



НАРОДНАЯ СКАЗКА: ОБРАЗНАЯ, СЮЖЕТНАЯ И ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА

Т.В. ЗУЕВА
(Москва)

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ В СКАЗКЕ (ПОЛИСЕМАНТИЗМ ОБРАЗОВ)

Разделить сказки на архаичные (близкие к мифам) и более поздние (относящиеся уже только к сказкам) впервые предложил А.Н. Веселовский. Он писал: «Бытовые сказки дикарей не знают ни типических тем, ни строгого плана наших сказок, нашего сказочного матерьяла; это ряд расплывчато-реальных или фантастических приключений, без органической связи и того костяка, который дает форму целому и ясно проглядывает из-под подробностей, отличающих один вариант от другого» [Веселовский 1940, 497]. Мифологическая сказка — древняя синкретичная форма повествовательного фольклора. Ее отличительные признаки — следы магической функции (связь с обрядовым фольклором, ритмические повторы, песенные вставки и проч.), а также невыраженность «жанрового рефлекса» (т.е. неустойчивость образов и сюжетных схем, отсутствие стилевого канона)¹.

В русском, украинском и белорусском фольклоре обнаруживаются архаичные повествовательные формы, так и не ставшие окончательно сказочными. В данной статье будет рассмотрена характерная для них множественная семантика образов, что, как нам представляется, позже оформилось в поэтический прием перевоплощения сказочных персонажей.

Исследователи давно обратили внимание на те произведения общеславян-

ского эпического репертуара, которые, по оригинальному замечанию И.И. Земцовского, поражают своим «хамелеонством» [Земцовский 1963, 157]. Так, в Полтавской губернии П.П. Чубинский записал контаминированную сказку на сюжеты «Чудесная королева» (СУС 511) + «Мать-рысь» (СУС 409) [Чубинский 1878, № 138]. Ее первая часть исполнена традиционно: перевоплощение вола в яблоню вполне соответствует классическому сказочному канону. Однако мифологическое сознание, в отличие от поздней сказки, не разъединяло полиморфизма чудесного образа: он нес в себе все свои признаки одновременно.

Такой и предстает главная героиня во второй части сказки: она одновременно и женщина, и птица, и животное. Ведьма превращает ее в непонятное существо — ударяя по ней розгойкой, приговаривает: «Лети, рисю, гускою! Лети, рисю, гускою!». Женщина улетает гусынею. Но когда ее разыскивают, чтобы она накормила своего голодного грудного младенца, то идут в непроходимый лес и выкликают оттуда именно рысь. А она, услышав призыв, отвечает: «Пожары горят, крилишки смалять...». В последнем эпизоде мать спускается к плачущему ребенку с огромной сосны — так и непонятно, в каком образе: рыси или гусыни. Здесь ее расколдовывает муж, накинув на нее сзади свой пояс.

Впервые на отмеченную особенность образа обратил внимание А.М. Смирнов-Кутаческий [Смирнов-Кутаческий 1944]. Его наблюдения продолжила Н.М. Ведерникова, писавшая: «Казалось бы, незначительная деталь: в кого обращена царица, но именно эта деталь повлекла за собой большую путаницу, объяснить которую только плохой передачей сказки исполнителем было бы ошибкой» [Ведерникова 1980, 258]. О.Э. Горшкова рассмотрела варианты этой сказки в карельской традиции. Она также подтвер-





дила «устойчивую путаницу» в песенном обращении к подменной героине [Горшкова 1992].

По разным вариантам сказки женщина превращалась не только в птицу (гусыня, утка, кукушка, лебедь) или в животное (рысь, коза, лиса, олениха), но и в рыбу (щука) [Рудченко 1869, № 18]. Следовательно, мифологический ряд можно продолжить: женщина — птица — животное — рыба. Но и этим не исчерпывается полиморфизм образа. При дальнейшем изучении материала обнаруживается превращение героини в дерево, в звезду [Рыбакова 1980], в русалку [Бараг 1978, 69] и т.д.

Сходное явление множественной семантики женского персонажа в украинской балладе «Дочь-кукушка» проанализировала М.В. Гримич. Здесь «главная героиня одновременно и женщина, и птица» [Гримич 1990, 17]. То же самое можно сказать об этой балладе и у белорусов. В одном из ее вариантов младший брат узнает в убитой «зязюле» свою замужнюю сестрицу: узнает «па ручках, па ножках» [БНТ 1977, № 45].

Ряд исследователей рассматривали многозначный образ женщины в общеславянском контексте [Смирнов-Кутаческий 1944; Земцовский 1963; Линтур 1972]. Не вызывает сомнения его исконная славянская принадлежность. В комментарии к сказке «Мать-рысь» (СУС 409) Л.Г. Бараг отметил, что Томпсон обнаружил только русские, сербохорватские, словенские, эстонские и литовские варианты этой сказки [Бараг 1974, 69].

