доказал Штернберг⁵¹, воспринимается, прежде всего, как результат чудесной помощи божественного супруга-покровителя. Таков «этнографический субстрат» сказок о браке младшей дочери с чудесным существом. В соответствии с эстетикой «низкого» героя чудесный супруг рисуется как существо неприглядное (неумойка), презренный или страшный зверь. Младшая дочь, отличающаяся шаманской прозорливостью, выбирает в мужья чудесное существо, в то время как старшие сестры с ужасом или отвращением отказываются от брака с чудовищем. Потом уже, узнав о чудесных свойствах жениха, старшие сестры завидуют младшей пытаются ее извести. В сказках этого рода обычно подчеркивается близость младшей дочери к отцу (любимая дочь), что также соответствует условиям минората. В некоторых вариантах эти сказки о браке младшей дочери с чудовищем представляют собой близкую параллель сюжетам 402 (царевна-лягушка) и 400 (девушка-лебедь), где героем большей частью выступает младший сын.

Странный выбор жениха рисует героиню с точки зрения мудрого чудачества, почему в русских вариантах она иногда зовется «дурочкой» (не без прямого влияния сказки о Сивке-бурке).

Младшая сестра выступает героиней и в сказках о гонимой матери, обвиняемой в том, что она сама родила чудовище, например в сюжете 707 (сказка о царе Салтане).

Часто младшая дочь характеризуется как золушка.

⁵¹ Штернберг Л.Я. Указ. соч.

Младшая дочь часто встречается и в типах 480, 510, 511, которые в нашем сознании обычно связываются с падчерицей.

Вне всякого сомнения, раньше героиней этих сказок всегда была младшая дочь, которой завидуют старшие. Об этом говорят, например, архаичные варианты африканского материала. Особенно сказки с Мадагаскара, столь богатые мотивом «младшего».

В сборнике Ренеля рассказывается следующая сказка⁵²: три сестры (девушки, рожденные чудесным образом) идут в соседнюю деревню, где они должны обрести женихов, «бабушка» дает младшей чудесное зерно, которое та должна будет посадить. Девушки спрашивают прохожих, кто из них красивей, прохожие все время указывают на младшую. Тогда завистливые старшие сестры отнимают у нее красивую одежду, срезают волосы, превращают, наконец, в свою служанку. Старшие выходят за [царя], но младшая сажает чудесное зернышко, полученное от «бабушки», из зернышка вырастает магическое дерево, [чудесные плоды которого может сорвать только она одна («брачное дерево»)]. Царь узнает о ее происхождении и, бросив сестер, женится на ней. Старшие сестры превращаются в москита и навозного жука.

В сказке № 7⁵³ третья дочь – парализованная, но красавица. [Старшие] из зависти прогоняют ее, но она находит мужа в лице царя севера.

В малайской сказке из Макассара⁵⁴ младшая дочь превращена после смерти родителей старшими сестрами в служанку, обязанность [которой] топить печь. Девушка ловит магическую рыбу Джулунг-Джулунг (Djulung-Djulung), кормит ее и ухаживает за ней. Сестры убивают рыбу. Из костей ее вырастает чудесное дерево, помогающее героине выйти замуж за царя с Явы.

В этих примитивных мотивах мы видим зародыши знаменитых сюжетов 480 (мачеха и падчерица) и 510 (золушка), а детали малайской сказки даже напоминают сказку о волшебном зеркальце мачехи (вопросы происхождения в № 25 у Ренеля⁵⁵).

Сравнение сказок о младшем сыне и младшей дочери обнаруживает их необычайное сходство между собой. Это сходство отчасти объясняет и аналогию между сказками об Иванушке-дурачке и падчерице-золушке, поскольку падчерица-золушка выросла из младшей дочери-золушки.

⁵² Renel Ch. Op. cit. № 28. P. 154–160; [Сказки Мадагаскара... С. 115–118].

⁵³ Renel Ch. Op. cit. P. 46–49.

⁵⁴ Malaiische Märchen: aus Madagaskar und Insulinde / Herausgegeben von Paul Hambruch. Jena: Diederichs, 1922. № 42. S. 141–143 (Die Märchen der Weltliteratur; [19]).

⁵⁵ Renel Ch. Op. cit. P. 140–143.

Очаг. В заключение я считаю нужным указать на особую связь младшего с печью. Золушка связана с печью своей работой: печь указывает на ее низкое положение в роли служанки⁵⁶. В западно-европейских сказках младший сын – тоже «золушка». Сравните, например, др[евне]исландского «Угледа» (Kolbitr), норвежского Аскеладдена (Askeladden) или славянского попелова (параллель попелюшке). Печь – излюбленное место пребывания Иванушки-дурачка. Ему самому нравится там быть, его невозможно оттуда согнать (любимое занятие – «на печи лежит и в камешки с котом играет»). Эта юмористическая черта современной сказки, так же как и работа золушки около печи, отражает родовой культ очага и представление о том, что этот священный очаг находится на попечении младшего.

3. Мотив злой мачехи

Падчерица – гораздо более популярная героиня европейской сказки, чем младшая дочь. Это объясняется, вероятно, тем, что пережитки женского минората – института крайне архаичного – слабо сохранились. Женский минорат стал распадаться не в связи с общим распадом родовой системы, а еще раньше – при переходе от матриархата к патриархату, когда младшая дочь отчасти была вытеснена младшим сыном. Образ падчерицы – гонимой, обездоленной героини – гораздо ближе и понятней в новые времена.

Основные сюжетные типы, в которых героиней является падчерица (480): мачеха и ее родная дочь дурно обращаются с падчерицей, посылают падчерицу в лес, чтобы ее погубить. Там она встречается с демоническим существом (Бабой-ягой, медведем, лешим, морозкой, кобылей или человеческой головой): а) падчерица хорошо обходится с этим существом и получает в награду подарки или с помощью благодарных зверей (мышки, собаки, коты), или предметов (яблони, ворот, волшебной куколки и т. д.); б) делает трудную работу или в) убегает от волшебного существа (магическое бегство). Мачеха посылает свою родную дочь, и та погибает.

Типы 510 (золушка), 511 (одноглазка, двухглазка, трехглазка): мачеха и ее родная дочь дурно обращаются с падчерицей. Ее оберегает покойная мать, чудесные птицы или чудесная корова

⁵⁶ Ср. замечание по этому поводу у Лэнга (Perrault's popular tales / Edited from the original editions, with introduction, etc. by Andrew Lang. Oxford: Clarendon Press, 1888. 153 p.) и полемику с ним Сентива (*Saintyves P.* Op. cit. Ch.: Cendrillon ou le triomphe de l'enfant méprisée).

(коза), подаренная матерью (ее воплощение). Чудесные помощники исполняют трудную работу золушки, достают ей чудесное платье, чтоб идти на бал. Когда мачеха убивает корову, из ее останков вырастает чудесное дерево.

Падчерица танцует три раза с царевичем, каждый раз исчезая. Он узнает ее по башмачку, который ей одной впору, или только она может сорвать для царевича яблоко чудесного дерева, выросшего из могилы матери (коровы). Ее сводные сестры пытаются безуспешно надеть башмачок или сорвать яблоко. Царевич женится на падчерице.

403 (белая и черная невеста): падчерица, третируемая мачехой и сестрами, получает от благодарного чудесного помощника в дар необычайную красоту и способность сыпать из рта золотом. Родная дочь мачехи при тех же обстоятельствах за проявленную к чудесному существу грубость награждается уродством, из рта сыпятся лягушки. Царевич женится на красавице. Дальше следует эпизод с подмененной женой или невестой (мачеха подменяет жену царевича своей дочерью). Падчерица превращена в птицу. Истина в конце концов выясняется. Этот эпизод очень часто служит продолжением типов 480, 510 и 511.

Типу 403 близок тип 450 (братец и сестрица). Брат превращен в козленочка злой мачехой, живет с сестрой в лесу. На ней женится царь. Мачеха пытается убить козленочка и подменить царицу.

Несколько особняком стоит тип 709 (мертвая царевна) – чисто «эстетическая» вариация темы падчерицы: злая мачеха ненавидит падчерицу за ее красоту (о которой узнает от волшебного зеркальца), приказывает ее убить (но слуга щадит девушку), а потом пытается извести ее, подсылая отравление, колдовские предметы. Девушка живет в лесу у карликов (разбойников). Царевич оживляет мертвую царевну и женится на ней. Мачеха наказана. Общим во всех сказках об обездоленной падчерице является исходная ситуация: мачеха и родная дочь ненавидят и третируют падчерицу. В типе 480 они пытаются ее извести, но это приводит лишь к торжеству героини. Как в китайских сказках о младшем сыне, сестра здесь пытается (неудачно) подражать и гибнет⁵⁷.

В типе 510 (и 511) сестры третируют падчерицу как низшую (мотив золушки) точно так же как старшие братья Иванушки-дурачка (в сказке о Сивке-Бурке), а затем активно соперничают

⁵⁷ Единая композиционная схема сказок о падчерице, отвечающая этической идее торжества добра над злом, установлена Р.М. Волковым (Сказка: разыскания по сюжетосложению народной сказки. [Харьков]: Гос. изд-во Украины, 1924. 238 с.).

с ней, пытаясь сорвать золотые яблоки или надеть золотой башмачок⁵⁸.

Падчерица ласково обращается с чудесными птицами (предметами), а ее сводная сестра – грубо, так же как старший и младший братья в соответствующих сказках.

Мы уже, однако, знаем, что такое чисто этическое противопоставление доброго и злого героя – явление позднее. Тип 510 (особенно четко китайский вариант) открывает нам архаическую форму мотива падчерицы.

Падчерица получает волшебную помощь от своей покойной матери (в некоторых сказках прямо говорится, что чудесная королева – превращенная мать) или, более широко, от женского духа – прародительницы (и покровительницы) рода. Она сталкивается с представителями чуждого ей рода мачехи и, естественно, находится под покровительством духов своего материнского рода. Чудесная королева (коза) – прямая параллель «собаке, пашущей поле» или даже чудесному коню Сивке-бурке – воплощение духа-покровителя рода (в тотемистической форме). Вырастающий из ее останков куст – воплощение того же духа (предка) в вегетативной форме. Поэтому он приносит падчерице счастье, поэтому только падчерица может сорвать с него золотые плоды (яблоки), поэтому куст уходит вслед за ней (как нарциссы в китайской сказке о братьях)⁵⁹.

⁵⁸ Библиография по «падчерице»: *Cox M.R.* Cinderella: three hundred and forty-five variants of Cinderella, Catskin, and Cap o'rushes, abstracted and tabulated, with a discussion of mediaeval analogues, and notes; with an introduction by Andrew Lang. London: the Folk-lore society, 1893. 535 p.; *Lincke W.* Das Stiefmuttermotiv im Märchen der germanischen Völker. Berlin: E. Ebering, 1933. 172 s. (Germanische Studien; Ht. 142); *Kühn H.* Psychologische Untersuchungen über das Stiefmutterproblem: die Konfliktmöglichkeiten in der Stiefmutterfamilie und ihre Bedeutung für die Verwahrlosung des Stiefkindes. Leipzig: Psychologische Untersuchungen über das Stiefmutterproblem, 1929. 162 s.; *Hempel H.* Die Frau-Holle-Märchen und sein Typus: Auszug aus der Inaugural-Dissertation. Greiswald, 1923; *Arfert P.* Das Motiv von der untergeschobenen Braut in der internationalen Erzählliteratur: Dissertation. Rostock, 1897; *Böcklen E.* Schneewittchenstudien. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1910–1915. 2 Bd.; *Rank O.* Op. cit.; *Волков П.М.* Указ. соч.; *Смирнов-Кутачевский А.М.* Народные сказки о мачехе и падчерице: [дис. ... д-ра филол. наук.]. М., 1944].

⁵⁹ Наша гипотеза находит подтверждение в некоторых фольклорных и этнографических материалах. В африканской сказке из сборника В.Н. Харузиной (Африканские сказки. М.: Мир, 1919. С. 60–70) есть замечательная параллель к чудесной Буренушке: девушка, выходя замуж,

Таким образом, падчерица оказывается так же тесно связанной с культом предков, с родовой религией, как и младший сын. Здесь уместно отметить, что кроме сказок о падчерице мировой фольклор знает и аналогичные сказки о пасынке. Мачеха дает пасынку трудные задачи с целью его извести. У пасынка обычно тотемистический помощник – конь или бычок, которого мачеха хочет зарезать, и т. д.⁶⁰

Всем известна сказка о преследовании мачехой детей – брата и сестры, прообразом которой является греческий миф о детях Фрикса и Гелле, бежавших от злой мачехи Ино на златорунном барашке, подаренном матерью.

Различные сказки о злой мачехе особенно популярны на севере – в Норвегии и Исландии. Исландия является классической страной «мотива мачехи».

В современной исландской сказке почти всякий сюжет так или иначе сплетен с мотивом злой мачехи – гонительницы своих неродных детей. Мотив мачехи можно встретить в древнеисланд-

берет с собой семейного родового буйвола Матлангу-ва-либала, которого родичи героини называют кормильцем семьи, отцом. Буйвол следует за героиней в род мужа, где он за нее выполняет работу. Девушке нечем кормить буйвола. Он сам крадет с поля бобы. Муж героини подстерегает вора и убивает его (тоже чудесный вор). Героиня в отчаянии, не ест мясо буйвола (тотемистическое табу, которое соблюдала и падчерица), выпрашивает его голову и путем магического заговора пытается воскресить его, но безуспешно (голова или вернее череп, так же как и вообще кости, кишки и т. д., рассматривается многими первобытными народами какместилище души и потому должна служить основой для воскресения в той же (буйвол) или превращенной (корова, собака, растение) форме). Весь род героини умирает вместе со смертью тотемистического предка-покровителя, так как «их жизнь была связана с его жизнью». В русской сказке о Василисе Прекрасной – падчерице (так же как и в сказках, где сестра бежит от брака с братом: «Данила-Говорила» у Аф[анасьева (№ 114)] и др.) героине помогает чудесная куколка, которую та кормит. Такие куклы, оказывается, играют важную роль в культе предков и не только в культе предков. В Китае душу покойника инкарнируют в куклу, которую родственники кормят (так наз[ываемый] чун). У алтайских тюрков (сообщение [Н.П.] Дыренковой [Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков (духи emegender ~ örkänner) // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936): Сб. статей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. С. 127]) девушка получает от матери при выходе замуж куклы («эмегендер, орекенер») – воплощение женских духов-покровителей рода, которые должны оказать женщине помощь в среде чужого рода (рода мужа).

⁶⁰ См. Аф[анасьев]: № 295; Rittershaus: № 8. S. 36–42.

ских сагах (куда он, безусловно, проник из народной сказки). Мотив мачехи мы находим даже в одной из поздних эддических песен (о Свидпагре)⁶¹. Об относительной древности и необычайной популярности сказок о мачехе и их демократическом происхождении сохранились любопытные исторические свидетельства. «Сверис-сага» [Sverris Saga] (XII–XIII вв.) сравнивает судьбу ее героя с судьбой королевских детей, проклятых мачехой⁶². Монах Одд в предисловии к «Саге об Олаве Трюггвассоне» (XII в.) пишет, что лучше услышать подобную историю, чем лживые сказки о мачехе, рассказываемые пастухами и не сообщающие ничего славного о королях⁶³.

Мотив мачехи является в исландской сказке таким же универсальным мотивом, оформляющим самые различные сказочные типы, как у нас мотив Иванушки-дурачка⁶⁴.

Все сказки о мачехе имеют стабильное введение: у короля умирает жена. Король совершенно безутешен, и его министры боятся, что это вредно отразится на государственных делах. Иногда король встречается со своей будущей второй женой тут же, сидя на могильном холме первой жены, иногда будущая королева прямо приходит в королевскую залу. Она при этом дает королю выпить колдовской напиток или мажет этим зельем его губы, после чего король загорается желанием на ней жениться.

Однако в огромном большинстве случаев события разворачиваются несколько иначе: по настоянию министров посланцы едут разыскивать жену для вдового короля. В двух вариантах король конкретно указывает страну, откуда нужно привезти ему невесту (из Гауталанда или из Гертланда). В других случаях он выражает свои требования только в негативной форме: невеста не должна быть ни с острова, ни с полуострова, не должна быть лесной женщиной. Корабли сватов заблудились во время бури либо в тумане.

⁶¹ [Песнь о Свидпагре // Эдда: скандинавский эпос / Пер., введ., предисл. и коммент. С. Свириденко. М.: М. и С. Сабашниковы, 1917. С. 365. То же. М.: УРСС, 2018].

⁶² [Сага о Сверрире / [АН СССР]; изд. подгот. М.И. Стеблин-Каменский [и др.]. М.: Наука, 1988. С. 11].

⁶³ [Saga Olafs konungs Tryggvasunar: Kong Olaf Tryggvesöns saga forfattet paa latin henimod slutningen af det tolfte aarhundrede af Odd Snorresøn, munk i Thingeyre kloster paa Island, og siden bearbejdet paa norsk. Christiania: Brøgger & Christie's bogtrykkeri, 1853. S. 1].

⁶⁴ См. [Isländische Volksmärchen / Übersetzt von Hans und Ida Naumann. Jena, 1923. № 6, 8, 17, 19, 21, 34, 49, 54, 66; *Rittershaus*: № 4, 6, 8, 10, 15, 16–18, 26–30, 32–34, 36, 60; Verzeichnis isländischer Märchenvarianten...: № 302 (1), 308, 313C, 327A, 400, 404, 510] по системе Аарне.

не (подобный мистический туман играет огромную роль в скандинавских волшебных сказках), попали на неизвестный остров. Здесь их привлекают звуки арфы (игра здесь явно имеет магическое значение). Играет неизвестная женщина, рассказывающая о себе, что она вдова короля, убитого викингами. Посланцы под гипнотическим действием волшебной музыки предлагают неизвестной стать их королевой. Она дает свое согласие обычно после предварительных отговорок (ссылка на то, что она не найдет уже такого богатого короля, как ее муж, и т. д.). Затем она следует за сватами в их страну (вместе со своей дочерью). Королю невеста, несмотря на свое происхождение «с острова», нравится. Совершается пышная свадьба. В датских вариантах у Грундтвига⁶⁵ король обычно женится второй раз нехотя, по настоянию своей любимой дочери, подружившейся с неизвестной женщиной и ее [дочерью]. Брак отца с женщиной в таком случае является единственным средством удержать при себе подругу (мачехину дочку).

Мачеха оказывается ведьмой (впоследствии на сцену выходит и ее брат-великан). В отсутствие мужа, уехавшего в поход или на охоту, мачеха начинает преследовать падчерицу (пасынка).

Мачеха силой заклятия превращает падчерицу в животное (лошадь, собаку), в коровий желудок, в великаншу. Мачеха превращает пасынка в великана, животное, вшивого уродца либо завлекает пасынка совершить известные поступки, в противном случае он превратится в зверя и погибнет⁶⁶.

Вернуть свой прежний облик герой (героиня) может, лишь выполнив ряд трудных задач либо вступив в брак с королевичем (королевой).

В ряде сказок мачеха ведет падчерицу на прогулку и заставляет поменяться платьем с ее родной дочерью. Тогда разворачивается известный сюжет «подменной жены». Иногда мачеха пытается выдать падчерицу [замуж] за своего брата-великана.

Всегда сказка кончается разоблачением перед королем ведьмовской породы мачехи и ее гибелью⁶⁷.

Возникает вопрос о происхождении мотива падчерицы.

Вне всякого сомнения, образ падчерицы мог возникнуть в сказке только лишь в связи с глубоким разложением родовой системы. Сказки первобытных народов падчерицы не знают, так как падче-

⁶⁵ [Grundtvig S. Danske Folkeeventyr. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1876–1883. 3 Bd.].

⁶⁶ Падчерица или пасынок иногда в ответ кладут свои заклятья.

⁶⁷ Интересно отметить наличие изолированных вариантов с доброй мачехой. В этих вариантах детей преследует родная мать. Ясно, что эти варианты поздние и испорченные.

рицы и не могло быть в родовом обществе с присущей ему классификаторской системой родства, особенно при кузенном браке, когда, во-первых, нет понятия мачехи, во-вторых, мачехой может стать либо сестра матери, либо иная близкая родственница, принадлежащая к одному с матерью роду и еще до брака с отцом относящаяся к классу «матерей».

Мачеха появляется тогда, когда перестают брать жен из одного определенного рода, когда род отступает перед семьей, в которой дети являлись детьми только своих родителей, а не рода в целом.

В сказках различных народов мира мы можем найти изображение нарушения эндогамии, и это нарушение всегда рисуется как роковое для героев. В африканской сказке Ронга⁶⁸ герой отправляется свататься в чужую деревню, откуда жен не брали. Он делает это против желания родителей и без их благословения, чем огорчает родителей девушки. Девушка приводит в деревню мужа-буйвола Матлангу-ва-либала – тотемистического покровителя рода. Муж по незнанию убивает буйвола, опустошающего бобовое поле, и весь род девушки должен теперь погибнуть. Величайшее несчастье рода здесь рисуется именно как результат нарушения эндогамии.

В [тунгусских сказках (у Василевич)]⁶⁹ часто изображается обмен жен с неизвестным племенем. Затем оказывается, что новые свойственники – людоеды, и женщины с большим трудом от них спасаются. В южноамериканской сказке племени варрау⁷⁰ человек женится на сестре ягуара, захватившего его в плен. Родители узнают в невестке самку ягуара и убивают ее и своего сына за нарушение эндогамии. По-видимому, с нарушением эндогамии как раз связано табу, встречающееся в сказках о животной (чудесной) супруге – запрет выдать ее происхождение. В сказке ароваков⁷¹ герой женится на самке ягуара, а когда родители узнают правду, невестка бежит от них в лес «от стыда». В южноамериканской сказке⁷² и в малайской сказке⁷³ герой женится на хозяйке меда и, когда он проговаривается о ее происхождении, та уходит от него. Аналогична сказка о браке с обезьяной⁷⁴.

⁶⁸ Afrikanische Märchen... № 20; [Харузина В.Н. Указ. соч. С. 60–70].

⁶⁹ [Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич; под ред. Я.П. Алькора. Л.: Ин-т народов Севера, 1936. С. 78–81, 83–85. (Труды по фольклору. Т. 1)].

⁷⁰ Indianermärchen aus Südamerika... № 4. S. 40–52.

⁷¹ Ibid. № 21. S. 66–69.

⁷² Ibid. № 23. S. 69–70.

⁷³ Malaiische Märchen: aus Madagaskar und Insulinde... № 33. S. 116–121.

⁷⁴ Indianermärchen aus Nordamerika... № 24. S. 70–73; Renel Ch. Op. cit. № 31. P. 175–177.

В мадагасской сказке⁷⁵ родители героя убивают его жен под предлогом их «незнатности», но ясно, что первоначально речь шла именно о нарушении эндогамии.

В северо-западноиндейской сказке⁷⁶ девушка хочет нарушить традиционный обычай кузенного брака и отталкивает племянника вождя, издевается над последним. Гордая красавица, нарушившая традицию, жестоко наказана своим отвергнутым женихом. Она изувечена в доме хозяина [...]. При этом автор сказки считает это наказание справедливым.

В скандинавских сказках о мачехе обычно подчеркивается, что король взял себе жену издалека, откуда ему было запрещено (с острова или полуострова), т. е. из того рода, откуда жен брать было нельзя.

Я выше отметил, что иногда вдовый король исландской сказки прямо просит привезти жену из Гауталанда или Гертланда. Там, по-видимому, находилась королевская семья, с которой брачный обмен был нормален.

Эта догадка подтверждается тем, что в одном варианте дочь короля находит себе мужа из Гауталанда, в той королевской семье, где отец искал себе жену⁷⁷. Исландская мачеха явно появляется как результат нарушения нормального брачного обмена, нарушения эндогамности, как результат распада нормальных семейно-родовых отношений. Мачеха и падчерица (пасынок) принадлежат к разным родам, поэтому падчерица ходит за советом на могилу матери и к родной тетке. Мать перед смертью часто оставляет дочери чудесные предметы, с помощью которых падчерица избегает преследования мачехи или б[о]рется с ней.

Характерные сказки у Науманна⁷⁸: покойная мать является во сне дочери, связанной мачехой, освобождает ее из пут, дарит ей чудесный талисман и отводит в некую особую избушку, стоящую на недоступной для мачехи (по-видимому, родовой) земле.

Очень часто падчерица и пасынок находятся под охраной тотемистического животного (рыбы, коровы, быка, коня и т. п.). Усилия мачехи специально направлены на уничтожение этого тотемистического животного. После его смерти из внутренности убитого вырастает дерево, по-прежнему охраняющее героя.

В одной исландской сказке дети спасаются от мачехи в дупле родового дуба (подаренного родителями).

⁷⁵ Renel Ch. Op. cit. № 4. P. 26–31.

⁷⁶ Tales of the North American Indians / Selected and annotated by Stith Thompson. Cambridge: Harvard University press, 1929. № 68.

⁷⁷ Ritterhaus: 10. S. 47–49.

⁷⁸ Isländische Volksmärchen... № 17. S. 74–83.

В сказке № 34 у Науманна в образе таинственного Бангсимоны, сражающегося с [мачехой] после ее смерти, мы легко угадываем родового шамана⁷⁹. Сказка напоминает мифы о состязании шаманов у сибирских народов.

Таким образом, мотив мачехи возник в связи с распадом родовой системы семейных отношений (как протест против этого распада). Так же как сказки о младшем сыне, сказки о падчерице скрывают эстетическую идеализацию обездоленного.

Мировая сказка знает оригинальную вариацию сказок о мачехе, где мачеха преследует пасынка своей любовью. Будучи отвергнутой, она клеветает на него, и отец губит сына. Этот знакомый нам из литературы сюжет о Федре, жене Пентефрия. Он очень популярен в фольклоре американских индейцев. Мачеха пытается соблазнить пасынка, а затем, исцарапав себе бедра когтями птицы, обвиняет его в насилии. Тогда отец изгоняет сына, завозит его на необитаемый остров, откуда герой спасается с помощью морского чудовища.

Следует отметить, что в более распространенных вариантах этой сказки о невинно оклеветанном целомудренном герое, соблазнительницей выступает не мачеха, а жена старшего брата (в индейских сказках, в знаменитой египетской сказке о двух братьях и т. д.).

Жена старшего брата являлась эвентуальной женой младшего, и ее «претензии» к нему были «законными» с точки зрения старого обычая. Младший брат выступает здесь как представитель нового взгляда, вытекающего из индивидуального брака. Поэтому он говорит о нежелании оскорбить старшего брата. Сюжет этот отражает переход к индивидуальному браку. При групповом браке и мачеха принадлежала к классу жен, так что сюжетные параллели с мачехой вполне понятны. Однако в интересующей нас сказке поступок мачехи ярко познается как попытка инцеста, как крайнее нарушение тех экзогамических границ, которые характерны для периода отцовского рода.

Интересно отметить, что в сказке о золушке (свином чехле) вводный мотив злой мачехи часто заменяется мотивом чисто... инцестуального характера: героиня бежит не от злой мачехи, а от брака с отцом или братом. Казалось бы, естественно предположить, что инцестуальный мотив появился в связи с переходом от кровнородственной семьи к экзогамному браку. Однако кровнородственная семья относится к такому отдаленному прошлому, которое навряд ли могло получить фольклорное отражение. Кроме того, в настоящее время некоторыми этнографами подвер-

⁷⁹ Isländische Volksmärchen... № 17. S. 143–148.