А.Ф. Лосев, приводя аналогичные примеры из античной мифологии, писал о господстве в ней принципа «все есть всё» или «все во всём». «Зевс, — писал ученый, — оказывается и небом, и землею, и воздухом, и морем, и подземным миром, и быком, и волком, и бараном, и орлом, и человеком, а иной раз просто жуком или каким-нибудь геометрическим телом. Аполлон тоже и свет, и тьма, и жизнь, и смерть, и небо, и земля, и баран, и волк, и мышь и еще сотни всяких предметов и явлений». Лосев связывал этот принцип с первобытной нерасчлененностью индивидуума, общества и природы. Он подчеркивал: «Отдельный индивидуум мыслит себя носителем каких угодно сил, т.е. мыслит себя и всё прочее магически» [Лосев 1957, 13].

Французский психолог Л. Леви-Брюль увидел в этом свойстве пралогического (чувственного) мировосприятия древних проявление закона партиципации (сопричастия). «Член племени, то-тема, клана, — писал он, — чувствует свое мистическое единство со своей социальной группой, свое мистическое единство с животным или растительным видом, который является его тотемом, свое мистическое единство с душой сна, свое мистическое единство с лесной душой и т.д.» [Леви-Брюль 1930, 57].

Славянский образ женщины, способной быть «всем сразу», запечатлел «стихийно-множественную семантику мифа» (А.Ф. Лосев). Это персонаж мифологической сказки.

Многие произведения с центральным женским персонажем входят в первобытное ядро славянских волшебных сказок. Для жанрового обозначения произведений на сюжеты «Чудесная дудочка» (СУС 780), «Братец и сестрица» (СУС 450), «Подменная жена» (СУС 403) и им подобные закарпатский фольклорист П.В. Линтур предложил термин «сказка-баллада». Он был убежден в первоначальном существовании общеславянских архаичных сюжетных типов и не сомневался в «генетической связи между обрядовой поэзией, сказочным творчеством и балладными песнями» [Линтур 1972, 176].

Н.М. Ведерникова дополнила названную группу сказками «Чудесная королева» (СУС 511), «Мать-рысь» (СУС 409), «Сестра просела» (СУС 313Е). Исследовательница обратила внимание на значительное число контаминаций в отмеченных сказках и на размытость их сюжетов, что особенно выражено в «украинско-белорусской» традиции. Ведерникова писала: «Сюжеты “Братец и сестрица”, “Превращенная жена” и “Мать-рысь” становятся по существу вариантами» [Ведерникова 1980, 261]. Однако, справедливо подвергая сомнению эволюционную цепочку Линтура (обрядовая песня — сказка — мифическая песня — баллада), исследовательница предложила вместо генетического функциональное объяснение отмеченного явления. Неясность образа подменной жены она связала со «смешением вариантов», в контаминациях же увидела «признак угасания традиции, результат утраты сюжетами самостоятельности» [Там же, 262].



Анализ, проведенный Р.П. Матвеевой на материале русских волшебных сказок Сибири, не подтвердил последнего. Матвеева отметила: «Если исходить из общепризнанного положения, что контаминации характеризуют процесс разложения сказки, и чем ближе к нашему времени, тем этот процесс интенсивнее, то мы должны иметь в записях последних лет преимущественно сюжетные сочетания, а в ранних записях — свободные сюжеты. Но анализ материала по годам его фиксации не выявляет преимущества ни той, ни другой категории сказок» [Матвеева 1985, 50—51].

Возможность объяснить особенности названных произведений и их персонажей мы видим на пути изучения мифологической сказки. Неслучайно П.В. Линтур предложил термин «сказка-баллада», которым отметил неопределенность, или незавершенность, жанра.

Исследование мифологической сказки требует привлечения общенародного контекста.

* * *

Следы пралогического мышления древних славян сохранила наиболее консервативная область фольклора — обряды и их поэзия. В Смоленской области на Петров день пели:

*А я роду,
А я роду хорошего,
А я роду.*

*А я батьки,
А я батьки богатого,
А я батьки.*

*А мой батька,
А мой батька — ясен месяц,
А мой батька.*

*И моя матка,
Моя матка — красное солнце,
Моя матка.*

*И мои братья,
Мои братья — соловьи в лесе,
Мои братья.*

*И мои сестры,
Мои сестры — в жите перепелки,
Мои сестры...*

[Земцовский 1970, № 682; также: БНТ 1985, № 597].

18 Эта тема известна также в белорусских балладах, например «Чужаземчык»

[БНТ 1977, №№ 306—308]. Мистическое чувство единения с окружающим порождает представление о происхождении человека от всего сущего. Умирая, он вновь сливался с миром.

В украинской купальской песне девушка Гандзя понесла еду братьям в поле, по пути ее полонили два «невіроньки» (нечистые). Гандзя бросилась «в синее море», но прежде произнесла запрет: не брать в море воды, не собирать в огороде травы, не ломать в лугах калины, не рвать под лесом терн, не заламывать в лесу березы, не сбивать понизу росы:

*Бо в морі вода — Гандзина врода,
В городі зілля — Гандзине тіло,
В лузі калина — Гандзине личко,
Під лісом терен — Гандзине очко,
В лісі береза — Гандзина коса,
При долі роса — Гандзина краса*

[УНТ 1963, 390; также: Добровольский 1903, 224].

Этот сюжет хорошо известен в белорусских балладных песнях [БНТ 1977, №№ 295—300]. Часто уже после смерти девушки аналогичный запрет произносит ее мать [УНТ 1963, 389; Воробей 1991, 189—190]. А в свадебной поэзии сливается с миром погибающий мифологический двойник невесты — «дівья краса» [Шейн 1898, № 1197; Добровольский 1903, 201—202].

Превращения девушки-утопленницы известны и как сказочный мотив, основанный на приеме многократного повтора (СУС 533 *Подмененная царевна*). Так, в Черниговской губернии была записана контаминированная сказка «Царевич и цыганка» (СУС 408 + 533). Несмотря на книжное происхождение ее первой части («Любовь к трем апельсинам»), перевоплощения царевны во второй части аналогичны содержанию мифологической песни. Цыганка утопила царевну, сама оделась в ее платье. «Царевич приїхав з поїздом да й узав цыганку. От и жыють. Царевич каже: “Нехай бы пошли нам рыбы поймалы!”. Принесли рыбы: дак срибна луснынка — а золота луснынка, срибна перынка — золота перынка. Цыганка вже й догадалась, що и то панночка. От и говорить: “Не імжмо: помремо, як сю рыбу будем імсты!”. От и выкинулы тую рыбу. Як вырос сад: так такий сад, такий сад! Срибный лыток — золотый лыток, срибне яблучко — золоте яблучко. Дак цыганка говорить, що



*“не имжмо сих яблук: помремо!”. Да й вы-
рубалы той сад. А в царевыча в двори дид
жив, да й зробив з тыеи яблуні гребиноч-
ку. А в диди не було дитей. Дак дид як
пійде з бабою на панищину, — прійдуть до
дому, так у их повимитано, хліба паля-
ныць напечено, попрыбірано, прыпечок по-
мазаний, да не знають, хто пораєцьця.
Дак дид и засив раз. Аж дывыцьця: з тыеи
гребиночки да й стала панночка: така хо-
роша, така хороша! Да й пораєцьця: пры-
бирає, вымитає» [Кулиш 1847, 73].*

Мифологическая песня «растворила» утопленницу в природе и этим, согласо-
но представлениям древних, замкнула
круг ее бессмертия². Волшебная сказка
выстроила превращения девушки в по-
следовательную цепочку, которая также
замкнулась после того, как персонаж
принял свой первоначальный облик: ца-
ревна → рыба с золотыми и серебряны-
ми чешуйками и плавниками → яблоня
с золотыми и серебряными листьями и
плодами → гребешок из яблони → сно-
ва царевна. Настоящая невеста цареви-
ча также бессмертна — следовательно,
она не может быть подменена.

Следы партиципации сохранились в
поэзии славянских переходных обрядов.
Свадебная «красота» (ветка сосны, «гіль-
це»), нарядно украшенная и поставлен-
ная на столе перед невестой, являлась
как бы из иного мира и олицетворяла
собой, можно сказать, всю растительную
природу:

*Ой де ж ти, сосно, ізросла?
Тихим дунаєм приплила,
<В Марусі> на столі зацвіла.
Гільце-деревице із ялини,
Та й з червоної калини,
Та й з зелененьких вишеньок,
Тай з червоненьких ягідок,
Та й з зеленого тернику,
Та й з хрещатого барвінку
[УНТ 1982/1, № 89].*

В свадебных песнях девушка до заму-
жества является, по замечанию В.Н. До-
бровольского, «вольною амазонкой»:
«...Рыщет по лугам и лесам уткой и уни-

цей» [Добровольский 1894, № 362]. В се-
верорусских причитаниях невеста испол-
зует свой дар оборотничества, чтобы
скрыться от жениха — «чуж-чуженина»:

*Да я пойду, да молодехонька,
Да во леса да те дремущие,
Да во болота зыбущие,
Да обернусь я, молодехонька,
Уж я уткой-то серою <...>
Да я пойду, да молодехонька,
Да во моря те глубокие,
Да во рекі те широкие,
Да обернусь, молодехонька,
Уж я рыбою свежою...
[Русская свадьба 1985, № 134].*

Этот обрядовый текст можно срав-
нить с оборотничеством сказочной ца-
ревны (СУС 653 *Семь Симеонов*): «Она
смотрела-смотрела, в окоско глѣнула — а
кругом вода. Она и ну на палбу. И вопит:
“Увезли меня от подружок, от родной
маменьки!”. И это она о-пóл грянулась и
полѣтила серой уткой. Тут один лук хва-
тил, да и стрѣлил ей. Она бы в воду пала,
да и сгилла, да четвертой на лету схва-
тил. Она и стала опеть Еленой Прекрас-
ной. И заплакала. А они говорят: “Ты не
плачь. Мы не естѣ разбойники. Везем тебя
в жоны руському чарю”» [Карнаухова
1934, № 66].