гается сомнению самое существование кровнородственной семьи как особой стадии, предшествующей экзогамному браку. Параллелизм инцестуального мотива и мотива мачехи в сказках о золушке наводит на мысль о какой-то аналогии этнографических корней этих мотивов. Инцест есть крайнее выражение нарушения экзогамии. Греховность инцеста должна была очень ярко ощущаться именно на позднем этапе развития рода, на пороге моногамии, когда классификаторская система родства становилась недостаточной, т. е. инцестуальный мотив возникает в волшебной сказке в связи с разрушением экзогамии в период разложения рода. Уже давно доказано, что экзогамия и эндогамия в сущности идентичны, поскольку родовой порядок предписывает брать жен из определенного рода.

Нарушение этого правила, характерное для периода распада рода, и замена его семьей есть одновременно нарушение и эндогамии, и экзогамии. Отсюда совершенно ясен параллелизм мотивов злой мачехи, появившейся в результате выхода за эндогамическую границу, и инцеста, символизирующего крайнее нарушение экзогамической границы. При этом мотив мачехи непосредственно отражает чисто бытовое явление, в то время как инцестуальный мотив есть скорее тенденциозное выражение «греха», нарушение предписанного брачного закона, «греха» разрушения родового порядка.

В сказке о золушке – свином чехле за вводным мотивом мачехи или инцеста следует, в сущности, изображение нормального и счастливого брака самой героини с принцем. В сказке о Золушке получают отражение многие черты реального брачного обряда (ритуальное убегание невесты, обрядовый танец, башмачок и т. д.).

4. Мотив дурачка

Герой волшебной сказки очень часто характеризуется как дурачок. Особенно в русском фольклоре. Иванушка-дурачок – необычайно популярная фигура. Это действительно центральный персонаж русской волшебной сказки. Образ дурачка очень популярен также в ирландской сказке. В норвежской сказке дурачку соответствует Аскеладден (Askeladden), т. е. мужская золушка (сравните славянский попелов). Аскеладден отличается той же простоватостью, подчас соединенной с лукавством, которая характеризует Иванушку-дурачка. В сказках тюркских народов наряду с «безумцем» встречаем особый персонаж – «лысого паршивца», также кое в чем напоминающего нашего Иванушку.

Образ дурачка гораздо шире распространен не в волшебной, а в анекдотической сказке, очень стабильной по своим мотивам и распространенной по всему миру. Сравнительное изучение дурачка анекдотического и дурачка волшебной сказки доказывает, что второй произошел от первого.

Уясним себе, в чем главным образом проявляется глупость анекдотического дурака, что делает его предметом насмешки.

Анализ анекдотических сказок о глупцах обнаруживает, что глупость дурачка большей частью скрывает «переживания» анимистического мироощущения. Дурак наивно отождествляет мертвую природу, зверей и человека. Он торгуется с березой, как с человеком, принимая шум листьев от ветра за ответы, раздосадованный, он бьет березу. Он бросает ложки или разливает пиво, так как ему кажется, что ложки или пиво дразнят его. Он кормит клецками свою тень (которая для первобытного человека не только живое существо само по себе, но вместилище одной из душ человека)⁸⁰, он отдает вороне свою одежду, так как ему кажется, она этого требует⁸¹, дурень отдает собакам купленное мясо (и рассказчик у [Смирнова] № 14 сочувственно замечает, что он сделал это «по доброте»)⁸², принимает пни или верстовые столбы за братьев без шапок, «ребятишек», «бедных солдатиков» и надевает на них вместо шапок горшки (у Карнауховой он говорит при этом: «...теперь за меня кто-нибудь богу помолится»⁸³). В сказке о «мертвом теле» он уже сознательно выдает близкого покойника за живого (как и мыслилось в первобытные времена, когда труп отца или матери долго оставался в семье и почитался за живое существо). Даже в мотивах «набитого дурака», совершающего «все невпопад», мы находим любопытные следы язычества. У [Соколовых] в № 137 дурак «просит у медведя благословения, а священника убивает колом».

Анимистическое восприятие окружающего мира, учтливое обращение героя к животным и предметам было главной чертой и даже объектом идеализации в волшебной сказке.

В анекдотической [сказке] это делается предметом насмешки. Большой частью комическое «переживание» анимизма находим у самого дурачка, однако в некоторых сказках, более поздних, где дурачок уже воспринимается как хитрец, он поль-

⁸⁰ *Афанасьев*: № 400.

⁸¹ *Карнаухова*: № 120. С. 227.

⁸² *Смирнов А.М.* Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1917. С. 123 (Записки Русского географического общества по Отделению этнографии. Т. 44)

⁸³ *Карнаухова*: № 120. С. 227.

зуется наивными пережитками анимистической веры у окружающих. С этой точки зрения очень интересна оригинальная сказка в сборнике Карнауховой «Дурень» (№ 16). Сказка эта представляет собой пародию на волшебную сказку (точно так же, как, например, анекдот о Фоме Беренникове есть пародия на сказку богатырскую, на былинку). Излюбленные анимистические мотивы волшебной сказки выступают в пародийно-комическом освещении: Ваня делает вид, что убил жену, и оживляет ее плеткой (ср[авните] тип волш[ебной] сказки 550), продает плеть Дороховым детям, которые убивают своих жен. Ваня рассказывает, что его конь испражняется золотом (сравните волшебную сказку 563), продает его Дороховым детям. Ваня крадет лошадь мужика, но соседям рассказывает, что достал ее из озера (сравните мотив чудесных морских коней в русских и скандинавских сказках), бросает Дороховых детей по их собственной просьбе в озеро, они тонут.

Наблюдения над русской сказкой привели нас к констатированию своеобразного параллелизма между отдельными мотивами волшебной и анекдотической сказки.

Рассмотрим, например, сюжет о мертвом теле. Явно, что это комическая параллель мотиву благодарного мертвеца (типы 506, 507, 508).

«Благодарным мертвецом» выступает обычно мать, так же как в волшебной сказке о Сивке-бурке «благодарным мертвецом» был отец (или в сказках о пасынке (падчерице) – мать).

В «Живой старине» № 15 дурак никому не отдает мертвую мать, ссылаясь на то, что «она ево больше любила»⁸⁴ – замечание, которое, несомненно, когда-то не имело юмористического смысла. Любопытная деталь содержится в сказке № 395 у Афанасьева: дураку братья ничего не оставили в наследство, он берет себе в качестве наследства труп матери – комическая параллель с хорошо нам известным мотивом волшебных сказок о младшем сыне, верном культу предков.

В других случаях (Садовников № 27; Карнаухова № 16, 60) введением служит сюжет *1685 I: младший брат выпускает из капкана зайца или лису, ловит в капкан мать. Мать либо убита капканом, либо там замерзает. Здесь мы видим комическое переосмысление мотива чудесного вора. Особенно явственно это выступает у Аф[анасьева] в № 396: сын сторожит горох, который кто-то расхищает, убивает пришедшую на поле мать.

Особый интерес представляет собой сюжет 1643 («Дурак и береза»). Дурак продает быка или холст и т. п. дереву (березе, дубу,

⁸⁴ *Живая старина*. С. 251.

пню и т. п.). Раздраженный ответами березы, которые чудятся ему в скрипе ствола, рубит березу, находит деньги в дупле.

У Афанасьева в № 402 бык был получен в наследство – деталь весьма характерная. У См[ирнова] в № 302 дурак продает корову собаке, убивает собаку, зарывает ее и под кочкой находит клад. Очень оригинален вариант Смирнова № 306. Дурачок приводит корову на могилу матери, по ее голосу находит деньги⁸⁵. Перед нами знакомый нам мотив волшебной помощи покойной матери в комической интерпретации.

Сюжет 1643 распространен по всему миру – варианты известны по всей Европе, в Сибири, на Ближнем Востоке, на Филиппинах, на Зеленом мысе, в Африке. Древнейший литературный вариант принадлежит Дж. Базиле («Сказка сказок», 1636). Очень выразительны персидские варианты⁸⁶. В рассказе о слабоумной пряхе блестяще обрисован анимистический (тотемистический) характер восприятия ею мира. Она называет кошку или верблюда «тетушкой», в ответ на учтивое обращение верблюд и находит золотой камень, который принимает за плату (№ 13)⁸⁷. В сказках о двух братьях⁸⁸ – умнике и безумном – введением служит хорошо нам знакомый эпизод дележа братьями наследства. Безумному брату достается худой бык, которого он и продает горе, находит червонцы.

Несколько любопытных примеров сюжета 1643 находим в сборнике новых индийских сказок Минаева⁸⁹.

В «Панчатантре» находим архаическую форму этого сюжета. Дурачок рубит дерево, лесной дух просит пощадить дерево,

⁸⁵ Смирнов А.М. Указ. соч. С. 775, 792.

⁸⁶ Персидские народные сказки / Подбор, пер., примеч. и вступ. ст. А.А. Ромаскевича. М.; Л.: Academia, 1934. № 13, 14. (Восточные литературы. Персия).

⁸⁷ [В сказке более сложный сюжет: героиня предлагает моток пряжи лягушке, находит золотой камень, принимает его за плату, платит им за молоко, муж за это выгоняет ее из дома, она сидит на улице и плачет, мимо проходит кошка, она думает, что ее послал муж, называет тетушкой, но говорит, что не пойдет домой, затем ворона – примерно такой же диалог, верблюд с шахской казной, к которому она обращается с более длинной вежливой фразой и возвращается домой вместе с верблюдом и шахской казной. – Н. К.].

⁸⁸ Персидские народные сказки... № 14.

⁸⁹ [См., например, № 30: Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 г. И.П. Минаевым. СПб.: Тип. В.Ф. Демакова, 1876 (обл. 1877). 249 с. (Записки Историко-филол. фак. С.-Петерб. ун-та. 1877. Ч. 2.); То же / Подгот. и ред. Е.М. Медведева. М.: Наука, 1966; То же. СПб.: Вита Нова, 1913].

обещает в виде выкупа чудесную помощь⁹⁰. Перед нами типичный волшебный мотив чудесного выкупа, который особенно часто встречается в сказках о младшем брате. Следовательно, мотив чудесного выкупа, типичный для волшебной сказки, лежит в основании «Дурака и березы», стадияльно предшествует сюжету 1643.

[В] варианте «Панчатантры» замечательно то, что подчеркивается, что герой – «дурак». Торговля, торг с деревом постепенно заменили мотив добровольного чудесного выкупа.

На примере сюжета 1643 мы убеждаемся, что основные анекдотические сюжеты о дураке произошли из волшебных сюжетов благодаря тому, что старое анимистическое миросозерцание умирало, переос[мыс]ляясь юмористически. В сюжете 1643 связь с волшебной сказкой настолько сильна, что в некоторых вариантах (например, в приведенных нами персидских) трактовка героя стоит на грани волшебной сказки, отличается двойственностью. Возникает сказочное представление о дураке, которому везет самым необыкновенным образом. Это представление о счастливом, удачливом дурачке отражается в целом ряде сказочных сюжетов (не только 1643) у самых различных народов⁹¹.

Элемент двойственного отношения к дурачку в анекдотической сказке объясняется тем, что анимистическое первобытное миросозерцание, породившее волшебную сказку, продолжает сохраняться в форме «переживаний».

Упадок первобытной религии порождал юмористические пародии на волшебные анимистические мотивы, но сохранившиеся «переживания» древнего миросозерцания невольно вносили некоторую двойственность в эти юмористические пародии именно там, где [речь шла] об анимизме, родовом культе и т. д. К этому надо прибавить чрезвычайно стойкое в народе архаичное представление о чудесных свойствах людей безумных и даже глупых с точки зрения обычных рассудочных представлений. Шаманизм окружает людей безумных, с нарушенной психикой, «придурковатых» особым ореолом. Это до известной степени свойственно и высшим религиям, особенно на Востоке. И в христианских странах сохраняется особое благоговейное отношение к юродивым, кликушам и т. п.

⁹⁰ Панчатантра: [сборник индийских басен] / Пер. с санскрита и примеч. А.Я. Сыркина. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. С. 291–293. (Литературные памятники).

⁹¹ Элементарное выражение этого сказочного представления: дурак подрубает сук, на котором сидит, падает, находит клад (Смирнов А.М. Указ. соч. № 266).

Двойственная трактовка дурачка в сказках типа «Дурак и береза» в волшебной сказке снимается в пользу чудесного толкования. Вполне естественно, что некоторые волшебные сказки включают в себя анекдотические мотивы. Например, в одном ирландском варианте история дурачка Seaghán'a имеет чисто анекдотическое начало⁹². Дурачок, сын бедной вдовы, во время снегопада надевает на столб свое пальто, т[ак] к[ак] видит в столбе бедного человека. Найдя пальто на следующий день на земле, разозленный Seaghán валит столб и находит под ним золото (сюжет дурака и березы). За этим следует еще ряд анекдотических эпизодов. В дальнейшем изгнанный из дома Seaghán становится пастухом, и в этой «низкой должности» он начинает совершать героические поступки, сохраняя при этом присущую ему простоватость. Он убивает великанов и завладевает их оружием. Затем убивает страшного дракона, которому должна быть принесена в жертву дочь короля. Совершая свои подвиги, Seaghán стремится остаться неузнанным, вернуться к роли пастуха. Случайно удастся его «разоблачить», и, естественно, венцом сказки является брак с королевной. Сказка соприкасается с популярными сюжетами 314 и 300 (по системе Аарне). Такое же соединение анекдотических и волшебных мотивов мы часто встречаем и в русской сказке.

Отличительной чертой дурачка в волшебной сказке является прежде всего его пассивность. Активность старших братьев и пассивность младшего подчеркиваются с первых же строк сказки.

«[Первые] сыновья занимались пашнею и были щеголеваты и тороваты, а третий был так себе, простак, и любил в лес ходить по грибы, а дома все больше на печи сидел»⁹³ (сюжет 530). «Братья работают в поли, а дурак лежит на печи да в камешки с котом играи»⁹⁴. «Дурень сидит за печью и пепел пересыпает»⁹⁵ (сюжет 530); «третий-от, Иван-дурак, ничего не делал, только на печи в углу сидел да сморкался»⁹⁶ (сюжет 530), «работал не работал, все на печке лежал»⁹⁷, [«ходят умные братья за охотою, ловят лисиц, куниц и черных соболиц, а Ванюша-дурачок на печке лежит, на клубок сопли мотает»⁹⁸] и т. д. и т. п.

Связь с печью, имевшей сначала чудесное значение, а потом понятой как место для трудолюбивого и «низкого» героя (женс-

⁹² *Irische Volksmärchen...* № 23.

⁹³ *Ончуков*: № 68. С. 178.

⁹⁴ *Живая старина*. № 3. С. 292.

⁹⁵ *Афанасьев*: № 181.

⁹⁶ Там же. № 179.

⁹⁷ Там же. № 296.

⁹⁸ *Садовников*: № 27.

кая Золушка) трактуется теперь как выражение лени Иванушки-дурачка. Ленивый, пассивный характер сказочного героя лучше всего представлен в сказке о дураке Емеле («По щучьему велению», № 675). В этой сказке и европейских вариантах, герой – ленивец.

Емеля лежит на печи, и только угрозы невесток отнять у него обещанную братьями красную одежду заставляют его проявить кое-какую активность.

В варианте Афанасьева [№ 165] дурак, даже будучи брошен в бочке в море, ленится применить чудесную магическую способность, дарованную щукой. Ему нужно только захотеть, но ему лень и захотеть. «Мне и тут [тепло!]

» – говорит он царевне. Лучше всего лень Емели обрисована в том месте рассказа, где он прямо на печи отправляется к царю.

В тех сказках, где Иванушка соперничает с зятьями, он также держит себя очень пассивно. В Афанасьевском варианте «Незнайки» [№ 296] царевна с трудом заставляет мужа слезть с печи и дать отпор врагам⁹⁹. Братья или зятья всегда, наоборот, изображаются активно преследующими эгоистические цели, личное благополучие, способными [использовать] любые средства для достижения цели. Они рисуются самохвалами, хвастунами, приписывающими себе подвиги героя, отдающими дураку «ремни из спины», чтобы прослыть храбрецами, прославиться своей властью.

Пассивный Иванушка-дурачок всегда получает чудесную помощь, а его активные соперники, полагающиеся на свои собственные силы, терпят неудачу. Непонятная окружающим связь с волшебным миром является источником его успехов, для достижения которых он не прилагает никаких усилий, а вся энергия «умных» братьев тратится понапрасну.

Дурак в волшебной сказке является глупцом в глазах других, в частности, в силу своей пассивной незаинтересованности. Глупость Иванушки скрывает связь его с анимистическими, тотемистическими силами, с умирающей религией предков. Не случайно Иванушка-дурачок – младший сын, являющийся носителем родовых религиозных традиций, хранителем родового очага, в обязанности которого лежит забота о предках. Иванушка-дурачок «глуп» с точки зрения новых эгоистических отношений, враждебных родовому коллективизму, опирающемуся на древние религиозные

⁹⁹ [В сказке Незнайка сам предлагает царевне сбежать в деревню, чтобы не пострадать от врагов, но она говорит, что не бросит своих родителей, и они расстаются. Незнайка одевается по-деревенски, неузнанным выходит из города и только тогда зовет коня и едет сражаться. – Н. К.]

устои¹⁰⁰. Представителями этих новых эгоистических принципов являются старшие братья, которые проявляют обычно небрежность к культу предков (небрежное отношение к отцу в 530). С точки зрения родовых идеалов дурак вовсе не является дураком.

Образ дурачка скрывает эстетизацию первобытного анимистического, мифологического мировоззрения, согласно которому силы и способности человека заложены не в нем самом, а являются результатом чудесной помощи тотемистических (или иных) покровителей рода. Даже удача, счастье представляются первобытному человеку в виде особого живого существа, которое можно привлечь, спугнуть и т. д.

Социальные основы эстетизации подобных архаичных представлений прекрасно объяснены М. Горьким в его статье «О дураках и прочем». «Наш сказочный дурачок всегда живет чужой силой,

¹⁰⁰ В сказке № 3 (*Живая старина*, с. 292) замечательно изображен контраст между недоверчивым, насмешливым отношением к дураку со стороны братьев (отца) и его конечным успехом. У старика три сына. Старшие работают, а младший «лежит на печи, да в камешки с котом играи». У старика пропадает горох. Старшие, которые должны сторожить, просыпают на сеновале, издеваются над дураком, который хочет идти сторожить: «Куда тебя дурака пустить», а средний брат говорит со смехом: «Пусть потешитца; разве не знаешь дурака, он воробья либо ворону поймай в горохи». Дурак ловит журавля и отпускает его. Журавль приглашает дурака в гости. Дурак рассказывает об этом дома, над ним смеются, на третий раз дурак решает пойти к журавлю. Журавль дает ему чудесные предметы, которые похищает баба, давшая приют дураку на ночь на пути домой. Дурак велит отцу собрать всю деревню, чтоб смотреть на чудо, но так как чудесный предмет подменен, дурака поднимают на смех. То же повторяется во второй раз. Дурак, огорченный и подавленный, говорит отцу: «Не бей меня, батька, пойду опять к журавам». В третий раз дурак с помощью чудесных слуг – «с трубы два», – подаренных ему журавлем, возвращает первые два предмета и доказывает отцу, что он не лгал. «С этих пор Иванушка-дурачок стал жить богаче всех на свете, и женился на одной хорошей красавице [...]. А братья и отец ему завидую». Так заканчивается оригинальная сказка, в которой сюжетные средства служат обрисовке характеров героя-простачка, доброжелательного, но недоверчивого отца, насмешников-братьев. Прекрасно разработан характер дурака – простой, добродушный, слегка лишь лукавый у Добровольского № 30 (С. 591–292, сюжет 530): братья не хотят взять дурака ко двору («насмесишь людей, нам через тебя будет совестно»). Дурак с невозмутимым видом отправляется за грибами, на самом деле вызывает Сивку-Бурку и совершает чудесные подвиги. Дома лукаво спрашивает братьев о неизвестном герое: «Не я ли то был?»

но не потому, что он победил силу и убедил служить ему, – нет, сила помогает дураку только из сострадания к его глупости. Ему служат: “Сивка-бурка, вещая каурка”, “конек-горбунок”, “царевна-лягушка”, “Василиса Премудрая”, сам же он в затруднительных случаях, из которых слагается его глупая жизнь, только плачет “горючими слезами” и жалуется на свои немощи. Он – существо внутренне бессильное, всецело зависимое от случая и всегда ожидающее помощи со стороны, – все равно откуда и от кого, хотя бы от “нечистой силы”. Но, в конце концов, терпеливая, все выносящая глупость обязательно вознаграждается покойной жизнью, и это очень важно, ибо именно в этом скрыт социально-педагогический смысл сказки о дураке. [...] Иванушка-дурачок создан крестьянской массой, живущей в полной и вечной зависимости от сил природы; массой, результаты каторжного труда которой – невидимы, незаметны, ибо чрезвычайно неустойчивы во времени»¹⁰¹.

М. Горький правильно называет образ Иванушки-дурачка ироническим («иронический удачник Иван-дурак») в докладе на Всесоюзном съезде советских писателей 17 августа 1934 г.¹⁰² Ирония в образе Иванушки направлена против «трезвой рассудочности» сложившейся классовой действительности. Субъективно дурачок в волшебной сказке не ироничен, т. е. он не прикидывается дураком, а действительно [им] является с точки зрения нового эгоистического, классового сознания.

Однако наряду с пассивным дураком волшебной сказки фольклор знает и действительно «иронического» дурачка, у которого дурачество скрывает хитрость. Этот новый вид «дурачка» возникает на почве бытовой сказки как переосмысление известной нам анекдотической сказки в среде близкой или аналогичной средневековому бюргерству. Тип дурачка-хитреца выступает в широко известных циклических героях бытовой сказки – Тиле Уленшпигеле на Западе и Ходже Насредине на Востоке. Дурак-хитрец фигурирует в популярных сказках о глупом черте. Таким дураком-хитрецом был, между прочим, и Амурет Саксона Грамматика – прообраз великого шекспировского Гамлета (ср. аналогичные исландские сказки о дурачке Бьярне (Bjarn))¹⁰³.

¹⁰¹ Горький М. Литературно-критические статьи. М.: Гослитиздат, 1937. С. 154–155.

¹⁰² Там же. С. 638.

¹⁰³ *Rittershaus*: № 122; *Isländische Volksmärchen*... № 59.

5. Мотив «бедного сиротки» в североамериканских и азиатских сказках

Младший сын-дурачок и падчерица-золушка являются центральными героями сказок у огромного круга народов, но народов, обязательно вышедших уже из стадии родового строя. Сказки так называемых первобытных народов не знают настоящего героя и подлинной эстетической идеализации. Эти сказки еще и не дифференцировались, не выделились по-настоящему, так сказать, из «этнографической стихии», сохранив близкую связь с мифом, обрядом и т. п. Центральным сказочным героем у большинства примитивных народов становится мифический «культурный» герой (Мауи у полинезийцев, Манабуш у алгонкинов, Ворон или Норка у северо-западных американцев и т. п.), иногда божественная [близнецовая] пара. К этому герою приурочиваются различные сюжетные мотивы, часто не имеющие связи с его основными «культурными деяниями» (т. е. с принесением огня, устройством прилива и отлива, борьбой с чудовищами и т. п.). Разнообразный, в сущности, еще «синкретический» сказочный материал, группирующийся вокруг «культурного» героя, придает этому герою различные черты, противоречащие друг другу и не дающие цельного эстетически единообразного образа. То этот культурный герой выступает как чудесный шаман, достигающий всех целей благодаря мифической помощи солнца-отца, напоминая в некотором смысле героя выш[е]названных сказок, то он совершает различные «плутовские» проделки, предвосхищая знаменитого Уленшпигеля, героя западной анекдотической сказки, то он рисуется «эпическими чертами» — отличается сверхъестественной силой и умением, которые ставит на службу людям. Этой расплывчатости, многогранности героя соответствует синкретический характер жанра первобытной сказки, представляющего собой потенцию для обособления и волшебной, и бытовой сказки, и даже героического эпоса. Сказки первобытных народов обычно не созрели и сюжетно, т. е. сюжет, как категория эстетическая, находится в стадии формирования, и сказка сводится к мотиву или случайной (в эстетическом смысле) сумме мотивов, являющихся прямым отражением отдельных бытовых или религиозных факторов первобытной жизни.

Однако в отдельных случаях мы можем наблюдать зарождение настоящего сюжета волшебной сказки и героя, являющегося носителем сказочной идеализации. Забегая вперед, заметим, что этот герой и связанные с ним элементы сюжета обязательно обнаруживают сходство с героем и сюжетом классической европейско-азиатской волшебной сказки.

Совершенно исключительный интерес представляет собой изучение народных сказок «о бедном сиротке» у североамериканских индейцев и близких к ним восточноазиатских народов. «Сиротка» в индейской сказке явно играет роль младшего сына-дурачка европейской волшебной сказки. При этом очень важно подчеркнуть, что индейцы благодаря сильным пережиткам матриархата не знают минората, и, таким образом, у них нет почвы для идеализации сына, для превращения его в героя сказки. Сиротка постепенно превращается в основного сказочного героя складывающейся волшебной сказки как раз у тех племен, где старые мифические «культурные» герои малопопулярны в фольклоре. Сказки о сиротке шире всего распространены у индейцев североамериканских прерий, у эскимосов и чукчей.

Бедный сиротка обычно живет со своей бабушкой на окраине селения. Эта «бабушка» – явная черта матриархата (интересно отметить, что «культурный герой» алгонкинов Манабуш также воспитывался своей божественной бабушкой и также, в сущности, является сиротой, так как мать его умерла от родов). Часто «бабушка» – это просто приемная мать. В чукотском варианте¹⁰⁴ честочный сиротка нашел голодную старушку и назвал ее бабушкой. В варианте паунисов¹⁰⁵ «бедная женщина, которую за бедность называли старухой, взяла сиротку и назвала его внуком». Сиротка обычно рисуется в пренебрежении у своего рода, обижен племенем, соседями, третируем как низшее существо.

В одном эскимосском варианте¹⁰⁶ сиротка не решается входить в дом к людям, греется около собак, иногда ему достается плохой кусок, брошенный из жалости. Мальчики издеваются над сиротой, вываливают его в снег и т. д. В варианте паунисов¹⁰⁷ сиротка питается отбросами, собирает сухожилия, оставленные другими индейцами. «Бедный класс относится к нему хорошо, а состоятельные

¹⁰⁴ Материалы по изучению чукотского языка и фольклора / Собранные в Колымском округе В.Г. Богоразом. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1900. Ч. 1: Образцы народной словесности чукч: (тексты с пер. и пересказы). № 25. С. 116. (Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И.М. Сибирякова. Отд. 3. Т. 11. Ч. 3.)

¹⁰⁵ The Pawnee: mythology (part 1) / Collected under the auspices of the Carnegie institution of Washington by George A. Dorsey. Washington, D.C.: The Carnegie institution of Washington, 1906. № 44. P. 164. (Carnegie Institution of Washington publication; № 59).

¹⁰⁶ Rink H. Tales and traditions of the Eskimo: with a sketch of their habits, religion, language and other peculiarities. Edinburgh: W. Blackwood & Sons, 1875. № 1. P. 93.

¹⁰⁷ The Pawnee: mythology... № 17. P. 69.