То же самое происходит и со вторым
«я» невесты — ее «волей» («красотой»).
Приведем наблюдения Н.П. Колпако-
вой: «“Воля” и “красота” могут прини-
мать в свадебной лирике различные ан-
тропоморфные и зооморфные обличья.
Это образ-оборотень: “волю” и “красо-
ту” можно нарисовать, сняв с них порт-
рет, как с человека; можно подстрелить
на море или в лесу, как птицу, но мож-
но и положить в избе на полку, укра-
сить жемчугом, обвить золотом и сереб-
ром. Особенно разнообразны перево-
площения воли-оборотня в бане: она ки-
дается на стены и потолок белой лебе-
дью, превращается в белый пар, в коры-
те оказывается уткой, оборачивается
то венком, то мылом, то огнем, пока,
наконец, не превращается в птицу и не
вылетает из окна или двери бани на ули-
цу» [Колпакова 1973, 259—260].

Волшебная сказка также часто ис-
пользует перевоплощение во имя спасе-
ния героя [Рудченко 1869, № 54; Афа-
насьев 1986, № 249 и мн.др.]. Отдель-
ные сказочные тексты указывают на
связь этой традиции с обрядовым фольк-



лором. Например: «*Прайшли трошку — яна абярнулася місячкам і давай уцякаць. Сучкін сын Залатыя пугавицы абярнуўся зорачкай і дагнаў яе. Тады яна абярнулася лябедкай і стала ўцякаць, а ен абярнуўся сокалам і дагнаў яе. Тады яна абярнулася рыссю і пабегла ўцякаць, а ен абярнуўся шэрым воўкам і ўзноў яе не пусціў*» [БНТ 1973, № 4].

Месяц и звездочка, сокол и лебедушка, соловей и кукушка, волк и козочка (рысь) и т.п. — парные образы свадебной поэзии, символизирующие жениха и невесту. Они говорят о неизбежной утрате невестой ее «вольной волюшки».

* * *

С партиципацией связаны некоторые «темные места» обрядовых песен. Сила традиции сохраняла те образы, которые со временем были уже лишены какого бы то ни было смысла, в том числе поэтического. Так, у восточных славян в изготовлении свадебного венка (или деревца) принимало участие загадочное существо:

*Да й ляцеў гарнастай чэраз сад,
Раніў перейка на ўвесь сад — У!*

*А вы, дзевачкі, збірайце перачкі,
Віце дзевачыцы велечка — У! <...>*
[БНТ 1981, № 554].

Имеются аналогичные украинские тексты [УНТ 1982/1, №№ 91, 92]. Они вызвали недоумение у Б.Д. Гринченко при толковании второго значения слова «горноста́й»: «2. Род птицы? ...Вернее, однако, что здесь просто забыто значение слова “горноста́й”, и в песне оно поставлено вместо какого-либо иного, но схожего слова, названия птицы» [Гринченко 1907, 313]. Действительно, в песнях встречается птица:

*Летів соловейко
Через сад,
Та погубив піречко
На весь сад...*
[УНТ 1982/1, № 93].

Однако в современном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» в статье «Горноста́й» выделена рубрика «Горноста́й-птица», где отмечено: «Горноста́й наделяется птичьими свойствами, что определяется глубоким мифологическим родством хтонических животных и птиц» [СД 1995, 523].

Между тем другие тексты содержат информацию о связи горноста́я с водой. Он летит через замерзший пруд, хочет напиться:

*Й ударився крильцями й у воду,
Посипалось біле пір'я й по льоду.
Ви, сватове, біле пір'я зберіте,
Василькові гілечко вберіте*
[УНТ 1982/2, № 113].

А в варианте из сборника П.В. Киреевского:

*Белая рыба играла,
По бережку перья слала...*
[Киреевский 1911, № 355 (4)].

Этот загадочный образ, по-видимому, связан с солнцем, так как его перья сияют: «*Золоті пір'ячка попускав...*» [Воропай 1991, 304]. Связан он и с растительностью: «*Ляцела дзераўцё цераз наша сальцо...*» [БНТ 1985, № 679]; «*Ляцеў вінаград цераз сад, / Рассыпаў перейка на ўвесь сад...*» [БНТ 1981, № 553]. Но вместе с тем подчеркивается, что это зверь: «*А летів горноста́й через став, / Пускае шерстячко³ на увесь став...*» [Ходаковский 1974, 180].