не любят». Когда племя снимается с места, сиротку оставляют позади, не пускают в поход и т. д. В тунгусской сказке¹⁰⁸ [у] Василевич сиротку во время коллективной охоты обвиняют в том, что он упустил лося, и избивают его. В чукотской сказке¹⁰⁹ у Богоразы сиротку затолкали в беге по кругу, и он пошел в тундру умереть.

Часто сиротку с бабушкой без видимых причин выгоняют из лагеря (варианты ассинибойнов)¹¹⁰. Когда сиротка получает пищу, другие отбирают ее (варианты ассинибойнов, чукчей). Сиротка, т[аким] о[бразом], выступает как социально-обездоленный, обиженный обществом.

Внешние данные сиротки гармонируют с его чертами [героя, не подающего надежд (*unpromising hero*)]. Он обычно грязен, вшив, покрыт чесоткой, уродлив, глаза его воспалены. В варианте [зуни (*zuñi*)] сиротка описывается следующим образом: «Некогда в стародавние времена жил со своей бабкой, недалеко от... ужасно безобразный юноша. У него был свернутый нос, крупные рубцы различного цвета на лице и горб»¹¹¹. В другом варианте зуни говорится, что он был так уродлив, что ни одна женщина не может смотреть на него без смеха¹¹². Девушки особенно охотно смеются над сироткой, прежде всего старшие дочери вождя.

Этот презренный уродец, обиженный племенем сирота всегда неожиданно для других проявляет чудесные силы и способности, обнаруживает шаманскую мощь, совершает героические деяния, благотельные обычно для всего рода, и, наконец, часто мстит прежним обидчикам. Герою помогает чудесный помощник. Таким чаще всего является его «бабушка» (вероятно, одна из покровительниц материнского рода). Бабушка делает внуку чудесные лук и стрелы. В эскимосском варианте у Ринка¹¹³ чудесным помощником является дух *Amarok*, являющийся в виде волка. *Amarok* вытряхивает из героя тюленьи косточки, мешавшие его росту, наделяет его сверхъестественной силой. В чукотском вари-

¹⁰⁸ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору... № 77–78. С. 97–99.

¹⁰⁹ Материалы по изучению чукотского языка и фольклора... № 85. С. 232–235.

¹¹⁰ *Lowie R.H.* The Assiniboine. New York: The Trustees, 1909. № 1 a, b, 2. (Anthropological papers of the American Museum of Natural History; vol. 4, pt. 1).

¹¹¹ *Zuñi folk tales* / Recorded and translated by Frank Hamilton Cushing; with an introduction by J.W. Powell. New York; London: G.P. Putnam's sons, 1901. P. 310.

¹¹² *Ibid.* P. 84.

¹¹³ *Rink H.* *Op. cit.* P. 94.

анте чудесным помощником является благодетельное бытие, дающее сиротке пищу и одежду¹¹⁴. В чукотских и эскимосских вариантах чудесным помощником иногда становится ворон, которого ловит пришедший умирать в тундру сиротка (мотив чудесного выкупа)¹¹⁵. В [одном] варианте паунисов¹¹⁶ таким помощником является «старший сын хозяина буйволов», который посылает герою зверей. В [другом] варианте паунисов¹¹⁷ это таинственный дух, являющийся во сне герою. В некоторых случаях магические силы, шаманское могущество героя объясняются его божественным происхождением.

В варианте оканагонов¹¹⁸ сиротка – это спустившееся на землю солнце¹¹⁹. В одном из вариантов зуньи¹²⁰ вместо сиротки находим двух божественных близнецов, живущих с бабушкой. То же в одном из вариантов арапахо. В подобных случаях сказки о сиротке соприкасаются с легендами о боге, принявшем человеческий облик и вмешивающемся в дела людей (ср. в древних преданиях инков, солнечный бог [Конирайя (Coniraya)] является в виде нищего среди людей¹²¹, таков и божественный [Уатиакури (Uathiacuri)] у тех же инков¹²². Характерно его имя, обозначающее человека, питающегося недоваренной, т. е. сырой, плохой, пищей. Так и у ацтеков их мифический герой является в виде старика¹²³. Сравните буддистские [джатаки]). «Божественность» сиротки дает себя знать иногда в финальных эпизодах – сиротка оставляет свой народ и уходит в другой мир, «туда, откуда пришел» (как и американские «культурные» герои). «Божественность» проявляется иногда в чудесном рождении сиротки (из сгустка крови) или в том, что он чудесно найден в траве, и т. д. Однако все эти черточки не должны приводить нас к выводу о происхождении мотива

¹¹⁴ Материалы по изучению чукотского языка и фольклора... № 25.

¹¹⁵ Там же. № 137.

¹¹⁶ The Pawnee: mythology... № 59.

¹¹⁷ The Pawnee: mythology... № 42.

¹¹⁸ Zuñi folk tales... P. 104.

¹¹⁹ Folk-tales of Salishan and Sahaptin tribes / Collected by James A. Teit, Marian K. Gould; edited by Franz Boas. Lancaster, 1917. № 6. (Memoirs of the American folk-lore society; vol. 11); Tales of the North American Indians... № 68.

¹²⁰ Zuñi folk tales... P. 104.

¹²¹ Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca / Übersetzt, eingeleitet und erläutert von W. Krickeberg. Jena, 1928. № 39. (Die Märchen der Weltliteratur; [34].)

¹²² Ibid. № 40.

¹²³ Ibid. № 12.

сиротки из легенд о принявшем человеческий образ божестве, культурном герое. Такая гипотеза опровергается, прежде всего, тем, что «божественные» черты сиротки мы реже находим в сказках наиболее примитивных племен – эскимосов и чукчей (иногда сиротка – сын ворона). Во-вторых, эта гипотеза опровергается самой манерой изложения. Например, в варианте оканагонов звезда, принявшая вид старухи, говорит солнцу-сиротке: «Куда тебе пытаться стрелять в чудесную птицу»¹²⁴ и дальше в таком роде – сомнение, неуместное, если бы речь искони шла о солнце, а не о сиротке реальном.

Герой совершает ряд подвигов, которые в корне меняют мнение о нем окружающих. Подвиги могут быть самые разнообразные, и с этим связано разнообразие мотивов, приуроченных к сиротке. Прежде всего, следует указать на следующие основные варианты.

I. Народ терпит бедствие, нет удачной охоты. Сиротка один благодаря магической силе или особой интимной связи с хозяином леса (старший сын буйвола) убивает буйволов, оленей, иногда поддерживая все племя.

II. Герой побеждает злых медведей или других чудовищ, которые губят людей (эским[осский] вариант). В сказке герой пугает в маске медведя после предварительного договора напугать друг друга. Эта сказка напоминает проделки дурачка с глупым чертом в европейской сказке. В целом этот тип сказок имеет еще связь со сказаниями о культурном герое, а в европейском материале ближе всего типу 300 (змееборство).

III. Сиротка, несмотря на отказ воинов взять его с собой, тайно отправляется в поход, добывает скальп врага или первый врывается на территорию врага. Получает руку дочери вождя. При этом чудесный помощник снабжает героя конем, оружием и, главное, боевым нарядом, увенчанным головным убором из перьев, совершенно преображающим внешность героя. В ряде вариантов у племен вичита¹²⁵ и паунисов¹²⁶ герой скрывается каждый раз после совершения подвига и, сняв свой наряд, предстает в прежнем «низком виде». Узнавание героя происходит позднее. В ряде вариантов герой получает чудесного коня и вооружение, выкупавшись в источнике. После совершения подвига герой вновь погружает-

¹²⁴ Folk-tales of Salishan and Sahaptin tribes... № 6. (Memoirs of the American folk-lore society; vol. 11); Tales of the North American Indians... № 68. P. 120.

¹²⁵ The Mythology of the Wichita / Collected by George A. Dorsey. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1904. № 14, 15. (Carnegie institution of Washington; 21)

¹²⁶ The Pawnee: mythology... № 11, 12.

ся в источник, чтоб принять прежний вид. В варианте паунисов¹²⁷ герой подбирает большую лошадь, которая дает ему мудрые советы и помогает овладеть дочерью вождя. На этом же своего рода коньке-горбунке герой является в битве, намазавшись, чтоб его не узнали, белой глиной. Сходство этого сюжета с известной европейской сказкой о златовласом юноше (тип 314) и русской сказкой о Сивке-бурке (тип 530) просто поразительное. Возможность влияния совершенно исключена именно потому, что заимствованная от испанцев и канадских французов эта сказка действительно бытует у индейцев, однако совсем в другой, чисто европейской, форме¹²⁸.

IV. Сиротка один может выполнить трудную задачу в сватовстве, обычно подстрелить чудесную птицу, белку или лисицу (другие задачи: вспахать поле, быть первым в разведке, поймать вора и т. д.).

Старшие дочери вождя отказываются выйти за него из-за его уродства, а младшая дочь соглашается. Впоследствии, когда сиротка преобразается в красавца или обнаруживает божественную природу, старшие сестры его жены также хотят стать его женами, но отвергнуты. Перед нами известная сказка о чудесном супруге, отвергнутом старшими сестрами, скажем, типа «неумойки». Эта идеализация младшей дочери вполне понятна, исходя из типичного при матриархате женского минората. В интересных чукотских вариантах сиротка, одетый в плохое платье из тюленьины (или сам тюленчик, т. е. жених звериного образа), третируемый обществом, идет искать себе невесту. Отовсюду его гонят. Сердобольная девушка принимает его и кладет с собой спать. Наутро он встает красавцем.

V. Сиротка наказывает гордую красавицу, которая над ним издевалась. Он заставляет забеременеть красивую дочь вождя, как это делает Емеля-дурак (ленивец) по отношению к царской дочери. Рождается ребенок, и «поиски отца» приводят к сиротке, к общему ужасу (ср. аналогичные мотивы в русской сказке тип 551 и др.).

В варианте кроу¹²⁹ герой мстит красавице, оскорбившей и ударившей его, когда он смиренно поднес ей собранные травы. С помощью лося (обычного покровителя влюбленных у индей-

¹²⁷ The Pawnee: mythology... № 17.

¹²⁸ Thompson S. European tales among the North American Indians: a study in the migration of folk-tales. Colorado Springs, Colo: Colorado college, 1919. Ch. 4. (Colorado college publication. General series; 100/101).

¹²⁹ Lowie R.H. Myths and traditions of the Crow Indians. New York, 1918. P. 191. (Anthropological papers of the American Museum of Natural History; vol. 25, pt. 1).

цев прерий) он заставляет девушку влюбиться в себя и женится на ней, только поиздевавшись над влюбленной. Мотив наказания гордой красавицы не связан искони с сироткой. Известны варианты без сиротки, но приурочение и этого мотива к сиротке является свидетельством его популярности.

В достижении своих целей герой часто встречается с соперником-самозванцем, приписывающим себе подвиги, кем-то вроде Красного рыцаря датских сказок. Роль соперника-самозванца часто исполняют в американских сказках герой по имени Койот, что отражает особую роль койота в животных сказках и мифах индейцев (роль несчастливого хитреца). Соперник похищает белку, убитую героем на «брачных соревнованиях», и передает старшей дочери вождя. Герой, сохранив несколько волосков, доказывает свое право и получает младшую дочь вождя¹³⁰. Койот уговаривает вождя признать его первенство в разведке на вражеской территории¹³¹. В варианте понка¹³² соперник-самозванец [Иктиники (Ictinici)] хитростью заставляет героя в погоне за птицей попасть в верхний мир, откуда другие птицы спасают героя. Все это мотивы, хорошо нам известные по европейской сказке, и прежде всего по сказкам о младшем брате. Следует отметить, что соперниками героя в американских сказках почти никогда не бывают братья.

В конце сказки сиротка всегда преображается в красавца, подобно русскому Иванушке. Иногда он мстит тем, кто его презирал (истребляет их). Во всяком случае, он напоминает им о прошлом. В замечательной чукотской сказке после того, как благодарное бытие наградило сиротку и избавило его от чесотки, все начинают лнуть к герою, называя «племянник мой», но тот отталкивает лицемерных друзей: «и не ваш я, чужой, сиротка». В отдельных вариантах сиротка становится вождем, а после смерти или ухода в другой мир почитается как бог (результат влияния сказок о «культурных героях»).

Краткий обзор сказок о сиротке у североамериканских и азиатских народов показал необычайное сходство этих сказок с европейскими волшебными сказками о младшем сыне, обездоленном, обиженном старшими братьями, вообще с демократическим героем волшебной сказки, являющимся объектом эстетической идеализации (например, с золотоволосым садовником в уродливой маске, совершающим тайно великие подвиги). Сходство это касается как сюжетов, так и самого характера идеализации героя. Черты демок-

¹³⁰ The Pawnee: mythology... № 44.

¹³¹ Ibid. № 15.

¹³² Dorsey J.O. The Cegiha language. Washington: G.P.O., 1890. P. 604. (Contributions to North American ethnology; № 6).

ратического обездоленного героя, которого мы считаем характерным для волшебной сказки, выступают в американском сиротке с необычайной четкостью и ясностью, именно в силу относительной примитивности индейско-сибирской сказки. Сиротка, не имеющий ближайших родичей, предоставлен попечению коллектива. Родовая этика, этика первобытного коммунизма требует равного раздела добычи и даже особой заботы о бедных и слабых (ср. эвенкийский обычай, согласно которому раздел туши убитого зверя поручался пожилому охотнику, который в первую очередь оделял бедных, сирот, вдов и т. д., брал себе, а потом остатки делил между взрослыми охотниками. Сравните также тюркскую легенду о хозяине леса, наказавшем охотника, не поделившегося с коллективом). Сиротка потерпел от своих родичей, нарушивших родовую этику, поэтому родовые боги, от которых зависит удача на охоте, выступили на защиту обездоленного и против его обидчиков, лишив их удачи на охоте, послав им голод. Эту сказку о голоде, поразившем обидчиков сиротки, и об удаче самого сиротки на охоте следует считать самой архаичной формой сказки о сиротке, мотива сиротки.