В свадебных песнях «горноста́ем» называют жениха: «*Гарнастай, гарнастаюшка, / Гарнастай-свет, Николаюшка-свет...*» [Добровольский 1894, № 645; также: № 335].

«Горноста́й» («горноста́ль») встречается и в былинах [Марков 1901, № 51; Рыбников 1989, №№ 21, 39, 46; Рыбников 1990, №№ 115, 127, 136, 146, 153, 180, 203 и др.]. Здесь заметна связь «горноста́я» с образом молодца, находящегося в любовной или свадебной ситуации. Например:

*Накануне было праздника Христова Дня,
Честного Христова Благовещенья,
Выпадала пороша снега белого.
Не ясен сокол по пороше вылетывал,
Не белый горноста́ль по пороше*
проскакивал:

*Ездил-гулял купав-молодец,
Премладой Чурила Пленкович,
Загулял он во улицу Ильинскую,
Ко тому Бермятину высоко терему:
Бермяты в терему не случилось,
Одна прилучилась Катерина Микулична...*
[Рыбников 1990, № 203].

³ Вариант: «щитечко».



Итак, реконструируется мифологический персонаж «зверь = птица = рыба = растение = человек», к тому же обладающий солнечной природой. Отсутствие у этого образа специального имени, как и прикрепление к нему довольно позднего, исконно неславянского слова «горностай» [Преображенский 1910, 148], свидетельствует о его чрезвычайной архаичности. Известный лингвист-историк О.Н. Трубачев пришел к выводу о «древней безымянности божеств, духов». «Ритуал восхваления, — подчеркнул ученый, — отнюдь не самая древняя стадия общения славян и индоевропейцев с божеством». Восхвалению (величанию) предшествовал период «безмолвного почитания» [Трубачев 1991, 183—185]. Согласно поэтическим текстам, из чудесных перьев обозначенного мифологического существа готовился сакральный атрибут обряда.

У восточных славян свадебные венки иногда действительно изготавливались из птичьих перьев [Молотова, Соснина 1984, ил. №№ 32, 33 и др.; Раманюк 1981, ил. № 1 и др.; Кривавич, Стельмашук 1988, ил. № 196 и др.]. На Украине (Волинь, Полесье, Галицкое Подолье, Киевщина) существовала традиция окрашивать эти перья в зеленый цвет — так их, возможно, уподобляли растениям [Воропай 1991, 304—305]. Вместе с тем в белорусской песне венку из руты противопоставлен как более ценный «вяночак пярковы» [БНТ 1981, № 712]. В архивных материалах И.И. Срезневского сохранились рисунок и описание женского головного убора сербов. Он весь состоял из перьев и поэтому назывался «перјаница». Его носили «от венчания до конца первого года брака». Перья имели магическую защитную функцию [Керимова 1994, 124].

В песнях свадебный венок изображался «золотым», т.е. солнцеподобным [Киреевский 1911, № 173 (4)]. Иногда акцентировалось его сияние: «*Ой, чи вогонь, чи полумен палає, / Чи на Марусі золотий вінець сяє?*» [Воропай 1991, 303]. Охвачен сиянием и венок из руты:

*Ой, не вогонь то горить,
Не полум'я палає,
То на нашій Наталці
Рутяний вінок сяє*
[УНТ 1965, 148].

В троицкой песне «золотым» венком увенчана героиня обряда — березка:

*Александровска береза, береза,
Среди кружочка стояла, стояла,
Она листьями шумела, шумела,
Золотым венком веяла, веяла,
Она кольцами брякала, брякала,
Шелковым платком махала, махала,
В каравод девок гаркала, гаркала...*
[Болонев, Мельников 1981, № 426].

Головной убор русской невесты («ко-руна») представлял собой «плотный обод с позументом, над которым выступал ажурный венок, украшенный жемчугом, перламутром, бисером, со вставками фольги, стекла, а иногда и нашитыми брошками» [Молотова, Соснина 1984, 27]. В середине XVII века дочери киевских богачей также носили на голове что-то вроде короны: обруч, покрытый дорогим бархатом, шитый золотом, украшенный жемчугом и самоцветами [Воропай 1991, 306]. Такие венки-диадемы переливались блеском золота, серебра, драгоценных камней, как бы материализуя идею сияния венка светом солнца, месяца, звезд, зари. Солнечная природа «золотого» обрядового венка из перьев проявляется в следующей весенней песне:

*Ой, рано, рано солнце играло —
Христос воскрес на весь свет!
Ой, раньше того павя летала,
Павя летала, перья роняла.
Красная девушка тамо гуляла,
Красная девушка — Прасковьюшка,
Тамо гуляла, перья сбирала,
Перья сбирала, в рукавок брала,
В рукавок брала, венок вила.
А и где узались буйны ветры,
Буйны ветры, добры дожди.
Сохватили да й злат венок,
Да й злат венок — золотые перья,
Понесли на сине море — на лукоморье...*
[Шейн 1898, № 1194].

Женский головной убор «стрічку» (Закарпатская область) вышивали гладью разноцветными перышками, которые переливались разными оттенками [Захарчук-Чугай 1988, 179, ил. 115]. А в Словакии обрученный парень носил украшение в виде шляпного пера [Комаровский 1976, 305].

Светоносное перо встречается у восточных славян в сказке «Конек-Горбун» (СУС 531): «*Как приходит темная ночь, все конюхи зажигают сальные свечи, в конюшенки идут новы. Вányюшка огня не берет, свету не имеет; взойдет в ко-*



нюшенку, вынет из карману жар-птицы перо — вся конюшенка в огне горит. Коней напоит, накормит, выгладит и почистит» [Садовников 1884, № 60]. Известен мотив превращения чудесного перышка в царевича (СУС 432 *Финист ясный сокол*).

Отметим также, что в сказке жених-оборотень мог быть «белым горностаем», убегающим из дворца: «...*Перад царом стаў добрым моладцам, па двару бег чорным собалем, пад вароты лез белым гарнастаем, па полю бег шэрым зайцам*» [БНТ 1978, № 93]. Интересно сравнить эту сказку с близким текстом свадебной песни, в которой говорится о перевоплощениях невесты. Однако ее магическое движение разворачивается в противоположном направлении — к терему:

*Зарею утреннюю Улитушка в город шла,
Ко двору пришла тучею,
На широк двор взошла дождичком,
На ново крыльцо взошла солнушком,
В новы сени взошла кунницей,
В высок терем взошла девицей,
Села за стол соколом;
Махнула веером на весь терем...*
[Киреевский 1911, № 904 (11)].

По мере угасания магического смысла обрядовых текстов их «темные места» начинали подвергаться комическому переосмыслению. Так рождались известные небылицы-перевертыши. Например:

*Сказали, братцы, — по поднебезью
медведь летит,
Уж он ножками, лапками помахиват,
Он коротеньким хвостиком поправливат...*
[Марков 1901, № 88].

Аналогичный текст иногда сопровождался припевом «Ай, люли-люли», что выдает его происхождение из обрядового фольклора [Астахова 1951, № 215]. Падение культа некогда священного образа приводило к его пародированию и в купальских обрядах. Пели: «*А летіло поме-ло / Через наше село...*» [УНТ 1963, 434; аналогично: УНТ 1965, 76]. Девушки бегали по улице, размахивая метлой, насаженной на длинную палку, и дразнили хлопцев насмешливыми песнями. Хлопцы нападали на них, отнимали палку с метлой, ломали на куски и разбрасывали по улице [Воропай 1991, 187]. Обряд вырожден в молодежную забаву, которая сопровождалась любовным заигрыванием.

* * *

Итак, русский, украинский и белорусский обрядовый и внеобрядовый фольклор сохранил архаичные следы множественной семантики образов. Некогда мифологический фольклор праславян естественно запечатлел в этих образах мистическое чувство единения человека со всем сущим, т.е. универсальный «закон сопричастия» (партиципацию).

С рассмотренным явлением полисемантизма образов, безусловно, связано происхождение более позднего поэтического приема перевоплощения героев волшебных сказок. «Художественный факт, — писал А.Ф. Лосев, — есть качественно *ставшая* художественная форма, или — форма, вобравшая в себя свой факт, т.е. художественная форма есть факт исторический» [Лосев 1927, 43].

Источники

- Астахова 1951 — Былины Севера: В 2 т. Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1951.
- Афанасьев 1986 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3 т. / Изд. подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. Отв. ред. Э.В. Померанцева, К.В. Чистов. Т. 2. М., 1986. (Лит. памятники).
- БНТ 1977 — Балады: Ё 2 кн. / Уклад., сістэматыз., уступ. арт. і камент. Л.М. Солавей. Рэд. тома К.П. Кабашнікаў, В.І. Ялатаў. Кн. 1. Мінск, 1977.
- БНТ 1981 — Вяселле: Песні. Ё 6 кн. / Складальнік Л.А. Малаш. Муз. дадат. З.Я. Мажэйка. Рэд. тома М.Я. Грынблат, А.С. Фядосік. Кн. 2. Мінск, 1981.
- БНТ 1985 — Купальскія і пятроўскія песні / Уклад. тэкстаў А.С. Ліса, С.Т. Асташэвіч. Уступ. артыкул А.С. Ліса. Камент. С.Т. Асташэвіч. Артыкул, сістэматыз. і расшыфр. напеваў Г.В. Таўлай. Рэд. тома А.С. Фядосік. Мінск, 1985.
- БНТ 1973 — Чарадзейныя казкі / Складальнікі К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч. Рэд. тома В.К. Бандарчык. Ч. 1. Мінск, 1973.
- БНТ 1978 — Чарадзейныя казкі / Складальнікі К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч. Рэд. тома В.К. Бандарчык. Ч. 2. Мінск, 1978.
- Болонев, Мельников 1981 — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.
- Воропай 1991 — *Воропай Олекса*. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис: В 2 т. Київ, 1991. Т. 2.
- Добровольский 1894 — Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н. Добровольский. Ч. 2. СПб., 1894.
- Добровольский 1903 — Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н. Добровольский. Ч. 4. М., 1903.



Земцовский 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Вступ. статья, подгот. текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970.

Карнаухова 1934 — Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. статья и коммент. И.В. Карнауховой. Предисл. Ю.М. Соколова. М.; Л., 1934.

Киреевский 1911 — Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. Вып. 1: Песни обрядовые / Изданы О-вом любителей рос. словесности при Моск. ун-те. Под ред. В.Ф. Миллера и М.Н. Сперанского. М., 1911.

Колпакова 1973 — Лирика русской свадьбы / Изд. подготовила Н.П. Колпакова. Л., 1973. (Лит. памятники).

Кулиш 1847 — Украинские народные предания / Собр. П. Кулиш. Кн. 1. М., 1847.

Марков 1901 — Беломорские былины, записанные А. Марковым / Предисл. В.Ф. Миллера. М., 1901.

Рудченко 1869 — Народные южнорусские сказки / Издал И. Рудченко. Киев, 1869. Вып. 1.

Русская свадьба 1985 — *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтьюге (Тарногский р-н Вологод. обл.) / Ред.-сост. муз. части А.М. Мехнецов. М., 1985.

Рыбников 1989 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б.Н. Путилова. Т. 1. Петрозаводск, 1989.

Рыбников 1990 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б.Н. Путилова. Т. 2. Петрозаводск, 1990.

Садовников 1884 — Сказки и предания Самарского края / Собр. и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884.

УНТ 1963 — Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд., передмова і приміт. О.І. Дея. Нот. матер. упоряд. А.І. Гуменик. Відповід. ред. М.Т. Рильський. Київ, 1963.

УНТ 1965 — Пісні Явдохи Зуїхи. Зап. Гнат Танцюра / Упоряд., передмова та приміт. В.А. Юзвенко, М.Т. Яценка. Ред. та упоряд. нот. матеріалів З.І. Василенко. Відповід. ред. О.І. Дей. Київ, 1965.

УНТ 1982/1 — Весільні пісні: У 2 кн. Кн. 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна / Упоряд., приміт. М.М. Шубравської. Нот. матеріал упоряд. А.І. Іваницький. Відповід. ред. І.П. Березовський, О.А. Правдюк. Київ, 1982.

УНТ 1982/2 — Весільні пісні: У 2 кн. Кн. 2: Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття / Упоряд., приміт. М.М. Шубравської. Нот. матеріал упоряд. Н.А. Бучель. Відповід. ред. І.П. Березовський, О.А. Правдюк. Київ, 1982.

Ходаковский 1974 — Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / Упоряд., текстолог. інтерпрет. і комент. О.І. Дея. Передм. Л.А. Малаш і О.І. Дея. Київ, 1974.

Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной РГО. Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 1. СПб., 1872.

Чубинский 1878 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной РГО. Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 2: Малорусские сказки. СПб., 1878.

Шейн 1898 — Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. / Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898.

Литература

Бараг 1971 — *Бараг Л.Г.* Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок (систематический указатель) // Славянский и балканский фольклор / Редкол.: И.М. Шептунов (отв. ред.) и др. М., 1971. С. 182—235.

Бараг 1978 — *Бараг Л.Р.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік / Рэд. І.У. Саламевіч. Мінск, 1978.

Ведерникова 1980 — *Ведерникова Н.М.* Общие и отличительные черты в сюжетосложении и стиле восточнославянских сказок (АА 403, 409, 450, 511) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика / Отв. ред. В.М. Гацак. М., 1980. С. 248—262.

Веселовский 1940 — *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика / Ред., вступ. статья и примеч. В.М. Жирмунского. Л., 1940.

Горшкова 1992 — *Горшкова О.Э.* Синяя важенка (Сказка на сюжет АА 409 «Матерись») // Язык русского фольклора: Сб. науч. ст. / Редкол.: З.К. Тарланов (отв. ред.) и др. Петрозаводск, 1992. С. 142—148.

Гримич 1990 — *Гримич М.В.* Соотношение мифологического и исторического в украинской народной балладе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Минск, 1990.

Гринченко 1907 — Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина»: В 4 т. / Ред. Б.Д. Гринченко. Киев, 1907. Т. 1.

Захарчук-Чугай 1988 — *Захарчук-Чугай Р.В.* Українська народна вишивка: Західні області УРСР. Київ, 1988.

Земцовский 1963 — *Земцовский И.И.* Баллада о дочке-пташке. (К вопросу о взаимосвязях в славянской народной песенности) // Русский фольклор. Т. 8: Народная поэзия славян. М.; Л., 1963. С. 144—159.

Зуева 1994 — *Зуева Т.В.* Предпосылки изучения восточнославянской мифологической сказки // Архетипы в фольклоре и литературе: Сб. науч. статей. Кемерово, 1994. С. 17—23.

Зуева 2000 — *Зуева Т.В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети» («Перевопло-



щения светоносных близнецов» // Русская речь. 2000. № 2. С. 97—105; № 3. С. 91—102.

Керимова 1994 — Керимова М.М. Опыт реконструкции традиционного народного костюма югославянских народов первой половины XIX в. (по архивным материалам И.И. Срезневского) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 119—131.

Комаровский 1976 — Комаровский Ян. Традиционная свадьба у славян. Братислава, 1976. (На словац. яз.).

Кривич, Стельмашук 1988 — Український народний одяг XVII — початок XIX ст. в акварелях Ю. Глоговського / Авт. та упоряд. Д.П. Кривич, Г.Г. Стельмашук. Ред. Ю.Г. Грошко. Київ, 1988.

Леви-Брюль 1930 — Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Пер. с фр. М., 1930.

Линтур 1972 — Линтур П.В. Балладная песня и народная сказка // Слав. фольклор / Отв. ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М., 1972. С. 164—180.

Лосев 1927 — Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927.

Лосев 1957 — Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Матвеева 1985 — Матвеева Р.П. Сюжетный состав русских волшебных-фантастических сказок Сибири // Локальные особенности русского фольклора Сибири / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1985. С. 5—55.

Молотова, Соснина 1984 — Русский народный костюм. Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР: Альбом / Авт.-сост. Л.Н. Молотова, Н.Н. Соснина. Л., 1984.

Потебня 1883 — Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.

Преображенский 1910 — Этимологический словарь русского языка: В 2 т. / Сост. А. Преображенский. Т. 1. М., 1910.

Раманюк 1981 — Беларуская народная асценне: Альбом / Склад. М. Раманюк. Мінск, 1981.

Рыбакова 1980 — Рыбакова Л.В. К проблеме мифологических традиций в русской народной лирике // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. / Отв. ред. Т.М. Акимова и Л.Г. Бараг. Уфа, 1980. С. 16—27.

СД 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995.

Смирнов 1988 — Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы: Опыт указателя сюжетных версий / Отв. ред. Е.П. Наумов. М., 1988.

Смирнов-Кутаческий 1944 — Смирнов-Кутаческий А.М. Народные сказки о мачехе и падчерице: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1944.

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

Трубачев 1991 — Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

ЗМЕЙ В РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ: К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ И ГЕНЕЗИСЕ ПЕРСОНАЖА

Образ змея в фольклоре является необычайно притягательным для исследователей, о чем свидетельствует большое число работ, посвященных этому персонажу. Прежде всего, змей анализируется как персонаж низшей демонологии (летающий и огненный змей, домашняя змея и т.д.). Работ, в которых персонаж рассматривается в данном аспекте в последнее время вышло немало: два исследования Н.Е. Козловой [Козлова 2000; 2006], словари демонологических персонажей Т.А. Новичковой и М.Н. Власовой [Новичкова 1995; Власова 1995], а также монография А.В. Гуры, большая часть второй главы которой посвящена мифологической символике змея [Гура 1997, 273—380]. Подробные библиографические материалы по данной тематике представлены в статьях Е.Е. Левкиевской и А.В. Гуры, опубликованных во втором томе этнолингвистического словаря «Славянские древности» [Левкиевская 1999, 330—332; Левкиевская 1999а, 332—333; Левкиевская 1999б, 339—341; Гура 1999, 333—338]. Кроме того, существуют работы, в которых змей рассматривается как протагонист основного мифа. Этот тип исследований восходит к трудам А.Н. Афанасьева и А.А. Потебни, которые в рамках мифологической школы интерпретировали образ змея в фольклорных текстах как рудимент небесного мифа [Афанасьев 1994; Потебня 2000]. Ряд работ В.В. Иванова и В.Н. Топорова также посвящен змею — протагонисту основного мифа [Иванов, Топоров 1974]. Русская и зарубежная библиография по данному направлению исследований приведена в статье В.В. Иванова, опубликованной в первом томе «Мифов народов мира» [Иванов 1980, 468—471].

Однако исследований, посвященных образу собственно сказочного змея, необычайно мало. Прежде всего, это глава в книге В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп 1998, 299—