Бытовая основа сказок о сиротке дает себя знать весьма прозрачно. Основой этих сказок является нарушение первобытно-коммунистического принципа распределения добычи в период разложения первобытного коммунизма. Богораз в работе «Социальный строй американских эскимосов»¹³³ рисует полную картину первобытно-коммунистического строя у эскимосов и чукчей и начинающегося разложения. Экономическую основу разложения первобытно-общинной системы у эскимосов Богораз видит в переходе от архаичного тюленьего промысла к охоте на моржей и китов, тоже коллективной, но требующей дополнительных технических средств и умения. Увеличение ворвани, служащей для отопления, дает возможность вместо одного общего дома строить небольшие, отдельные семейные дома, а «разделение общего жилища [естественно] ведет к разделению потребления, [а также к разделению] права собственности»¹³⁴. У чукчей, безусловно, первобытно-коммунистический строй был подорван с переходом к оленеводству, и разложение зашло еще дальше.

«Правила распределения охотничьей добычи, существующие у эскимосов, одновременно указывают и на [действенную] силу

¹³³ *Тан-Богораз В.Г.* Социальный слой американских эскимосов // Вопросы истории доклассового общества: Сб. ст. к пятидесятилетию книги Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. С. 195–256. (Труды института антропологии, археологии и этнографии. Т. 4).

¹³⁴ *Тан-Богораз В.Г.* Указ. соч. С. 222.

коммунизма, и на [индивидуалистические] стремления, ведущие к его разложению»¹³⁵. С одной стороны, мировое гостеприимство, оставление в тундре запасов для нуждающихся, у чукчей каждому нуждающемуся полагается особый пай, иногда переводимый на русский как «милостыня», в голодное время пища всегда считается общей. С другой стороны, правило счастливой находки, азартный раздел туши кита и т. д.

«Разложение [коммунистического строя] прежде всего выявляется в виде отказа предоставить для общественного использования продукты своей собственной добычи, а также в виде захвата чужой добычи посредством насилия»¹³⁶.

В чукотско-эскимосских вариантах сказки о сиротке мы находим и отказ уделить сиротке пищу, и насильственное отчуждение той добычи, которая все же досталась сиротке тем или иным способом. В некоторых случаях «угнетателем» сиротки выступает не весь коллектив, а злой вождь, насильник, т. е. индивидуальный нарушитель старого права.

Эскимосско-чукотский обычай требует оделения пищей всех, в том числе вдов, сирот, стариков и т. д. Но, с другой стороны, мало-мощные добытчики, сироты часто занимают в роде положение подчиненное. [Богораз сопоставляет наблюдения Г. Ринка, согласно которым эскимосская семья «включает» вдов и других беспомощных людей [...], которые находятся на положении слуг»¹³⁷, [и Ф. Боаса, писавшего] о том, что более слабые люди «попадают в зависимое положение, почти в положение раба. Безродные холостяки, калеки, которые не могут себя прокормить, люди, потерявшие нарту и собак, становятся зависимыми»¹³⁸.

Боас [также] отмечает, что они при этом не менее уважаемы, чем самостоятельные добытчики (но Богораз указывает, что у чукчей подобные типы часто становятся и предметом презрения). Тенденции, ведущие к распаду первобытного коммунизма, встречают общественный отпор. «Общество борется с этими стремлениями, создавая общественное мнение»¹³⁹. Выражением этого демократического, народного мнения и является сюжет об обездоленном сиротке – жертве нарушения первобытно-коммунистического порядка.

Своеобразный «женский» вариант обездоленного героя в сказках восточносибирских народов – это жена, прогнанная мужем, несправедливо им обиженная.

¹³⁵ Тан-Богораз В.Г. Указ. соч. С. 223.

¹³⁶ Там же. С. 221.

¹³⁷ Там же. С. 216.

¹³⁸ Там же. С. 228.

¹³⁹ Там же. С. 222.

В чукотских сказках, собранных Богоразом, фигурирует, видимо, очень популярный сюжет о двоеженце (варианты № [94], 95 и 96)¹⁴⁰, выгнавшем жену (старую) в тундру, «на сендуху» (точно так же, как отец и мачеха отвозят в лес девушку, чтобы ее извести).

Отвергнутая жена не гибнет, она находит приют в берлоге медведя, получает от медведя чудесную помощь, благодаря которой она либо вновь привлекает к себе мужа (№ [94], 95), либо мстит ему (№ 96) (точно так же медведь, морозко, леший оказывали помощь падчерице). В тунгусских сказках¹⁴¹ муж (остяк) третирует свою жену, принуждает к тяжелой работе. Жена просит птиц или солнце унести ее. Перед нами (как в сказке о падчерице) обездоленная героиня, терпящая несчастье [из-за] мужа (нарушившего семейную родовую традицию), находящая волшебную помощь – знакомый нам эстетический комплекс.

Заключение.

Народная идеализация обездоленного

Мы рассмотрели некоторые «сюжеты под вопросом об их бытовом значении». При этом мы старались разрешить этот «вопрос о бытовом значении». Таким образом, мы пришли к выводу, что бытовой субстрат сказок о младшем – переход от минората к майорату, сказок о злой мачехе – нарушение эндогамии, сказок о бедном сиротке – нарушение коммунистического распределения в разлагающемся родовом строе. Все эти сказки – о младшем сыне, падчерице, сиротке, замарашке, дурочке и т. д. – обнаруживают исключительное сходство между собой. Сходство это касается и сюжета, и композиции, и образа самого героя. Даже читателю-неспециалисту бросается в глаза аналогия между русскими сказками об Иванушке-дурачке, которого третируют, стараются извести, похитить его удачу старшие братья или зятья, и сказками о падчерице, преследуемой мачехой и сестрами. И Иванушке-дурачку, и падчерице приходится иметь дело с соперниками-самозванцами, приписывающими себе их подвиги, или неудачно им подражающими, или делающими неудачную попытку «подменить» собой героя. При этом соперники героя рисуются носителями активного эгоизма, а сами герои благорасположены к миру, почтительны с родителями, с чудесными лицами и находятся под охраной тотемистических, родовых сил. В последнем разделе, посвященном американскому сиротке, я старался обнаружить сходство

¹⁴⁰ Материалы по изучению чукотского языка и фольклора...

¹⁴¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору... С. 45–52.

сказок о сиротке с европейскими «сюжетами под вопросом об их бытовом значении». Это поразительное сходство в интересующих нас сюжетах не может быть объяснено чисто генетически, так как мотивы, лежащие в основе наших сюжетов, имеют различные «этнографические» корни. Остается предположить, что сходство, о котором идет речь, объясняется эстетическими причинами.

Волшебная сказка генетически, по своим мотивам, уходит в доисторическую древность, и в этом смысле она архаичнее всех других эпических жанров. Однако «первобытная сказка» на самом деле сама синкретична и предшествует эстетическому обособлению волшебной сказки, бытовой, героического эпоса как особых художественных жанров. Волшебная сказка, как особый художественный жанр, как форма искусства, возникает только в период разложения родового строя и перехода к антагонистическому, классовому обществу. Волшебная сказка создается и развивается в демократической, первородной среде, отражает идеалы именно этой среды и именно с позиций этой среды дает оценку действительности.

Мне кажется естественной связь народных идеалов в этот период с неизжитыми еще первобытно-коммунистическими представлениями об общественных нормативах. Мораль первобытно-общинного строя исходит из исконного равенства всех людей и равного права на жизненные блага, пронизана своеобразным демократическим гуманизмом.

Сказка с известным реализмом отражает процесс деградации первобытного коммунизма, и при этом она с антипатией рисует носителей нового индивидуалистического, эгоистического, собственнического сознания.

Волшебная сказка индейцев с любовью рисует сиротку, потому что этот сиротка – жертва нарушения первобытно-коммунистического равенства, первобытно-коммунистического принципа распределения. Сиротка должен был быть предметом особой заботы рода, но вместо этого его третируют как низшего. Сиротка, исторически обездоленный в классовом обществе, становится героем сказки именно потому, что он обездолен. Родовые боги (волшебные силы сказки) компенсируют его [лишения] как жертвы несправедливости сказочными средствами.

Американский сиротка наиболее примитивный и вместе с тем очень типичный сказочный герой.

В европейской сказке младший сын становится излюбленным героем также по той причине, что он исторически обездолен в классовом обществе. Младший сын был хранителем общинной, коммунальной, родовой собственности и с точки зрения первобытно-родовых представлений был овеян ореолом «семейного шамана». Замена минората майоратом связана как раз с упадком

общественной, коллективной, родовой собственности, с появлением частной собственности на землю. И это право частной собственности сразу оказалось в руках старших братьев. Младший оказался в самой действительности в низком положении, и сказка его компенсирует.

Излюбленный «женский вариант» сказочной героини – падчерица.

Падчерица появляется в связи с нарушением эндогамии, с нарушением нормальных с точки зрения родового строя семейных отношений. Падчерица обездолена в семье, в семье играет роль низшей, но самое обособление семьи от рода, порождающее падчерицу (немыслимую при классификационной системе родства), связано с распадом первобытно-родовых отношений. Падчерица, таким образом, и жертва, и продукт этого распада. Поэтому родовые боги и тотемистические силы рода, как мы видели, охраняют падчерицу, компенсируют ей за гонения мачехи и сестер. Важно подчеркнуть, что падчерица всегда рисуется не только как нелюбимая и обиженная, но как социально униженная. Ее плохо одевают и плохо кормят, поручают ей черную работу (топить печь). Она играет роль служанки. Для волшебной сказки характерны разнообразные формы идеализации демократического «низкого героя».

В сказках типа 314, 530, 532 герой, наученный чудесным конем-помощником, поступает при царском дворе на «низкую» должность садовника (реже конюха, поваренка). Свои золотые волосы (признак магической мощи, красоты) герой прикрывает безобразной маской, грязной тряпичей, бычьим пузырем, шкурой животного и т. д. Герой совершает различные подвиги, каждый раз скрываясь. Лишь в конце сказки открывается его сила, красота, магические способности. Герой получает руку царской дочери и полцарства.

Иногда три брата служат при дворе. Младший – на самой низкой должности. Сказка эта широко распространена и популярна. К ней возводят ряд средневековых рыцарских романов и даже знаменитую немецкую «Гудруну»¹⁴². Близкие варианты находим у индейцев, часто с «сироткой».

«Женскую параллель» к этой сказке находим в «Свином чехле» (Allerleirauh, тип 510). Падчерица или девушка, бежавшая от брака

¹⁴² Анализ этого сюжета см. в справочнике: Handwörterbuch des deutschen Märchens. Vol. 2 / Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von Johannes Bolte und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Lutz Mackensen. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1930–1940. 698 s. (“Goldener”); в книге: Cosquin E. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers, et précédés d’un essai sur l’origine et la propagation des contes populaires européens. Vol. 1. Paris:

с отцом (братом), поступает к царю на службу в качестве повари-хи или птичницы. Она скрывает свою красоту под звериной шкурой или уродливой одеждой (иногда она заколдована мачехой). Она танцует с царевичем в прекрасной одежде, данной чудесным помощником, и скрывается неузнанная. По башмачку ее находят, и сказка кончается браком. В японских сказках героиня, бежавшая от мачехи или от брака со змеем, получает у лесной женщины кожу старухи (ubakawa), поступает служанкой (топить печи) к знатному человеку, в конце концов обнаружена и взята в жены его сыном.

В этих сюжетах отражаются различные черты брачных обычаев и обрядов. Печать, которой невеста отмечает жениха, есть знак брака и принятия в род. Такой же смысл имеет и отрезание локонов, ранение убегающего героя (здесь связь кровью) и т. д. К брачному ритуалу относятся также заложенные в пирог Золушкой предметы, башмачок, надеваемый женихом на невесту, и т. п.

«Убегание невесты» в сказке о свином чехле, так же как и «убегание жениха» до трех раз в сказке о золотоволосом юноше, имеет многочисленные обрядовые параллели (хотя бы в украинской свадьбе). Испытания жениха и невесты также отражают реальные брачные испытания, засвидетельствованные у различных народов. «Переодевание» жениха и невесты есть средство избежать опасность, грозящую от духов в момент брака. У мусульман с[еверо]-з[ападной] Индии жених и невеста несколько дней до брака носят грязные одежды. С той же целью в некоторых странах (Египет и др.) любимых детей хуже всего одевают. Немцы кладут детям на голову грязь и одевают в плохое платье, чтобы избежать дурного глаза. Китайцы бреют голову любимым детям, дурно с ними обращаются [...].

С другой стороны, низкое положение жениха (садовник) в сказке о золотоволосом юноше частично отражает роль зятя в доме тестя при матрилинейном поселении, а также вытекающую отсюда форму брака «отработкой». «Низкое» положение невесты в сказке о свином чехле является отражением соответствующего быта и брачного обычая при патриархате¹⁴³. Указанные черты

F. Vieweg, [1886]. S. 138–154; комментарий к сказке “Le prince et son cheval” [и в исследовании] *Panzer F. Hilde-Gudrun: eine sagen- und literaturgeschichtliche Untersuchung*. Halle: Max Niemeyer, 1901. S. 250.

¹⁴³ Подмененная невеста также имеет основу в брачном обряде. Так, у бени-амеров жениха часто обманывают, когда он является за невестой, и дают ему подставную невесту вместо настоящей. У [мокшан] перед гостями пляшет старуха, одетая невестой. В Польше невесту изображает старуха или бородатый мужчина. В Англии невесту заменяет сначала маленькая девочка, затем хозяйка дома и бабушка [...].

связи с бытом и обрядом должны точно ограничить этнографическую основу сказки и указать границу эстетической идеализации, с точки зрения которой происходит переосмысление «этнографических мотивов».

В этих сказках низкое [положение] героя скрывает его высокие достоинства, красоту, магическую силу, обнаруживаемые обычно случайно, даже против его воли. В сказках дальневосточных народов любимый герой – бедный дровосек или кузнец, презренный богатыми соседями. К нему является божественная дева, приносящая ему счастье; или рисуется пара бедных стариков, случайно находящихся в бамбуке божественную «дочку», делающую их счастливыми или богатыми. В западноисландских сказках обычно указывается на бедную хижину, скромно приютившуюся недалеко от королевского двора. В этой хижине у бедняков рождается сын – будущий герой сказки, спаситель царских дочерей и т. п.

Очень часто в сказке просто идет речь о бедняке, бедном крестьянине. Иногда бедный брат противопоставляется богатому (сказка о чудесной мельнице, о столе и т. п.). В более поздних сказках находим подмастерье или солдата, одерживающего верх над генералом, богачом и т. д.

Героиня сказки (младшая дочь, падчерица) часто названа золушкой. Западные сказки знают о мужском варианте золушки (норвежский Аскеладден, исландский Кольбитр, «углеед», славянский попелов). Золушка всегда в грязи, в саже, плохо одета, вызывает презрение и насмешки у окружающих. Но когда золушка смывает грязь, он (или она) оказывается первостатейным красавцем (красавицей).

Золушкино уродство – результат семейной тирании, дурного обращения старших братьев и сестер, следствие «черной» работы, выполняемой героиней. В самом слове «золушка» содержится намек на связь со священным очагом, но здесь полностью произошло социальное переосмысление, и «золушка» воспринимается как символ «обездоленного». Как мы говорили, «уродство» золушки внешнее и вынужденное, прямой результат «низкого положения». Но «мужской золушка» или соответствующий ему «дурачок» в России, или «лысый паршивец» в тюркских сказках – часто по собственной охоте возится с грязью, и «преображение» в красавца требует не только чистой воды, но и магической помощи (так же как у американского сиротки). В этом случае мы имеем дело с более сложным явлением. В индейских сказках герой иногда настойчиво не моется и [не] причесывается, приводя в гнев родных; европейская сказка также рисует нам «неумойку», заключившего особый договор с чертом на этот предмет. Иногда герой сказки (у более примитивных народов) рисуется больным,

паралитиком, одной головой, чесоточным и т. д. (сказки мадагасков, чукотские сказки и т. д.).

Этнографический субстрат подобных представлений более или менее ясен. Паралитичность, уродство героя либо указывает на его чудесное происхождение, либо на его магическую мощь. Очень часто в сибирских легендах и сказках выдающиеся шаманы изображаются уродами, чесоточными, бородавчатыми и т. д. Безусловно, ритуальную основу имеет отталкивающий «неумойка», так же как и ряженный в уродливую маску или звериную шкуру «незнайка». Однако в волшебной сказке корни этих представлений затемнены, забыты, и «герой, не подающий надежд» рассматривается как социально обездоленный. Народная идеализация обездоленного является той почвой, на которой вырастает характерная для сказки эстетическая «диалектика» высокого и низкого. «Низкое» с новой классовой точки зрения обнаруживает себя как «высокое» в ходе сюжета. Это не значит, что в каждом отдельном случае прекрасное выступает в обличье «низкого». Мы можем говорить о социальных корнях, о социально обездоленном и т. д., но явление эстетики «низкого» в целом вытекает именно из демократической идеализации обездоленного.

Именно эта эстетика «низкого» объясняет пристрастие сказки ко всякого рода «невзрачным» предметам, людям, животным. Герой должен выбрать обязательно старую больную клячу или конька-горбунка и оставить в стороне прекрасных коней; герой должен выбрать медную, а не серебряную или золотую шкатулку. Эстетика «выбора» не сводится к идеализации обездоленного, но выходит к ней в конечном счете.

Эта специфическая эстетика [«не подающего надежд» (*unpromising*)] переносится на сюжеты о чудесном (чудесной) или животном супруге. Младшая дочь под отталкивающей внешностью неумойки, чесоточного сиротки или страшного змея угадывает прекрасного героя. Старшие сестры отталкивают чудовище, о чем им впоследствии приходится пожалеть. Младший сын получает в невесты лягушку, но та оказывается в конце концов прекрасной девушкой, да еще могучей волшебницей. Иногда чудный принц (или принцесса) заколдован ведьмой или мачехой, придавшей ему уродливый вид и превратившей его в животное. Героиня [(герой)] дает согласие быть его женой (или мужем), и тогда происходит расколдование.

Когда-то культ священных животных как тотемистических божеств породил образ жениха-зверя, породил образ героя-зверя или героя звериного происхождения. Волшебная сказка рисует «презренное» животное и вместе с тем заставляет «презренное» животное обнаружить чудесные качества или превратиться в красавца-принца.

Волшебная сказка переосмысляет героя звериного происхождения как героя «низкого» происхождения, сближая его с социально обездоленными. В этом смысле примечательна русская сказка об Иване Кобыльникове (Иване – коровьем сыне, Иване Сученко и т. п., тип 300В). Сюжет этот очень близок к европейской сказке о братьях-близнецах (тип 303). Для русских версий характерно введение именно этой идеализации героя звериного происхождения как «низкого» социального. Иван-царевич, сын царицы, претендует на роль старшего брата, старшего богатыря на основании своего знатного происхождения. Но испытания, которые устраивают братья, доказывают, что самым сильным является Иван – коровий сын, затем Иван – служанкин (девкин) и на последнем месте оказывается тщеславный Иван-царевич.

Из этого круга представлений как высшее выражение сказочной эстетики «низкого» героя вырастает образ дурачка, особенно разработанный в русской сказке. Неслучайно лучшая русская сказка об Иванушке-дурачке – сказка о Сивке-бурке (530) – представляет собой вариацию сюжета о золотоволосом юноше, служащем в низкой должности и скрывающемся после совершения подвигов (тип 314 и 532). Неслучайно, что параллелью «дурачку» в иностранных сказках является «золушка» (Askeladden, [Kolbitr и др.]), или «лысый паршивец», или «грязный мальчик» (сиротка). Эстетический смысл всех этих образов один и тот же.

«Дурачок» обездолен не только внешне, но и во внутреннем смысле с точки зрения банального здравого рассудка, знающего свою выгоду.

Дурачок – крайнее (и внутреннее) выражение низкого героя – оказывается мудрецом с какой-то иной, высшей, точки зрения. Фольклорный дурак поэтому – отдаленный прообраз «чудаков» в литературе Нового времени. Пассивность, присущая Иванушке-дурачку, является негативным выражением его связи с волшебными силами родовой религии. Доведенная до крайней степени пассивность «дурачка» выражает известную тенденцию, присущую герою волшебной сказки, являющуюся эстетической особенностью жанра волшебной сказки.

Герой волшебной сказки силен не сам по себе, а теми волшебными силами, которые за ним стоят или которые он умеет привлечь на свою сторону добрым обхождением. Очень редко волшебная сказка подчеркивает физическую силу или хитрость, сообразительность героя, как это характерно для героического эпоса или бытовой сказки.

Волшебная сказка эстетизирует то мифологическое мышление, которое видит все активные силы вне индивида, связывает их с коллективом в целом и тотемистическими покровителями

коллектива, мышление, характерное для первобытно-коммунистического общества.

Дальнейшее развитие волшебной сказки, по мере того как «мифологическое мышление» теряет свою актуальность, приводит к проникновению в волшебную сказку элементов реализма, приближающих волшебную сказку к бытовой. «Сюжеты под вопросом об их бытовом значении», создающиеся как раз в процессе распада родового строя, становятся носителями сказочной эстетики, полнее всего выражают эстетику волшебной сказки.

Видимо, сначала эти сюжеты были отдельными изолированными сказками наряду со всякими другими. Эти изолированные сказки, очень примитивные по своей композиции, сводились к отдельным мотивам. Это стадия первобытного фольклора.

Затем на более высокой ступени (в период интенсивного разложения родового строя и зарождения классового общества) отдельные мотивы (бывшие раньше самостоятельными сказками) стали соединяться между собой в более сложные комплексы, называемые сюжетами. Соединение мотивов в сюжеты – процесс сложный. Это не создание механической цепи мотивов (такие цепи были в первобытные времена). Это сложный качественный синтез, созидание по эстетическим законам. Мотив разлагается этнографически, обобщает какое-нибудь древнее религиозное представление, поверие, обычаи, обряд и т. п.

Сюжет – категория эстетическая. Это недооценивал Веселовский, сводивший различие мотива и сюжета к миграции.

Различные мотивы, вступая в новое качественное соединение в рамках сюжета, выступают неравноценными.

Особое значение приобретают мотивы «под вопросом об их бытовом значении», поскольку они выражают самую специфику сказочной эстетики, и эти мотивы (сначала сиротка и прогнанная жена, а затем вытеснившие их младший сын, падчерица, пасынок и близкие им мотивы о подменной жене, отпущенном чудесном пленнике и т. п.), проникая в различные сюжеты, становятся в этих сюжетах доминирующими, сообщают им те черты, которые можно определить как сказочную идеализацию.

В наиболее древних сказках герой вступает в непосредственное столкновение с высшими силами, фантастически претворенными силами природы, – с хозяевами полей и лесов, с тотемистическими животными, с божественными предками рода и т. д. Характер отношений человека со всем этим миром определяется степенью соблюдения им необходимых обрядов, пользования магическими приемами и т. д.

На классической стадии в развитии сказки все большую роль начинают играть взаимоотношения людей между собой, отноше-

ния людей в семье и обществе. Древняя сказочная фантастика приобретает литературное значение, когда она должна выразить чисто человеческие социальные отношения людей. Чисто социальный характер имеют относительно «молодые» мотивы младшего, дурачка, падчерицы, замарашки и т. д. Эти мотивы имеют социальный характер, и по своему происхождению они опираются [не] на древние представления об отношении людей к богам и духам, а на отношения людей между собой. Эти мотивы являются носителями тех эстетических особенностей, которые в наших глазах присущи волшебной сказке. Мы находим здесь идеализацию обездоленного демократического героя, пассивного, сила которого – в связи с родовыми богами; первобытные и чудесные силы здесь прямо служат одним людям против других, и тем самым эти чудесные силы проявляют свои общественные склонности; фантастическое здесь теряет свой, в сущности, обыденный характер, какой оно носило в первобытной сказке. Фантастическое теперь связывается специально с героем, которого оно защищает от более прозаических и рассчитывающих на свои личные силы братьев и сестер.

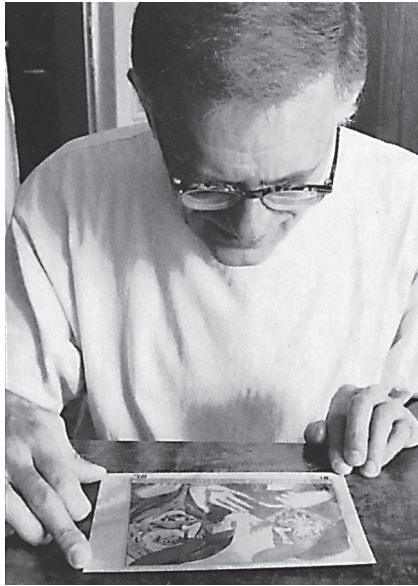
Разбираемые нами сказочные мотивы идеализации обездоленного необычайно очеловечивают сказку, придают ей человеческую социальную определенность. Эти мотивы заставляют сказочную фантастику быть типическим обобщением общественных отношений, а не природных сил.

В силу этих причин на классической стадии развития сказки указанные мотивы приобретают доминирующее значение. Они овладевают старинным сюжетом, выступают по отношению к нему как мотивы обрамляющие, дающие общую окраску. Происходит наращивание этих особых доминантных мотивов на другие мотивы и сюжеты, которые им как бы подчиняются. Такой процесс наращивания одних сюжетных элементов на другие вытекает из исключительно конкретного сюжетного характера сказочной эстетики.

Сказочный герой получает выражение прежде всего в традиционном сюжете. Дополнительная характеристика играет второстепенную роль. Вместо индивидуальных изменений сюжета, характерных для других жанров, сказка просто почти механически притягивает новые мотивы из одного и того же старого и вечно молодого запаса и выражает себя в различных комбинациях этих мотивов. И в этом процессе создания эстетических сумм, как мы видели, определяющая роль принадлежит мотивам «под вопросом об их бытовом значении».

*Подготовка к печати и редактирование примечаний
Н.Ю. Костенко*

In memoriam



Вардан Айрапетян
(1948–2019)

14 декабря минувшего года в Ереване на семьдесят втором году жизни скончался замечательный филолог, лингвист, фольклорист Вардан Айрапетян.

Об обстоятельствах его биографии мне известно мало. Он родился 18 августа 1948 г., в 1972 г. окончил филологический факультет Ереванского университета (отделение русского языка и литературы, тема дипломной работы – «Материалы для толково-комбинаторного словаря русского языка»), зарабатывал литературным редактированием, с 1994 по 2000 г. жил в Дании, которую по семейным обстоятельствам был вынужден покинуть (как он полагал, временно), но в которую так и не вернулся. Ненадолго (в 2000–2001 гг.) задержался в Москве – в Институте высших гуманитарных исследований (ИВГИ РГГУ), после чего вернулся в Ереван. Уже навсегда.

Все перечисленное (как и другие события, оставшиеся для меня скрытыми), в сущности, имеет мало значения для рассказа о Вардане Айрапетяне. Это был идеальный тип *независимого*

исследователя, независимого во всех – прямых и переносных – значениях данного выражения, независимого от житейских условий, от общественного мнения, от научного окружения. Как писал С.Г. Бочаров, он «не имеет рядом с собой союзников, с кем он мог бы образовать что-то вроде общего „направления“. Он сам себе направление, и при весьма широком составе имен, которые привлекает себе в подмогу, цитирует и на них опирается, по существу работа его одинока»¹.

Вардан Айрапетян был полностью и без остатка выражен в своем интеллектуальном труде: грандиозном проекте, который может быть определен как *герменевтика русского слова*, едва ли не в первую очередь – слова фольклорного: поговорочного, анекдотического, сказочного («Пословичный портрет дурака», «Толкование на анекдот про девярых людей», «К числам в сказках» и др.). По мнению В.Н. Топорова, «благодаря Вардану Айрапетяну в конкретной герменевтике русского слова произошел тектонический сдвиг, мы узнали много нового о русском слове, которое самоуверенно считали вдоль и поперек изученным и до конца исчерпанным»².

Проект Вардана Айрапетяна представлял собой все увеличивающуюся в объеме Книгу, которую он писал всю жизнь, бесконечно исправляя, дополняя и дописывая ее («Герменевтические подступы к русскому слову», 1992 – «Русские толкования», 2000 – «Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски», 2001, 2011); в 2002 г. за этот труд автор получил премию Андрея Белого (в номинации «Гуманитарные исследования»). Попутные статьи были лишь предварительными этюдами, «подступами» все к той же Книге; «воистину автор знал... одной лишь думы власть, и другая тема ему была не нужна. Тема одна и *своя* настолько, что автор может ее изнутри расширять и наращивать, кажется, без конца, вовлекая в нее материал словесности почти безбрежный»³.

Мы свели знакомство в 2000-м, когда он пришел в ИВГИ, часто виделись и беседовали, потом переписывались – в постепенно затухающем режиме. По моим воспоминаниям, Вардан был человеком трагического мироощущения, экзистенциально одиноким.

¹ Бочаров С.Г. О Вардане Айрапетяне // Человек как слово: Сборник в честь Вардана Айрапетяна. М.: Языки славянской культуры, 2008. С. 9.

² Топоров В.Н. [Письмо Борису Останину от 5 марта 2003 г. в связи с вручением Вардану Айрапетяну премии Андрея Белого за 2002 год] // Б.В. Останин. Тридцать семь и два (37.2): Первое полугодие: Схемы, мифы, догадки, истории на каждый день 2018 года с 7 января. СПб.: Пальмира, 2018. – Под 5 марта.

³ Бочаров С.Г. О Вардане Айрапетяне... С. 9.

Он шел, стараясь никого не задевать плечами и не оставлять следов. Его гордое мнение о себе – в отличие от самоуверенной посредственности – уравновешивалось редкостной талантливостью и интеллектуальной цельностью. Его тексты были словно бы продолжением его физического существа, и он не терпел редакторского вмешательства в них – тут проявлялась его раздражительность и нетерпимость, обычно скрываемые. На семинарах ИВГИ сидел, уйдя поглубже в кресло и неотрывно глядя на докладчика, но сам не выступал почти никогда. Решив вернуться на родину – как-то внезапно и неожиданно, – роздал свою библиотеку, причем обязательно конкретным людям, а не в общее пользование.

Его кончина была уходом уставшего и почти ослепшего человека, который, возможно, уже завершил дело своей жизни. Свою Книгу он оставил нам – каждому конкретно...

С.Ю. Неклюдов

Книги Вардана Айрапетяна

Герменевтические подступы к русскому слову. М.: Лабиринт, 1992. 302 с. Русские толкования. М.: Языки русской культуры, 2000. 208 с.

Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. М.: Языки славянской культуры, 2001. XII+484 с. [2-е издание с доп. и поправками. (Bibliotheca Ignatiana). Ч. 1–2. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 672 с.]

Толкование на анекдот про *девярых людей* (АТ 1287). М.: Языки славянской культуры, 2010. 80 с.

* * *

Человек как слово: Сборник в честь Вардана Айрапетяна. М.: Языки славянской культуры, 2008. 264 с. (Из содержания: [А. Григорян.] От составителя. С. 7; С.Г. Бочаров. О Вардане Айрапетяне. С. 9–11; В.Н. Топоров. «Герменевтические подступы к русскому слову» Вардана Айрапетяна. Вместо предисловия. С. 15–33; В.В. Бибихин. Вардан Айрапетян. Герменевтические подступы к русскому слову. С. 34–40; В.В. Бибихин. Герменевтика. С. 41–64.)

R. Shubin. Tłumacz contra twórcy. Kreatywność w hermeneutyce Wardana Hayrapetiana // Kreatywność w nauce, sztuce i kulturze. Pod red. Hali-ny Chałacińskiej i Beaty Waligórskiej-Olejniczak. Poznań: UAM, 2014. S. 153–167.

P. Шубин. Герменевтические подступы к русской литературе // Kultury Wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog. T. 6. Poznań, 2016. S. 245–257.



Майкл Джекобсон / Михаил Якобсон
(1939–2019)

28 декабря 2019 г. в калифорнийском городе Маутин-Вью (США) на восемьдесят первом году жизни после тяжелой болезни скончался американский и российский ученый, историк и фольклорист, профессор Майкл Джекобсон (Michael Jacobson, Михаил Львович Якобсон).

В начале осени 1998 г. я получил от Майкла и Лидии Джекобсон только что изданную книгу «Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1917–1939)». Я знал о ее близком выходе, а о самом проекте Михаил Львович рассказывал в начале 90-х, когда приезжал в Москву с целью пополнения своей коллекции песен. Для этого, кстати, он встречался с Эдуардом Успенским и Элеонорой Филиной – ведущими популярной радиопрограммы «В нашу гавань заходили корабли» (с 1991 г.). Первой презентацией проекта в России была статья, опубликованная в достопамятном номере журнала «Живая старина» (1995, № 1)¹, в котором, кроме того, рассматривались современные петербургские легенды, анекдоты, ритуально-игровые практики и тексты,

¹ *Джекобсон М., Шерер Д.* Песни советских заключенных как исторический источник // Живая старина. 1995. № 1. С. 9–10.

связанные с памятниками городской культуры, городские песни (в том числе – в студенческих экспедиционных записях), тетради малолетних преступников и пр. Этот номер «Живой старины» стал едва ли не самой первой презентацией нового направления отечественной фольклористики, изучающего «постфольклор»; сам этот термин впервые появился именно на его страницах.

Решив полистать перед сном присланную книгу, я до рассвета не мог оторваться от этого занятия. В ней был предложен совсем иной – по сравнению с ранее используемыми – уровень исследования и систематизации современной городской песни, включая ее многочисленные редакции. Этот уровень был новым по комплексному способу установления хронологии песенной традиции, не говоря уж о широчайшем, почти исчерпывающем охвате ее выявленных вариантов. Основанием для такого установления был скрупулезный, почти сплошной анализ исторических деталей, имен, названий, словоупотреблений и датировок записей. Стало ясно, что после появления этой книги прежние способы работы с подобным материалом становятся невозможными, что открывается совершенно новая страница изучения данной предметной области – как выясняется, еще почти неизведанной.

Михаил Львович Якобсон родился 3 марта 1939 г.² В 1958 г. он был арестован и долгое время провел в заключении на Северном Урале, работал лесорубом и трактористом³. До эмиграции (1971) два года учился в Московском историко-архивном институте, а также закончил три курса Московского института радиотехники, электроники и автоматики, занимался переводами технических и медицинских текстов с немецкого и английского языков. Историческую специальность получил в бакалавриате и магистратуре Тель-Авивского университета (1971–1974); участвовал в войне Судного дня (1973), был ранен, работал мойщиком посуды, охранником, преподавателем. Докторскую диссертацию, посвященную первому периоду истории ГУЛАГа, подготовил в Университете Миннесоты (1976–1980; защита состоялась в 1988 г.).

Преподавательская и исследовательская деятельность ученого, начавшаяся еще в Тель-Авиве, продолжилась в США – сперва

² Благодарю за предоставленные биографические сведения Лидию Васильевну Косареву (Лидию Джекобсон) – друга, соавтора, помощника Михаила Львовича в его научных трудах.

³ Об этом периоде своей жизни, об опыте, включающем наблюдения за сообществом заключенных советских лагерей, их нравами, обычаями, языковыми практиками и механизмами коммуникации с охранниками, Михаил Якобсон рассказал в книге: «Карзубый. Лагерная повесть» (Париж; Нью-Йорк: Третья волна, 1983).

в Институте военных переводчиков (г. Монтерей, 1981–1982 гг.), затем в Гуверовском институте (Стэнфордский университет; 1982–1988), далее в университете Западной Вирджинии (1989–1991) и, наконец, на историческом факультете университета г. Толедо (Огайо, 1991–2013 гг.), где Майкл Джекобсон работал вплоть до ухода на пенсию в звании заслуженного профессора (Professor Emeritus). Среди преподавателей и студентов он пользовался большим уважением, возглавлял различные университетские комитеты, был представителем факультета в Сенате университета и Совете по науке и искусству, неоднократно удостоивался наград как лучший преподаватель. Он состоял членом научных ассоциаций США (American Association for Advancement of Slavic Studies) и Канады (Canadian Association of Slavic Studies), входил в редколлегию журнала *Gulag Studies* (Айдуайлд, Калифорния), был участником и организатором многих международных конференций.

Как специалист по истории, Майкл Джекобсон занимался главным образом проблемами возникновения советской тюремно-лагерной системы и изучением песенного фольклора заключенных, причем наибольшим успехом пользовалась его монография «Происхождение ГУЛАГа»⁴, а специалистами по архивному делу особо отмечены две работы: разбор коллекций Б.И. Николаевско-го⁵ и Русского Посольства в Америке⁶.

Необходимо подчеркнуть: Михаил Львович был именно историком, и «песни ГУЛАГа», ставшие еще в 1974 г. темой его магистерской диссертации (причем ряд текстов он получил в Израиле от самих бывших узников), представляли для него интерес

⁴ *Jakobson M.* Origins of the GULAG: The Prison Camp System, 1917–1934. Lexington: The University Press of Kentucky, 1993 (допечатана в 2016 г.).

⁵ Guide to the Boris I. Nicolaevsky Collection in the Hoover Institution archives. Compiled by Anna M. Bourguina (Part I) and Michael Jakobson (Part I–II). Hoover Institution Stanford University, 1989.

⁶ *Jakobson M.* Records of the Russian Embassy in the USA, 26:11. Hoover Institution Archives. Stanford University, California, 1987 (копия собранной коллекции в 1990-е гг. передана в Россию). Как-то при изучении бумаг Троцкого Майкл перелистывал одну книгу, разглаживая каждую страницу. На одной из них от тепла ладони проявилось неизвестное ранее тайное письмо Троцкого (*Reed D., Jakobson M.* Trotsky Papers at the Hoover Institution: One Chapter of an Archival Mystery Story // *American Historical Review*, No. 92 [April 1987]. P. 363–375). Об этом открытии было также рассказано в телевизионной передаче CNN (США) и в газете «Правда» (СССР).

прежде всего как «исторический источник» (эта формулировка неоднократно повторяется в названиях его работ), а не как специфический жанр устной традиции XX в., чем они являются для фольклориста. Соответственно, цели его занятий в известном смысле противоположны фольклористическим, и едва ли он, начиная свой исторический проект, мог предположить, какое впечатление произведет и какое значение будет иметь этот итоговый труд совсем в другой области гуманитарного знания.

Воистину, нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...

С.Ю. Неклюдов

Труды по песенному фольклору (совм. с Л. Джекобсон)

Книги

- Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1917–1939). М.: Совр. гуманитар. ун-т, 1998. 421 с.
- Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1940–1901). М.: Совр. гуманитар. ун-т, 2001. 561 с.
- Преступление и наказание в русском песенном фольклоре (до 1917). М.: Совр. гуманитар. ун-т, 2006. 503 с.
- Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник. 2-е изд., испр. / Подгот. текста Н.Н. Рычковой. М.: РГГУ, 2014. 424 с.

Статьи

- Изменения в описании преступлений в фольклорных песнях в XIX веке // Вестник Томского гос. ун-та. Сер. «Материалы научных конф., симпозиумов, школ, проводимых в ТГУ». Томск: ТГУ, 2006. № 22 (декабрь). С. 17–21.
- Есть ли в русском песенном фольклоре образы благородных разбойников? // Славянская филология: исследовательский и методические аспекты: Материалы 2-й Международной научной конференции (1–3 июля 2009 г.). Томск: Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2009. Вып. 2. С. 73–86.
- Образы женщин в песнях советских заключенных (1917–1939) // Взаимодействия в поле культуры: преемственность, диалог, интертекст, гипертекст: Сб. научных статей / Под ред. И.В. Ащеулова, Ф.С. Рагинова. Кемерово: Кемеровский гос. ун-т, 2011. С. 181–182 (в числе авторов – также Д. Шерер).

Из трудов по истории

- Джекобсон М., Смирнов М.В.* Система мест заключения в РСФСР и СССР 1917–1930 // Система исправительно-трудовых лагерей 1923–1960 в СССР: Справочник / Сост. М.В. Смирнов. М.: Звенья, 1993. С. 10–24 (польск. пер.: Przewodnik Encyklopedyczny, Warszawa: Karta, 1998. P. 11–24; немецк. пер.: Das System der Besserungslager in der Sowjetunion 1923–1960. Ein Handbuch. Berlin: Reinhold Schletzer Verlag, 2003. S. 11–23).
- Scherer J.L., Jakobson M.* The Collectivization of Agriculture and the Soviet Prison Camp System // Europe-Asia Studies. 1993. Vol. 45, no. 3. P. 533–546.
- Jakobson M.* Die Funktionen und die Struktur des sowjetischen Gefängnis- und Lagersystem von 1928 bis 1934 // Lager, Zwangsarbeit, Vertreibung und Deportation; Dimensionen der Massenverbrechen in der Sowjetunion und in Deutschland 1933 bis 1945 / Hrsg. D. Dahlmann, G. Hirschfeld. Essen: Klartext Verlag, 1999. S. 207–222.

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 30.03.2020.
Формат 60×90¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 12,5. Усл. печ. л. 13,8.
Тираж 500 экз. Заказ № 985

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru