

# Превращения сюжетов\*

*Р. Г. Назиров*

## Превращения сюжетов. Очерки по истории культуры. План-проспект<sup>а</sup>

Книга с частичным использованием моих статей по фольклору и этнографии, опубликованных и неопубликованных, а также литературоведческих штудий, но также с использованием широко известных разработок, только со своими обобщениями.

Давать богатый исторический фон.

Не забывать о юморе.

### Превращения сюжетов

Очерки по истории культуры.

*план-проспект*

1. Принцип *историко-хронологический*: отправные точки в истории народов являются исходными. Итак, 4 раздела:

1. Доисторические сюжеты.
2. Сюжеты, возникшие в античную эпоху.
3. Средневековые сюжеты.
4. Сюжеты новых времён.

Постараться, чтобы каждый сюжет имел выход в современность.

2. Принцип единства культуры: сюжеты фольклорно-мифологические и сюжеты литературные образуются одинаковыми способами. Это селекция фактов, переход содержания в форму, идеализация, слияние мотивов, скрещение сюжетов, историко-культурная трансформация, парафраза, нанизывание (секвенция) и т.д. В фольклоре, в эпосе, в легенде, романе — одни и те же способы порождения сюжетов.

\*Р. Г. Назиров планировал собрать свои отдельно выходившие статьи по истории сюжетов в книгу и несколько раз набрасывал её план. Редактор книги «О мифологии и литературе, или Преодоление смерти» Р. Х. Якубова ошибочно считала, что выбранным автором названием для этой обобщающей монографии должно быть «Преодоление смерти», однако архивные материалы свидетельствуют, что настоящим титулом должно быть «Превращения сюжетов». Сергей С. Шаулов реконструировал текст книги, который мы помещаем ниже. Подробнее о реконструкции замысла Назирова см. в Шаулов С. С. О возможности и необходимости реконструкции замысла Р. Г. Назирова «Превращения сюжетов» // Культурные коды русской литературы: материалы Всероссийской (с международным участием) очно-заочной научно-практической конференции, посвященной 60-летию филологического факультета Башкирского государственного университета (г. Уфа, 15 декабря 2017 г.). Уфа, 2017. С. 308–313.

<sup>а</sup>Публикуется по архивной рукописи. АРГН. Оп. 2, д. № 37.

3. Принцип творческой специфичности. Почему интересные книги Романа Белоусова не относятся к литературоведению? Потому что они не изучают *литературность* сюжета, то есть его отличие от исходного факта, обусловленное художественной спецификой. Нам важны не столько прототипы и факты, давшие начало сюжетам, сколько направленность и характер их творческой переработки, *введение их в культурную систему*, подчинение материала системным закономерностям.

При переработке моих статей превратить детективное рассказывание а la Frazer *в прямое изложение*, от причин к следствиям. Но делать это *постепенно*, менять в ходе книги.

#### Сюжеты доисторического происхождения

Введение в I часть: верхний палеолит. Охотники. Инициации.

1. Запрет оглядываться (из охотничьих табу). — до «Вия».
1. Возрождение из костей!<sup>b</sup>
2. Запертое горе (обман бога). — Из шаманизма. — до Лесажа!
3. Героический вор (Прометей, кельтский вор копья и чаши, трикстеры).
4. Сказочные талисманы невидимости. — Из культа предков. До Уэллса.
5. Причудливая генеалогия Золушки: а) туфелька Родопис, мотив розыска невесты по башмачку (из обычая розыска невесты на свадьбе, перед пиром); б) мотив гонимой падчерицы (сначала *мать* преследовала свою *родную дочь*, из ревности — Incest); в) мотив помощного животного, духа, феи карабоссы, духа матери; г) ошибка переводчика (хрустальный башмачок) и роль случайности в сюжетосложении. «Сорочинская ярмарка» — «Алые паруса».

6. Череп на шесте. Начать с доместикации кобылиц.

Кончить «Гиперболоидом».<sup>c</sup>

Введение во II часть. Неолитическая революция. Аграрные культы, аграрная магия, идея смерти-воскрешения. *Птица Феникс, Осирис, Дионис, Христос*. Христианство как религия землепашцев, пастухов, рыбаков. Демократизм раннего христианства.

1. Ещё одна ошибка Геродота (брак с морем).
2. Хрустальный гроб. (Погребальные обряды). До Пушкина.
3. Культ кошки у египтян и съедение злодея мышами. Понель, епископ Гатон etc.
4. Мышиный бог («златокудрый Аполлон»). — Его переход в крысолова из Гаммельна. Начало же — в спасении крепости от ассирийцев. Чудо, производимое мышами. Идея овладения стихийным злом.
5. Дитя в корзине и приметы избранников.
6. Соблазнитель в роли судьи. (Сначала Виргиния с её потомством, затем Светоний, Гюго, П. Борель, Хоторн, Л. Толстой).

III часть. Введение. Средние века, варварское право.

<sup>b</sup>Эта строка вписана в основной текст позже.

<sup>c</sup>Вписано позже.

Всё переписать!<sup>d</sup>

1. ~~Окровенная рубанка.~~

~~Перечитать Мериме!~~<sup>e</sup>

Стоит ли?

Юдифь и Кримхильда.<sup>f</sup>

2. Добывание волшебного меча.

3. Генезис «Нибелунгов». Зерно сюжета — магический сон наказанной валькирии. Это выпало из эпоса совсем. Зато осталось в сказках типа «Спящая красавица». Русская сказка «Усоньша-богатырша». Только спящую амазонку можно любить.

Будил-то он её не поцелуем.

Превращение валькирии в жену героя — это продолжение её наказания, нисхождение богини к людям.

Ядро эпопеи — убийство Зигфрида.<sup>g</sup>

4. Миф о спящем вожде-избавителе (Nero redivivus, Артур, Карл Великий, Барбаросса, Наполеон, реактивация его мифа в «сто дней», наполеоновская легенда, Цедлиц, Жуковский, Лермонтов, Наполеон III и осмеяние мифа, пророчество Кафки и Гитлер).<sup>h</sup>

5. Нарисованная лодка (магия изображения, дополнить китайскими мифами).

6. Тайная жизнь статуи.

Может быть, ввести сюда «Череп-чаша»? Или «Вырезка земли»?<sup>i</sup>

IV. Сюжеты новых времён.

1. Карлик-мститель. Немецкий фольклор, «Нибелунги», одна из сказок братьев Гримм.

Карлики в Средние века были шутами. Месть шута за своё унижение. Бахтин о функции шута. Мстительный шут.

Трибуле у Рабле и Трибуле у Гюго («Le Roi s'amuse»).

Исторический случай: *Bal des ardents*.

Рассказ Э. По «Лягушонок» — скрещение сюжета о мстительной карлике-шуте с приключением французского короля Карла Безумного.

2. Сюжет как компромисс. Лукиан — Агриппа: Метла в ученике чародея!

Греки мечтали о механическом слуге. Гефест. Миф о Талосе.

Библия: «Не сотвори себе кумира».

Почему Фома разбил андроида? Потому что пришёл в ужас от кощунства.

Средневековая легенда о Големе берёт идею андроида, но не механического (искусное произведение рук человеческих, тонкая механика), а магического: вылепленного из глины по примеру Божия творения и оживлённого магическим словом, начертанным на лбу. Компромиссное решение.

---

<sup>d</sup>Вписано позже.

<sup>e</sup>Вписано позже.

<sup>f</sup>Вписано позже.

<sup>g</sup>Вписано позже.

<sup>h</sup>Весь абзац представляет собой позднейшую вставку.

<sup>i</sup>Эта строка — позднейшая помета на левом поле.

Арним: «Изабелла Египетская». Мисс Шелли: «Франкенштейн».

Чапек: «Бунт роботов». Мейринк: «Голем».

Випер: «God and Golem»

*Страх перед взбесившейся техникой.*

Его рациональное зерно: опасность выхода техники из-под контроля человечества! Человек-придаток машины может стать придатком атомной бомбы, как полковник Тиббетс.<sup>j</sup>

3. Сюжет о притворной смерти.

«Зимняя сказка» Шекспира. Её истоки!

Уродливая пародия на неё — граф Монте-Кристо.

Вернувшись под новым обликом, он ведёт себя с друзьями как дух-покровитель, с врагами — как дух-мститель. Дюма подчёркивает его мертвенную бледность и сходство с вампиром.

*Дюма — льстец и клеветник.*

Он льстит русскому крезу Демидову, придавая некоторые его черты, вплоть до итальянского титула, своему Эдмону Дантесу, и клеветает на барона Фавье, делая его Фернаном Мондего.

4. Невозможная любовь Дикаря. Вплоть до Олдоса Хаксли.

5. Жизнь как сон. Китайские мифы, индийская легенда о Раване, Кальдерон, Вольтер, Грильпарцер.

Каспар Хаузер. Мелодрама.

Роман Достоевского «Идиот».

Уэллс: «Когда спящий проснётся».

Пока 2 & 4 сюжета.

Хорошо бы 24! Но есть!<sup>k</sup>

Всё начать с «Возрождения из костей».

Закончить теоретическим обобщением.

Вставить Миф о спящем вожде-избавителе («Он вернётся!»).

Наполеон, 100 дней, см. мою Летопись XIX века. В исторических событиях людям больше всего нравится реализация старых мифов. Вот причина успеха Наполеона в 1815, Наполеона III в 1849–1851, Гитлера в 1933 году.

Пародия за «Зимнюю сказку» — это не «Граф Монте-Кристо», а «Накануне»<sup>l</sup> Тургенева. Образцом послужил «Граф Нулин» — пародия на римскую Лукрецию и Шекспира, использование старой схемы с иными оценочными знаками и другим финалом. Так и у Тургенева: жена Лаврецкого притворилась мёртвой из корыстных соображений, из тех же соображений и вернулась. И он принял её с ужасом и отчаянием, а не с радостью. А дальше она продолжала «гулять»...

<sup>j</sup>Эта строка — помета на полях.

<sup>k</sup>Вписано позднее.

<sup>l</sup>Так у Назирова, хотя дальше речь идет об «Отцах и детях».

Монте-Кристо — это фальшивый вампир. Надо заглянуть в «Вампира» Полидори. Использование пытки голодом за деньги (ср. Александра VI Борджа и кардинала-пленника; жемчужина).

Не забыть искажённого аббата Фариа!

«Фальшивый вампир» на 4-е место в последнем разделе, а любовь Дикаря будет 5-й, а «Жизнь как сон» — 6-й.

Средние века начать с мифа о Деве Марии. Культ Богородицы (античность их знала, например, Исиду) соединился с культом девственности, который стал на Востоке очень строгим. Возник парадокс: Дева — Мать. Непорочное зачатие — это особый вариант чудесного зачатия (от Святого Духа). Католицизм испортил уникальность образа, приняв догмат о непорочном зачатии и самой Марии её матерью.

Реактивацией этого мифа была Жанна, спасительница Франции. Достойным завершением стала канонизация Жанны.

Сюжеты??? Героические девушки в литературе многочисленны, но какой образ выдержит сравнение с Девой Марией и Жанной?

Средние века пока подготовлены плохо. Может, вставить в них *оживающие изображения* (начать с античных статуй, которые поднимали руки и благословляли. . .) Дон-Жуан, Каменный гость, Медный всадник, Портрет Дориана Грея! Тайная жизнь статуй. Флорентийский Марс, которого сбросили в Арно. «Кольцо» Мура. «Венера Ильская» Мериме. «Мельмот» (живой портрет). «Портрет» Гоголя. «Портрет Дориана Грея». У По есть рассказ, где жизнь прекрасной женщины по мере её позирования переходит в портрет. Стихотворение Мережковского «Сакья-Муни».<sup>m</sup>

Истоки «Зимней сказки». Непосредственно — из рассказа Грина «The Historie of Dorastus and Fawnia», который первоначально (в 1588) появился под заглавием «Pandosto: The Triumph of Time». Рассказ Грина популярен в XVI веке. Но у него оклеветанная Беллария действительно умирает; у Шекспира Гермiona остаётся живой.

Доктор Каро полагает, что у Шекспира был 2-й источник: польское сказание о трагической судьбе 2-й жены князя Мазовии Земовита, казнённой мужем по оговору. Её же сын вырос и оказался точной копией Земовита, который раскаялся и сделал его архиепископом.

А терпеливая Гризельда? А Женевьева Брабантская?

Ну, а оклеветанная Геро «Много шуму из ничего»? Ситуация уже была у Шекспира!

Сон как выражение отчаяния

Лермонтов: «Выхожу один я на дорогу...» — Печорин заснул сном Наполеона после Ватерлоо.

Обломов в отчаянии шепнул: «Всё засыпал!» — и заснул. — Подобие смерти, временное выключение из жизни. «Бегство мистера Мак-Кинли» Леонова.

---

<sup>m</sup> Абзац вписан на полях слева.

# Сюжеты доисторического происхождения<sup>a</sup>

## Введение

Целью настоящей работы является попытка проследить на примерах эволюцию сюжетосложения на протяжении больших эпох человеческой культуры, начиная с палеолита и кончая новыми временами. При этом сюжеты (фольклорно-мифологические, эпические, литературные) я буду рассматривать широко — как порождения культуры в целом.

Этим обусловлено введение суммарных историко-культурных характеристик отдельных эпох и исторических периодов.

Материал распределяется по сюжетам, которые прослеживаются от их зарождения до позднего состояния. При этом очерёдность сюжетов подчиняется времени их зарождения. Иными словами, в основу плана положен исторический подход.

## I. Сюжеты доисторического происхождения.<sup>1</sup>

Какие бы культурные революции не совершались, величайшей эпохой в истории нашей человеческой культуры всегда останется древнекаменный век — палеолит.

За время палеолита человечество перешло от первобытного стада к первобытно-общинному строю: видимо, это была матриархально-родовая община. В целом палеолит характеризуется потребляющим хозяйством (собирательство, охота, рыбная ловля). Обычно считается, что 400 тысяч лет назад началось применение огня. Совершенствование методов охоты (применение копья) произошло 300 тысяч лет назад. От грубых рубил человек перешёл к разнообразным колющим и режущим орудиям, сначала только из камня, а затем также из кости и рога. Наступление Великого Ледника заставило изобрести одежду, следствием чего явилось зарождение чувства полового стыда.

... зарождение полового стыда — сильнейший фактор в становлении морали. *Homo faber* становится и «Человеком стыдящимся» (*Homo pudens*).<sup>1b</sup>

Наскальная (пещерная) живопись и рисунок появились 100.000 лет назад, а «палеолитические Венеры» — в эпоху верхнего палеолита (ориньякская культура).

Приблизительно 40 тысяч лет назад великая неандертальская раса, которая научилась добывать огонь, а не только использовать природный, была вытеснена человеком

<sup>a</sup> Публикуется по рукописи. АРГН. Оп. 2, д. 45Д.

<sup>1</sup> Уже древние греки возвысили стыд в ранг божества (Айдос у Гесиода). Платон в диалоге «Протагор» создаёт миф о том, что «чувство стыда и закона» даровал человечеству сам Зевс. Из позднейших мыслителей Ф. Ницше считал стыд чертой, неразрывно связанной с понятием человечности. Этическую роль чувства стыда высоко оценивал В. Соловьёв. Напротив, З. Фрейд, рассматривая связь между стыдом и сексом, предполагал возможность возникновения стыда в результате некоего тайного «заговора жрецов». Несомненное падение роли стыда в XX веке — один из признаков обезличивания людей современной буржуазной цивилизации; недостаток стыда — это ущербность личности (её недоразвитость, инфантильность, нарциссизм или худшие пerversии).

<sup>b</sup> Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0576. В этом же архивном деле на одной из заметок с подготовительными материалами к этому фрагменту упоминается эссе М. Шелера «Стыд и стыдливость» (л. 0569).

современного типа, которого обобщённо называют кроманьонцем. Не исключено, что в течение каких-то незначительных тысяч лет неандертальцы и кроманьонцы сосуществовали. Сегодняшняя антропология считает, что признаки неандертальской расы отчасти сохраняются среди некоторых народов нашего времени.

В верхнем палеолите у людей нашего физического типа развивается членораздельная звуковая речь, которая служит средством выражения логического понятийного мышления. Кроме того, средства общения реализуются в рисунке и жесте, которые в большинстве случаев являются элементами обрядового комплекса.

В верхнем палеолите появляются первобытнообщинные поселения с наземными жилищами.

Неандертальцы были каннибалами. Большинство учёных признаёт универсальность первобытного каннибализма, считая его «непременным условием становления человека» (Станислав Лем). В неандертальском стаде уже сложились *пищевой и эротической коды*, произошёл запрет инцеста — краеугольный камень всей будущей системы брачных отношений; затем оформились более развитые эндогамические предписания (запрет браков внутри племени). Видимо, пищевые запреты и эндогамические предписания возникли в одно и то же время.

Палеолитические охотники осмыслили природу в терминах брака и родства. Животные, от охоты на которых зависело благополучие племени, мыслились как предки и родственники людей; каждый род имел своего тотемного предка — животное-покровителя (*тотем*). Это животное обеспечивает «свой» род людей пищей, и охота на него табуируется. Однако раз в году, в определённый праздник, тотемное животное торжественно убивали, устраивали в честь его праздничные обряды (пляски) и со всяческими извинениями церемониально поедали.

Первые «палеолитические Венеры», то есть статуэтки женщин-родительниц, датируются ориньякской культурой верхнего палеолита; они отличаются гиперболизацией секса и резко подчёркивают идею плодородия.

Когда скоро животные мыслятся подателями жизни, а женщина есть продолжение рода, естественно возникает их сочетание в мифологеме *тотемного брака*: возникает представление о происхождении людей от браков животных с одинокой праматерью. Палеолитические охотники осмыслили природу в терминах брака и родства.<sup>c</sup>

Тотемизм, столь неточно именуемый «религией» охотничьей эры, был сложной системой мифических представлений, верований и обрядов, обнимавшей все стороны первобытной жизни людей. Сюда входили мифы о жизни и превращениях тотемных предков и система обрядов, в центре которой стоял обряд *интичиумы* с тотемным пиром — ритуальным поеданием тотемного зверя. Тотемизм — это уже культура.

<sup>c</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0577.

А. Ф. Анисимов высказал обоснованное предположение, что центральный тотемический обряд интичиумы ведёт своё происхождение от магического обряда *умножение пищи*, который впоследствии был переосмыслен с позиций родового мышления. *Обряды были истоками мифов*<sup>d</sup>. Тотемизм можно считать первой формой мифологического сознания, источником которой послужили магические верования.

Древнейшие рассказы о природе расширительно называются «мифами», хотя на самом деле они заключали богатейший материал охотничьего *опыта* в фантастически-причудливой, а потому легко запоминающейся форме: эти рассказы, описывая жизнь и превращения тотемных предков, фактически знакомили слушателей с повадками различных животных и основами «экологической морали» (осторожности и почтения к среде).

<...> Магические обряды давали мифическим представлениям *форму* и в этом смысле являются истоками и сказок, и мифов. Сказка с её принципом «исполнения желаний» служила для ободрения людей и *тренировки желаний*, то есть противоборствовала животной тупости, пассивности, самоудовлетворённости и лени. Миф служил познавательными-объяснительными целям.

Тотемизм можно считать первой формой широко понимаемого мифологического сознания, источником которого послужили магические верования; соответственно этому первой формой повествования были *заклинания* в целях удачной охоты. Вплоть до XX века у башкир сказки о животных рассказывались вечером накануне охоты: это реликт архаических заклинаний. Заклинательная сказка старше *собственно мифа*.<sup>e</sup>

В систему тотемизма входили и *обряды инициаций*, которые возникли в позднем палеолите и ритуально оформляли посвящение юношей-подростков в охотники. Этот переход из мира детства в мир взрослых понимался как смерть и воскресение индивида, причём «новый» человек получал и новое имя. Сущность инициаций — прохождение тяжёлых физических испытаний, которые имитировали трудные ситуации, возможные в жизни, и включали длительное воздержание от пищи, бодрствование, сечение, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, кровопускание укусы ядовитых муравьёв, душение дымом, испытание огнём (юношей заталкивали в костёр до появления волдырей на теле) и многое другое.<sup>f</sup>

Только тот, кто прошёл инициации, считался «правомочным» брачным партнёром.

<sup>d</sup>См. Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований. — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 8, М., 1960.

<sup>e</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0577–0578.

<sup>f</sup>Непосредственно в тетрадной рукописи сноска не заполнена, однако в тетрадь вложен листок со следующей выпиской: «Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930: «Испытания являются долгими и мучительными, а порой доходят до настоящих пыток. Тут мы встречаем и лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками, удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы ядовитых муравьёв, душение дымом, подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело, испытание огнём и т. д.» (с. 238–239)».

Зигмунд Фрейд утверждает: «Первые, но наиболее глубоко живущие (??) нравственные ограничения — запрещение убийства и кровосмешения — возникают на почве тотемизма» («Будущее одной иллюзии»).

Древнейшими мистическими обрядами А. Ф. Анисимов считает овладение добычей и умножение пищи; охотничья магия возникла как продолжение трудовых действий людей.

В обряде овладения добычей главная особенность — имитация охоты; в обряде умножения пищи — имитация брака и размножения; в обряде посвящения — имитация смерти и воскресения посвящаемого. Вся магическая обрядность имела практическое значение, и в этом смысле магия была скорее первобытной «техникой», чем религией.

Из магии выросло и древнейшее искусство, соединявшее в себе две функции: 1) *мнемоническую* (передача и хранение информации) и 2) *заклинательную* (магическое воздействие на природу, в особенности на животных). Содержание живописи верхнего палеолита и многочисленных скульптур из камня и кости — это звери, объекты охоты, и женщины-прародительницы, олицетворявшие продолжение рода.

Содержание танца — это рассказ о животных и об охоте, причём танцор одновременно мимировал и зверя, и охотника. Миф о тотемном браке расчленился на сюжеты о превращениях тотемного предка, о его союзе с первой женщиной («чудесный супруг»), о рождении необычайных детей, внешность и сила которых бестиальны, а поведение и подвиги человечны.<sup>g</sup>

Эти пышногрудые «палеолитические Венеры» свидетельствовали о развитии культа плодородия, постепенно вырастающего и заменяющего тотемизм.

При этом следует отметить, что никакие пройденные стадии культуры не исчезают полностью. С одной стороны, тема плодородия выступает в изображениях беременных матерей и в наскальной гравировке вульварных знаков ещё в пору тотемизма; с другой стороны, гораздо позже, уже в эпоху развитого культа плодородия, сохраняются бесчисленные тотемические пережитки (по сути дела, они существуют по сей день).

Поскольку освоение огня началось с его «собираательства», а натуральный огонь (лесные палы) обычно возникает от молний, постольку огонь мыслился *сыном неба*. По мнению академика Рыбакова, миф о Прометее, в конечном счёте, восходит к палеолиту, когда человек впервые познал небесный огонь молний.<sup>h</sup> Русское ритуальное имя огня — Сварожич (то есть сын Сварога, неба) — тоже семантически восходит к палеолиту.<sup>1</sup>

В эпоху становления матриархата культ огня ещё не выходил за рамки тотемизма. Хранительницей огня была женщина-мать, которой помогала младшая дочь, свободная от более тяжёлой работы. Из охраны домашнего очага в дальнейшем выросло женское шаманство, которое было древнее мужского и в реликтовых формах пережило матриархат: жрицами

<sup>g</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0579.

<sup>h</sup>В рукописной редакции добавление: «... познал небесный огонь, но ещё не умел его добывать, вследствие чего порою возникала необходимость кражи огня у других племён». Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0579.

<sup>1</sup>сноска не заполнена — С. Ш.

государственного очага в Риме будут девственные весталки, окружённые величайшим почётом. Почему так строго будет блюстись их девственность? Потому что их муж — огонь.

Древнейший обряд женского шаманства — это ритуальное заголение перед огнём. В палеолите шаманки имитировали над небольшим огнём половой акт: «вступали в брак» с огнём, как в других случаях имитировали брак с тотемным животным.

Когда начало возникать мужское шаманство, то первоначально мужчины становились шаманами только при условии охотничьей неполноценности: врождённого евнухоидизма, «шаманской болезни» (эпилепсии) и других аномалий, которые *сближали их с женщинами*. Вплоть до XX века в Сибири, классической стране шаманства, в тех случаях, если под рукой у шамана не оказывалось его специальной одежды, то он мог производить камлание *просто в женской одежде*; ср. сибирский же обычай обрядового украшения лошадей *оленьими рогами*, отражающий более позднюю domestикацию лошади и её меньшую ценность в ритуале.<sup>1</sup>

Огонь мог выступать как *тотемный предок*. У нивхов до недавнего времени сохранялся обряд «кормления огня»: ему давали человеческую пищу. Нивхи считали себя *«детьми огня»*<sup>1</sup>

Пережиток ритуального заголения перед очагом сохранялся, например, в России вплоть до XIX века, хотя и в переосмысленном виде (при выпечке хлеба).

Верхний палеолит стал временем достаточно уже определившихся форм погребальной обрядности, мифологии и ритуалов. К их числу академик А. П. Окладников относит «миф и обряды, в основе которых лежал древнейший культ плодородия и женских существ — владычиц стихий и домашнего очага».<sup>2</sup>

Культ плодородия уже обладал существенными чертами примитивной религии.<sup>3</sup>

Обряды, мифы и культы палеолита дали начало огромной массе поверий, обычаев и сюжетов большой длительности. Как показано в трудах В. Я. Проппа, обряды инициаций лежат в основе сюжетов волшебных сказок и предопределяют саму сказочную структуру.

Высоко оценивая достижения В. Я. Проппа, мы в то же время не признаём «монополии» посвященных обрядов в становлении и развитии фольклорно-мифологических сюжетов. Эти сюжеты порождены всей системой раннемифологического (палеолитического) мышления.

В дальнейшем мы попытаемся показать это посредством анализа некоторых древних сюжетов.

<sup>1</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0580.

<sup>1</sup>Крейнович Е. А. Нивхи. М., 1973, с. 101–102.

<sup>2</sup>Окладников А. П. Проблемы генезиса религиозной формы сознания в свете современных открытий археологической науки. — В кн.: Проблемы развития современной науки. Новосибирск, 1978, с. 291–295.

<sup>3</sup>Эта и предыдущая вставка взяты из другой рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0572.

## Возрождение из костей в мифах и сказках<sup>a</sup>

Советские археологи открыли в Хорезме удивительные оссуарии (костехранилища), имеющие форму глиняного ящика, на котором восседает статуя покойника. Эти «статуарные оссуарии» существенно отличаются от оссуарных погребений, типичных для более позднего этапа развития зороастрийской религии. Ю. А. Раппопорт показал отличие среднеазиатских оссуариев от иранских и выдвинул предположение о центре, в котором формировался этот погребальный обряд<sup>3</sup>.

Сам обычай хранения костей восходит к каменному веку. Известны палеолитические стойбища, окружённые ямами, которые полны костей животных. В мире археологии знамениты раннемустьерские охотничьи стоянки в пещерах Драхенлох и Петерсхелле. В последней найдена ниша, заполненная костями пещерного медведя, которые были прикрыты камнями; в другой нише — сразу пять медвежьих черепов и три кости конечностей. В Драхенлохе обнаружены шесть прямоугольных каменных ящиков, наполненных медвежьими черепами и костями конечностей. Это прототипы позднейших оссуариев, только оссуарному погребению подверглись не люди, а медведи.

К среднему палеолиту относятся также находки костей быков (пещера Ла-Ферраси) и бизонов (Шапелль-о-Сэн). Охотники палеолита тщательно сохраняли кости съеденных ими животных. Этнографическая литература приводит массу примеров почитания костей животных<sup>1</sup>. Не только охотники палеолита, но и многие культурно отсталые народы нового времени верили, что из сбережённых костей съеденных животных эти животные возродятся вновь. Но этого не произойдёт, если не хватит хотя бы одной косточки или если она будет переломлена. Отголоски таких представлений наблюдались, например, у марийцев северных районов Башкирии в недавнем прошлом. В моленной роще приносили в жертву специально выращенного телёнка, барана или гуся — непременно чисто белой масти. Животное или птицу варили на костре у священной берёзы (реже — липы) и поедали в совместной трапезе, причем кости оставлялись на месте совершения обряда<sup>2</sup>.

В представлениях палеолитических охотников съедение убитого животного ничуть не препятствовало его возрождению; нужно лишь сохранить в целости его кости. Таков исходный смысл русской поговорки: «Были бы кости, а мясо нарастёт».

Эти представления хорошо сохранились в германском мифологическом сказании о козлах бога Тора и в кавказском — о зверях охотничьей богини Асвати.<sup>b</sup>

В фольклоре вайнахов есть сказания о хозяйках леса, которые оказывают гостеприимство заблудившимся охотникам и оберегают дичь. «Поедая зверей, сохраняют их кости,

<sup>a</sup>Основной текст публикуется по изданию: Возрождение из костей в мифах и сказках // Фольклор народов РСФСР. Вып. 13. Уфа, 1986. С. 28–35.

<sup>3</sup>Раппопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971.

<sup>1</sup>См.: Леви-Брюль Люсьен. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 99, 102, 103.

<sup>2</sup>Приношу благодарность И. Е. Карпухину (Стерлитамак) за сообщение этого примера.

<sup>b</sup>Из машинописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0102.

затем оживляют этих зверей и отпускают. В случае пропажи кости зверя заменяют её изготовленной из дерева»<sup>3</sup>.

Сходные представления сохранились в греческом мифе о Девкалионе и Пирре — единственных людях, спасшихся от потопа. На их моления перед разрушенным алтарем Фемиды голос богини ответил: «Оставьте мой алтарь, покройте ваши головы и перебросьте через себя кости вашей матери». После долгих раздумий Девкалион догадался, что общая мать всех людей — это земля, а её кости суть камни. Камни, брошенные за спину Девкалионом и Пиррой, превратились в мужчин и женщин.

Многие другие народы тоже считали камни «костями земли». Е. М. Мелетинский, приводя соответствующую легенду качинов (одно из тибето-бирманских племен), указывает, что она «отражает магический обряд “посева костей”, цель которого вызвать приплод скота и урожай»<sup>1</sup>. В случае Девкалиона и Пирры тот же «посев костей» имел целью восстановление человеческого рода.

Быть может, не случайно оссуарии наблюдались у тех же тибето-бирманских племен ещё в XIII веке: правда, не у качинов, а у тангутов, северо-восточных тибетцев, царство которых китайцы называли Сися (руины его столицы Хара-Хото открыл русский географ П. К. Козлов). Праздничное жертвоприношение барана у тангутов описал Марко Поло: «Кончат службы и молитвы, возьмут мясо, что было перед идолом, и понесут его домой. . . ; созовут родичей и чинно и торжественно едят мясо, и как поедят, кости соберут хорошенько в ящик»<sup>2</sup>. Это оссуарии для жертвенных животных, происходящие от каменных ящиков эпохи палеолита. У качинов — магический «посев костей», у тангутов — тщательное собирание костей в оссуарии. То и другое восходит к «умножению пищи», одному из древнейших магических обрядов человечества.

Уже давно А. Ф. Анисимов высказал предположение, поддержанное в нашей науке, о том, что центральный для системы тотемизма обряд интичиумы (включающий ритуальное поедание животного — «предка») ведет своё происхождение от магического обряда «умножения пищи»<sup>3</sup>. Разновидностью последнего и является «посев костей». Интичиума — это прежде всего тотемный пир, следы которого мы усматриваем и в тангутском жертвоприношении XIII века, которое описал Марко Поло. Исходным элементом обряда было не принесение барана в жертву «идолу», а само торжественное съедение барана. В древности, не знавшей ещё никаких «идолов», этим съедением тотемного животного люди причащались его силе и плодovitости.

Из тотемного пира произошла теофагия, символической формой которой стало христианское причастие (вкушение «тела и крови» бога). Некоторые древние народы букваль-

<sup>3</sup> Дахкильгов И. А. Опыт систематизации чечено-ингушских преданий и легенд // Фольклор народов РСФСР. Сборник статей. Уфа, 1979. С. 139 — 140.

<sup>с</sup> В рукописной редакции «Хорезмийские оссуарии и Царевна-лягушка» далее следует: «Так, в башкирском эпосе позвоночник Урал-батыра превращается в Уральский хребет». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0122.

<sup>1</sup> Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. С. 121.

<sup>2</sup> Книга Марко Поло. М., 1955. С. 80 (глава VIII).

<sup>3</sup> Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 8. М., 1960.

но поедали своих богов, а богом у них становился каждый взрослый человек после своей смерти. Из тотемного пира и крайне развившегося культа предков сложился ритуальный каннибализм — широко известный обычай поедания покойников.

На Суматре тот же Марко Поло наблюдал обычай трупоедения: «... а как помрёт он, родные его жарят; сойдутся все и съедают его всего <...>. А как поедят, соберут кости, сложат их в ящичек и несут в горы, в пещеры, в такое место, где ни зверь, никакой злодей их не тронет, там и повесят»<sup>1</sup>. Торжественное съедение умершего родственника здесь соединяется с оссуарным погребением его костей. Очевидно, у многих народов, практиковавших подобные погребальные обряды, предусматривалась возможность возрождения из костей.

Аналогичные представления отразились в греческом мифе о возрождении Пелопса, сына Тантала. Преступный отец, желая испытать всеведение богов, убил своего сына, позвал богов на пир и подал им разрубленное на части тело Пелопса. Боги не коснулись этого «угощения», и только Деметра, удручённая потерей Персефоны, в рассеянности съела плечо ребёнка. Затем боги приказали Гермесу оживить Пелопса. Гермес собрал рассеченные члены, сварил их в котле и оживил Пелопса, а вместо съеденного плеча вставил искусственное — из слоновой кости. Эта яркая деталь перекликается с вышеуказанной легендой вайнахов.

Тантала за дерзость обрекли на вечные муки. Но это, конечно, позднейший домысел: в архетипическом сюжете Тантал выглядел не извергом, а набожным человеком. Жертвоприношения первенцев некогда были всемирным обычаем. Отказ новых богов от такой жертвы зафиксирован и в мифе о воскрешении Пелопса, и в предании о жертвоприношении Ифигении в Авлиде, и в сюжетно близком библейском рассказе о замене Исаака на жертвеннике агнцем (как Ифигения заменена ланью). В ветхозаветном мифе Авраам выглядит героем слепой веры, за которую его особенно прославил С. Кьеркегор в книге «Страх и трепет». Возможно, что и Тантал до оформления классического мифа мыслился не кровожадным злодеем, а слепо верующим человеком; в архетипе боги съедали его ребенка, а оживление съеденного Пелопса являлось наградой богов за благочестивую покорность Тантала. Не он испытывал богов, а они его, как ветхозаветный бог испытывал веру Авраама. От того же «танталовского» архетипа произошло альпийское сказание об Ореховой Ведьме, которая на шабаше была убита и съедена другими ведьмами, а затем возрождена из её костей.

Вера в такое возрождение, неотъемлемо связанная с тотемным пиром, распространилась и на людей; это отражено в сказках разных народов. В некоторых восточнославянских вариантах типов АТ 311 («Медведь и три сестры») и 312 Д («Катигорошек») героиня (или герой) воскрешает убитых сестер (братьев) из их собранных костей. В немецкой сказке «Поющая кость» (Гримм, 28, АТ 780, ср. 720) имеются варианты, где из собранных костей убитого ребёнка рождается птица и затем превращается в этого ребёнка. В I части «Фауста» Гёте «голос внутри» поёт разоблачающую песню такой птицы:

---

<sup>1</sup>Книга Марко Поло. С. 179.

Чтоб вольнее гулять,  
Извела меня мать,  
И отец-людоед  
Обглодал мой скелет...  
Я вспорхнула весной  
Серой птичкой лесной...<sup>1</sup>

В стихотворной сказке В. А. Жуковского «Тюльпанное дерево» (1845), представляющей собой обработку сюжета АТ 720 по сборнику братьев Гримм, о костях не упоминается, птичка выпорхнула из куста над могилой. Во многих религиях мира в виде птицы мыслится душа покойного, и сказка «Поющая кость» отразила веру в то, что душа человека сохраняется в его костях.

Народы, сжигавшие своих покойников, верили, что душа умершего сохраняется в несгоревших костях его, даже в одной кости. После кремации трупа бережно собирали его останки для сохранения (возможно, что в ранней стадии обычая пеплом совсем не интересовались). Однако сохранение души в кости не равнозначно возрождению.<sup>d</sup>

В палеолитическом мышлении съедение покойного стало необходимым условием его возрождения, ибо нетронутый труп разлагается, а очищенные кости «вечны». Мотив возрождения из костей весьма распространен, и проблема заключается лишь в отличии его от иных мотивов, обманчиво сходных с ним, но имеющих другой смысл и другое происхождение.

В. Я. Пропп указал, что попытки Бабы-Яги сжечь в печи Иванушку, Лутонюшку или другого героя-мальчика (АТ 327 С) отражают образ «огненной смерти» в инициациях: в архаических мифах и сказках волшебный персонаж сжигает в огне и наделяет новой жизнью посвящаемого<sup>2</sup>. Сюда же Пропп отнёс волшебное преобразование отданного в науку мальчика, которого бросает в раскалённую печь «дедушка-лесовой» или варит в котле лесной учитель (АТ 325). «От этого же представления идут легенды о кузнеце, Христе, чёрте, перековывающих старых на молодых. Сгорая, они приобретают молодость» (АТ 753)<sup>3</sup>.

Во многом В. Я. Пропп прав, но многое основательно запутал из-за явного упрощения разных сюжетных функций: ведь нельзя же всё сводить к инициациям. В процитированных примерах Проппа недостаёт важных различий. Начнем с конца: само действие перековывания указывает, что в основе сюжетов о нём лежит вера в таинственное искусство кузнецов, которое у многих первобытных народов считалось особой разновидностью магии, своего рода «огненным волшебством».<sup>e</sup> Так, в греческом мифе Гефест выковывает человекообразных

<sup>1</sup>Гёте. Фауст. Перевод Б. Пастернака. М., 1969. С. 200.

<sup>d</sup>Из машинописных редакций. АРГН. Оп. 4, д. 103, л. 0242.

<sup>2</sup>Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 83–88.

<sup>3</sup>Там же. С. 86. Пропп имеет здесь в виду тип АТ 753.

<sup>e</sup>Из предварительных материалов: «В «Калевале» кузнец Ильмаринен (финский Бальдур) сковал «искусственное солнце» Сампо — сокровище страны. Сампо — это чудесная мельница-самомолка, символ бла-

созданий, например, красавицу Пандору, которая затем выходит замуж за Эпиметея и рождает ему детей. В русских сказках кузнец способен «перековать» даже голос ведьмы. Всё это не имеет к инициациям никакого отношения, равно как и омолаживающая «перековка» людей.

Перековывание не означает сгорания, как полагал Пропп. Если в процессековки заготовка сгорает (теряет слишком много металла), то ничего не удастся выковать, получится брак, и древнейшие кузнецы прекрасно знали это. Представление об «огненной смерти» в инициациях распространено Проппом на мотив омолаживающей «перековки» неправомерно.

В обрядах инициации вообще целью было не омолаживание (ибо четырнадцатилетних мальчиков незачем омолаживать), а испытание, закаливание, наделяющее подростка качествами мужчины. С таким закаливанием человека в огне действительно связаны знаменитые мифологические мотивы. Это рассказ Ветхого Завета о трёх отроках в печи огненной (Кн. Даниила, III), на которых, к изумлению Навуходносора, огонь не тронул ни волос, ни одежды. Это греческий миф о службе Деметры нянкой в доме Элевсинского царя Келея: желая дать бессмертие его сыну Демофону, богиня по ночам клала младенца в горящую печь. Случайно царица увидела своего сына в огне, испугалась и умолила Деметру не делать этого (поэтому Демофон и не получил бессмертия). Миф об Ахилле в более известной традиции объясняет неуязвимость героя купаньем в водах Стикса. Однако Аполлодор («О богах») приводит другую версию мифа: Фетида по ночам закаляла младенца Ахилла в огне, а днём натирала амброзией; однажды ночью Пелей, увидев сына в огне, вырвал его из рук матери.

И библейский миф об отроках в печи огненной, и указанные греческие мифы о закаливании младенцев огнём действительно отражают обряд «огненной смерти» в инициациях, составляя параллель к печи «дедушки-лесового» и к печи Бабы-Яги, о которых говорил В. Я. Пропп<sup>1</sup>. Но к инициациям не относится ни перековывание, ни даже сваривание в котле.

В этом последнем случае Пропп столь же фатально не учитывает смысла изображённого действия и его цели в исходном сюжете. Если мальчика бросают в огненную печь, то это инициация; её цель — придание неуязвимости (бессмертия). Если ребёнка или взрослого варят в котле, то первоначальной целью этого действия было *сведение*: мотив отражает пережитки тотемного пира и веру в возрождение из костей.

---

госостояния нации.

В эстонском эпосе «Калевипоэг» волшебный финский кузнец Туслар по просьбе героя сковал ему чудесный меч, но вскоре этим мечом Калевипоэг убил сына Туслара. Тогда Туслар заклил меч, чтобы тот обратился против убийцы. Через много лет состарившийся Калевипоэг хотел достать роковой меч из ручья, в который он его некогда уронил. И тогда заклятый меч отрезал бывшему хозяину обе ноги по колена». АРГН. Оп. 1., д. 90, л. 0129.

<sup>1</sup>В английской литературе прошлого века древний мотив закаливаний человека волшебным огнём, дающим бессмертие и вечную молодость, оригинально разработан Райдером Хаггардом в его лучшем романе «Она» (1886).

Остаётся неясным преобразование человека путем сваривания в котле. Русский сказочный герой, например, Иван-дурак, с помощью чудесного коня проходит через кипящий котел и становится красавцем, а его завистливый соперник, пытаясь повторить этот эксперимент, сваривается заживо. По Проппу, это отражение инициации. Но тот же самый мотив мы находим в истории Ясона и Медеи. Сварив в котле волшебные травы, великая колдунья погрузила в кипяток отца Ясона, и дряхлый старец превратился в цветущего мужа. Его завистливый брат тоже захотел омолодиться. Медея согласилась, но бросила в котёл простые травы вместо волшебных, и царь-узурпатор сварился в кипятке. Ясно, что никакой инициации здесь нет; дряхлым старцам она и не нужна. В греческом мифе омолаживается тот, кто не сварился; а кто сварился, тот, естественно, умер.

Напротив, намеренное сваривание человека в архаических сюжетах с необходимостью влекло за собой его съедение и последующее возрождение из костей, притом не в «улучшенном варианте», а в том же виде, в каком он был зарезан. Чудо заключалось в повторном рождении с тем же обликом, тогда как «огненная смерть» в инициациях вела к «улучшению» героя, вплоть до приобретения той богатырской неуязвимости, какую давало эпическому герою купанье в водах Стикса (Ахилл) или в крови дракона (Зигфрид)<sup>1</sup>.

Таким образом, В. Я. Пропп не имеет оснований присоединять к мотиву «огненной смерти» в инициации омолаживающую «перековку» людей и сваривание в котле. Последнее связано с тотемным пиром и возрождением из костей.

В русских сказках этот мотив нашел прямое отражение. Для начала упомянем один частный мотив сказки «Диво дивное, чудо чудное» (АТ 571). Русский вариант сказки содержит упоминание о том, что волшебный гусь, будучи съеденным, возрождается вновь и вновь. Этой детали нет в аналогичной сказке Гриммов (№ 64, «Золотой гусь»).

В сказке «Царевна-лягушка» (АТ 402) чудесная жена Ивана-царевича на пиру у свёкра демонстрирует свои магические возможности: остаток питья выливает в один рукав, остатки съеденной дичи кладёт в другой, а затем идет плясать. «Махнула правой рукой — стали леса и воды, махнула левой — стали летать разные птицы» (Афанасьев, 267). Другой вариант ещё выразительнее: «... махнула левой рукой — сделалось озеро, махнула правой — и поплыли по воде белые лебеди...» (Афанасьев, 269). Вероятно, на царском пиру ели жареных лебедей.

Эта лягушка — царица животных; сказка изображает тотемный брак. Лягушка была божеством (хозяйкой дождя); ср. немецкий Froschkönig (Король-Лягух), но он фигурирует в сказках другого сюжетного типа.

АаTh 402 во всех европейских вариантах рисует тотемный брак, хотя героиня вовсе не обязана быть лягушкой.

---

<sup>1</sup>Впрочем, это одно и то же: Стикс — подземная река, а вход в царство Аида греки локализовали в жерлах вулканов; у германцев дракон — страж пещеры с сокровищами, а его кровь означает выходящий из горных недр источник. И греческий, и германский эпос имеют в виду горячие источники вулканического происхождения, целебную силу которых «открыли» еще дикие звери.

В немецких указателях этот тип назывался «Maus als Braut» («Мышь-невеста»), а во французских каталогах — «La Chatte blanche», по сказке баронессы д'Онуа (Marie Catherine Le Jumel de Barneville, baronne d'Aulnoy, около 1650–1705: четырёхтомник «Contes de fees», 1697, и «Nouveaux contes de fees, on les Fees a la mode», 1698, тоже 4 тома).<sup>f</sup>

Как указано в интересной статье К. Е. Кореповой, «эта «архаическая форма эпизода редко сохраняется в чистом виде»<sup>1</sup>. В польских и западнобелорусских версиях героиня взмахом одной руки делает стену дворца золотой, а от взмаха другой руки на этой стене появляются цветы<sup>2</sup>. Трансформация этого мотива объясняется забвением архаических представлений о возрождении съеденных птиц из их костей. Появление озера и лебедей во дворце означало не просто волшебство Царевны-лягушки; в этом проявлялись её чудесная власть и тотемное происхождение. Как указывает К. Е. Корепова, этот эпизод «сохранен восточнославянской сказкой ещё от мифа. Этнографической основой его является обряд «умножения животных». Типологически сходные эпизоды есть в фольклоре народов Севера»<sup>3</sup>.

В статье К. Е. Кореповой дана сводка материалов, убедительно доказывающая наличие у восточных славян представлений об общей природе человека и лягушки («лягушки — человеки были»). Архаичность мотива доказывается наличием сюжета о браке человека и женщин-лягушек в одном из санскритских текстов.

Лягушка — палеолитическая тотемная «богиня»; подобно ящерицам и черепахам, она выступает героиней множества мифов и мифологических сказаний. Хорошо известен германский родственник Царевны-лягушки, der Froschkönig (Гримм, № 1). Но русская сказка, три варианта которой опубликованы А. Н. Афанасьевым, изображает не только тотемный брак, но и тотемный пир, на котором сама богиня животного мира возрождает съеденных птиц из их костей, причем, возрождение слито с обрядовой пляской. Это сюжет глубокой древности, по своему составу уникальный в Европе.

Он воплощает «обыкновенное чудо» охотничьего тотемизма, то же самое чудо, на которое надеялись и первые зороастрийцы.

<sup>f</sup>АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаГл».

<sup>1</sup>Корепова К. Е. Сюжет «Царевна-лягушка» в восточнославянской сказочной традиции // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1980. С. 107.

<sup>2</sup>Klich E. Teksty białoruskie z pow. Nowogrodzkiego. Materiały i prace komisji językowej. Kraków, 1903. S. 957.

<sup>3</sup>Корепова К. Е. Указ. работа. С. 107 (варианты).

## Шаманский бубен и запертое горе (К соотношению типологии и истории сюжета)<sup>a</sup>

С древнейших времён люди стремились к знаниям. Однако для первобытного человека, кроме его любознательности и страсти наблюдать, была характерна известная осторожность в познании или, во всяком случае, осуждение излишнего любопытства.

Такое осуждение входит в ряд фольклорных сюжетов, из которых особенно любопытны сказочные сюжеты о запертом Горе, тип АТ 735 А. Сказки этого типа характерны для восточнославянского репертуара, но встречаются и в западнославянских сборниках (например, шесть польских вариантов сюжета). В этих сказках бедняк запирает Горе (Нужду) и богатеет; богатый брат его из зависти выпускает Горе, но оно привязывается теперь к нему. Богач наказан за свою *завистливость*. Ю. Юдин в статье «Типология героев бытовой сказки» так обобщает варианты типа АТ 735 А: «В сказках о Горе мужик улавливает Горе (живое существо) в каком-то замкнутом объёме (в яме, заваленной камнем; в кармане; сундуке; гробу; колесной втулке; кобыльем черепе и т. п.), хитроумным способом заманивая или заталкивая его внутрь. После этого Горе зарывают, топят, уносят в лес и т. п.»<sup>1</sup>.

Ю. Юдин верно подчеркивает три важных момента сказочного сюжета: 1) Горе мыслится живым существом; 2) Горе заманивается и запирается в любом замкнутом объёме; 3) победа над Горем — результат хитроумия героя.

Первые два момента из этих трёх оказываются общими у русской сказки и греческих фольклорно-мифологических рассказов о чем-либо вредном и опасном, запертом в «замкнутом объёме». Элемент хитроумия (плутовства) героя в этих рассказах полностью отсутствует, но зато рельефнее выступает мотив *наказанного любопытства*. В «Одиссее» гостеприимный Эол, гарантируя Одиссею безопасное плавание, дарит герою мешок со всеми ветрами, кроме Зефира. Одиссей строжайше запретил своим спутникам развязывать мешок. После счастливого плавания, уже при виде родной Итаки, товарищи Одиссея воспользовались его сном и нарушили запрет: они думали, что мешок содержит золото и серебро, подаренные Одиссею повелителем ветров. Из развязанного мешка вырвались ветры, и страшная буря пригнала корабль обратно к Эолии, божественный царь которой отказал Одиссею в дальнейшей помощи. Так была наказана *алчность* спутников Одиссея.

Зависть богатого брата в русской сказке, алчность спутников Одиссея — модификации исходного любопытства. Ясно выразилось это первоначальное значение мотива в мифе о ящике Пандоры. Зевс заключил в него все людские пороки, несчастья и болезни, запретив при этом открывать его. Видимо, он был неплохим психологом и заранее предугадал, что запрет его будет нарушен: к этому он и стремился, желая покарать людей за похищение огня титаном Прометеем. Терзаемая любопытством, Пандора уговорила мужа открыть

<sup>a</sup>Печатается по: Шаманский бубен и запертое горе // Фольклор народов РСФСР. Вып. 10. Уфа, 1983. С. 11–18.

<sup>1</sup>Юдин Ю. И. Типология героев бытовой сказки // Русский фольклор. Вып. XIX. Вопросы теории фольклора. Л., 1979. С. 54.

ящик, и из него вылетели все беды и болезни, от которых с тех пор и страдает человечество. Аналогия с мешком Эола и русским запертым Горем напрашивается сама собой. Рассказ о ящике Пандоры имеет форму этиологического мифа, но этиологичность (т. е. мирообъяснительная установка) здесь плоская и поверхностная. Совершенно точно указал М. Стеблин-Каменский: «... этиологические объяснения в мифах... как правило, просто привески, долженствующие доказать правдивость рассказываемого»<sup>2</sup>. Причина мирового зла — женское любопытство: так греческий миф генерализовал вполне частную мораль древних сказок и поверий о наказанном любопытстве, т. е. о наказании за нарушение табу.

Сущностью сюжета-архетипа этой «мифологической сказки» было нарушение табу, а целевая установка носила дидактический характер: предостерегала против таких нарушений. Древнейший сюжет-архетип был не этиологическим, а устрашающим. В этом нас убеждает Ветхий Завет.

Ибо в Ветхом Завете мы находим такой же «ящик Пандоры», в котором спрятано нечто опасное и которого нельзя не только открывать, но даже трогать: это Ковчег Завета. По преданию, он был сделан из драгоценного дерева ситтим и окован золотом. Когда он стоял в Иерусалимском храме, в нем хранились скрижали Завета, полученного Моисеем на горе Синай от бога, чаша с манной небесной и жезл Аарона. В «святая святых» мог входить только первосвященник, и то лишь один раз в год — в «день очищения» (Иом-кипур), когда он кропил кровью жертвенного животного крышку Ковчега.

Скиния Завета, заключавшая в себе Ковчег в годы блужданий, играет в библейском рассказе роль гигантской электрической батареи, заряженной огнем Яхве; огонь этот убивал целые толпы людей, когда они проявляли непослушание Моисею.

В I книге Царств подробно рассказано о страшном поражении Израиля, когда филистимляне захватили Ковчег Завета. В какой бы из филистимских городов его не перевозили, там тотчас начиналась чума. После семи месяцев пленения Ковчег был со страхом и почтением возвращён филистимлянами «народу божьему».<sup>b</sup>

В библейских преданиях о златом тельце, сооруженном Аароном, и о медном змие, которого воздвиг Моисей, многие ученые усматривают отражение борьбы между главными племенными тотемами того пестрого союза, который шел за Моисеем: между быком и змеёй. Аарон проявлял склонность к культу быка, Моисей был скорее змеепоклонником. В этой связи возникло допущение, что в Ковчеге, сооруженном по приказу Моисея, переносили *тотемное животное*. Как известно из Библии, жезл Аарона мог превращаться в змею. Итальянский религиовед А. Донини пишет: «Вполне вероятно, что в святой раке — красном ларце, подобном тем, что были позже в ходу у арабов, — первоначально содержали живую змею, символ бога Яхве <...>. Во всяком случае, известно точно, что имя первых жрецов

<sup>2</sup>Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976. С. 15.

<sup>b</sup>Из рукописных редакций АРГН. Оп. 4, д. 103, л. 0203.

Яхве — левитов связано с культом змеи. Арабский термин лавах, означающий «развиваться», «свиваться», «ползти», «пресмыкаться», и этимология известного «Леви-афан» (бог-дракон основных еврейских мифов) приводит нас все к тому же явлению»<sup>1</sup>.

Живая змея — достаточно опасный тотем, чтобы относиться с почтением к красному ларцу Моисея. Ю. Юдин в цитированной статье говорит, что запертое Горе в русской сказке есть «вредоносный тотем»; добавим, что всякий тотем мыслился «вредоносным» по отношению к нарушителям табу.

С ветхозаветным преданием о Ковчеге Завета и его вышеприведенной интерпретацией (Ковчег — хранилище живой змеи) перекликается аттический миф о священном змее Эрихфонии, сыне Гефеста и Геи (Земли). Богиня Афина, которую первоначально представляли в виде змеи, вручила закрытый ящик трем дочерям Кекропа, царя-основателя Афин (первоначально Кекроп изображался в архаических мифах человеком-змеей). Афина строжайше запретила дочерям Кекропа открывать этот ящик. *Из любопытства* девушки нарушили запрет и увидели в ящике младенца, у которого нижняя половина тела была змеиная (вариант: младенца, обвитого змеей). За ослушание (нарушение табу) дочери Кекропа были поражены безумием и бросились с высоты Акрополя. Эрихфония воспитала сама Афина; став пятым афинским царем, он ввёл в городе культ Афины. Из сказанного понятно, что племенной религией афинян была офиолатрия (змеепоклонство) и что от неё происходит сам культ Афины, враждебный культу Посейдона.

Заметим, что офиолатрические культы Средиземноморья, очевидно, располагали неким общим мифологическим достоянием.

Кто поместил тотем в ящик, мешок или сосуд? В одном случае — Зевс, в другом — Афина, далее — младший бог Эол или «богоvideц» Моисей. В отличие от мифов русская сказка сохранила более архаическую *плутовскую завязку*: бедняк, пережитивший Горе, имеет черты древнего трикстера.

И эти мифы, и русская сказка развились из более древних представлений, отчасти сохранившихся у народов Сибири. Последние очень многое вынесли из эпохи тотемизма, которая у разных народов породила сходные сюжеты. Этот вопрос, опираясь на труды Д. К. Зеленина, осветил Ю. И. Юдин в другой своей статье — «Фольклорные истоки литературного образа»<sup>1</sup>.

Исследователь широко цитирует работу Зеленина «Культе онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов»<sup>2</sup>. Онгон — это дух животного-покровителя, обитающий в искусственно созданной фигурке этого животного. Говоря о приемах уловления онгона и овладения им, Зеленин называет два вида подобных операций: «Если выше

<sup>1</sup>Донини Амброджо. Люди, идолы и боги (Очерки истории религий). М., 1966. С. 160. «Святая рака» — одна из неточностей перевода: итальянское «santa arca» означает Ковчег Завета.

<sup>2</sup>Юдин Ю. И. Фольклорные истоки литературного образа // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества (фольклорно-литературные влияния). Вып. 5. М., 1978. С. 117 — 135.

<sup>3</sup>Зеленин Д. К. Культе онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Труды института антропологии, археологии и этнографии. XIV. Этнографическая серия. Вып. 3. М.; Л., 1936.

мы видели обыкновение шаманов вселять душу или духа в лекан, в подобные данному духу изображения, то рядом мы встречаем вмещение душ и духов в мешки, в посуду и т. п.»<sup>3</sup>.

Ко второму виду уловления тотемного духа восходят представления о *поимке чёрта*. «В фольклоре самых различных народов, — напоминает ученый, — широко распространён мотив о чёрте, а также о смерти, заключённых в мешке, в сосуде, в рукомойнике, в табакерке, иногда в пустом орехе, в гробу и т. п.»<sup>1</sup>. Добавим к этому, что в фольклорных параллелях к сказке «Горе» мотивы преступного нарушения табу и кары за это нарушение нередко исчезают, и сюжет становится прославлением ловкости и хитроумия демократического героя. Таков, например, сюжет типа АТ 330 В - «Черти и Смерть в ранце (мешке)»: солдат заманивает (ловит) в мешок чертей и предлагает кузнецам избить их молотами; заманивает в мешок (табакерку) Смерть, которая пришла за солдатом; солдата не пускают ни в рай, ни в ад<sup>2</sup>. Это пример дубликации мотива: эпизод с замыканием Смерти, по-видимому, более поздний.

330 А. Солдат (кузнец) и чёрт (Смерть). Святой Пётр (сам Бог, старик) исполняет желание солдата; Смерть не может сойти со скамьи, на которую он пригласил её присесть (или слезть с яблони, выйти из табакерки, торбы); солдата не хотят впускать ни в рай, ни в ад.

Старейшие литературные версии сюжета -немецкие шванки «Historia von Sancto» (1570) и «Der Tod auf dem Stuhlen» Ганса Сакса (1581). — Был ещё греческий миф «Сизиф и смерть».

330 В. Черти и Смерть в ранце (мешке). Солдат заманивает (ловит) в мешок чертей и предлагает кузнецам избивать их молотами; заманивает в мешок (табакерку) Смерть, которая пришла за солдатом; солдата не пускают ни в рай, ни в ад.

Этот тип тоже связан с немецкими шванками Средних веков.<sup>c</sup>

В «Сравнительном указателе сюжетов» приводится сказка, отсутствующая в прежних указателях по системе Аарне-Томпсона: это тип — 330 D \*: «Человек (Соломон) и Смерть»<sup>3</sup>. Герой заманивает Смерть в гроб (сундук) и выпускает лишь через 700 лет. Отмечены лишь три записи этого сюжета, все три — украинские. Близкий сюжет «Смерть в бутылке» (АТ 332 F) образно перекликается со сказками типа АТ 331 («Дух в кувшине»)<sup>d</sup>, имеющими

<sup>3</sup> Там же. С. 146.

<sup>1</sup> Там же. С. 149.

<sup>2</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Составители Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. С. 122.

<sup>c</sup> Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТн», л. 3871.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

<sup>d</sup> Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТн», л. 3871: «Мотивы этого сюжета, известного по индийским, монгольским и арабским сказкам и по легендам о царе Соломоне, отразились в византийском «Скитском патерике» (житие Лонгина), в западноевропейской легенде о святом Теофрасте, в древнерусской легенде и повести о путешествии Иоанна Новгородского на чёрте <...>, которую использовал Пушкин в поэме «Монах» (1813) и Гоголь в «Ночи перед Рождеством» (1831)»

всемирное распространение и связанными на Востоке с именем легендарного царя Соломона. Особенно популярна из сюжетов этого типа арабская «Сказка о рыбаке» («1001 ночь», ночи 3—9). Рыбак выловил кувшин, запечатанный печатью Сулеймана ибн Дауда (Соломона), и неосторожно открыл его, выпустив на волю страшного джинна; однако рыбаку хитростью удается загнать джинна обратно и заставить его служить себе. Здесь мы видим, что один человек (великий мудрец) загнал джинна в кувшин, другой (как в сказке «Горе») открыл этот кувшин (из любопытства) и мог понести ужасное наказание; но далее, в отличие от «Горя», рыбаку удаётся хитростью добиться того же, чего царь мудрец добился магическими заклинаниями. Эта дубликация мотива очень интересна: в арабской сказке есть мифологический герой, заключивший духа в сосуд, но в предыстории сюжета, и есть народный хитрец, трикстер, обманувший духа. Это свидетельствует об одновременном, параллельном бытовании у ближневосточных народов и мифологических рассказов, и бытовых (плутовских) сказок типа «Горе». Миф о власти мудреца над духами и бытовая сказка о трикстере, обманувшем духа, слились воедино, и контаминация породила «Сказку о рыбаке».

В статье «Фольклорные истоки литературного образа» Ю. Юдин основательно разработал вопрос о генетической связи сюжетов о глупых чертях с представлениями сибирского шаманизма. Он указал, что отношения сибирских охотников с тотемом носили *договорный характер* (как и отношения Израиля с Яхве); заключая договор, люди при внешнем почтении к тотему стремились обмануть его — обсчитать при жертвоприношениях. Например, обещали половину всех яиц, снесённых курами за год, а на деле жертвовали половину *одного* яйца. Точно так же в русских сказках мужик обманывает медведя (древнее тотемное животное славян и германцев) или черта при дележе урожая («вершки» и «корешки»).

Но для того, чтобы заключить договор с тотемом, первобытные охотники считали необходимым его предварительное *уловление*. Это чрезвычайно выразительный мотив: уловление духа тотемного животного в некоем замкнутом объёме являет яркую аналогию с охотой на самих животных при помощи ловчих ям, ловушек. Удивительно, что в вариантах русской сказки АТ 735 А сохранился мотив поимки Горя в яме, заваленной камнем: ведь это отражает древний способ охоты на крупного зверя. *Хитрость есть порождение охоты*.

Мотив уловления тотема порождён охотничьим мышлением древности, и первые трикстеры мирового фольклора — это гениальные звероловы. Вероятно, прошло очень много времени, прежде чем способность уловления тотемных духов приписали себе шаманы. Еще в XIX веке автохтоны Сибири верили, что в бубне шамана заключены пойманные духи.

Шаманский бубен, ящик Пандоры, мешок Эола, Ковчег Завета, кувшин Соломона — всё это сюжетные синонимы, восходящие к охотничьим обрядам уловления тотемного духа. Мотив договора с духом исчез в большинстве мифов, но сакральный характер исходного обряда отражался в запрете открывать мешок или сосуд. Только в религии Моисея мотив договора с «пойманным» тотемным духом (Завет — это и значит договор) получил большое развитие. Мифы этой религии специально подчёркивали, что бога перехитрить нельзя; все

попытки обмана строжайше им пресекаются. В фольклоре мотив кары постепенно ослабевает: в арабской «Сказке о рыбаке» герою удается избежать кары и вновь подчинить себе джинна, в русской сказке «Горе» нарушителем табу выступает завистливый богач, и наказание его оказывается заслуженным по социальным причинам; драматизм сюжета тем самым снимается. В таком виде сюжет вошёл в литературу: у Лесажа («Хромой бес») студент освобождает Асмодея из склянки на чердаке волшебника и пользуется его услугами. Пушкин в Лицее использовал для поэмы «Монах» популярное житие Иоанна Новгородского, где рассказано, как святой поймал черта в рукомошнике и, заставив служить себе, слетал на нём в Иерусалим. У Гоголя героем аналогичного приключения стал кузнец Вакула в «Ночи перед Рождеством». И святой, и кузнец — сюжетные потомки трикстера.

Мы исходим из принципа единства человеческой культуры. Между повестью Гоголя и шаманскими обрядами древних охотников — огромное историческое расстояние, но сюжет-архетип, проходя через все трансформации, *отчасти* сохраняет исходные значения. Можно предложить такую обобщенную генеалогию сюжета:

1. Типологически сходные представления неолитических охотников о тотемных животных; обряды уловления духов, договора с пленным тотемом и обмана его людьми (становление традиции «трюкачества»).

2. Табуирование мешка, сосуда, ящика, в котором заперт тотемный дух; зарождение мифов о страшной каре за нарушение табу.

3. Параллельное развитие комплекса этих представлений в двух направлениях: *фольклорном*, где мотив кары постепенно ослабевает и композицию возглавляет мотив «трюкачества» (оптимистический вариант: герой — трикстер, потомок охотника), и *религиозно-мифологическом*, где выдвигаются мотивы договора племени с тотемом, табу и суровой кары, причём эта версия тяготеет к канонизации (здесь герой — пророк или царь божественного рода, т. е. потомок шамана). Ко второму типу (назовём его «моисеевским») относится и афинский миф об Эрихфонии; эти мифы связаны с основанием религий. Два направления расходятся ввиду того, что воплощают противоположные точки зрения на сюжет-архетип и противоположные способы его социального функционирования.

4. Стадиально более поздними представляются древнегреческие внекультовые версии (кроме аттического «моисеевского» мифа). И миф о ящике Пандоры с его «этиологическим привеском», и эпизод с мешком Эола в «Одиссее» связаны с волей богов и выдвигают мотив кары за нарушение запрета, но в чисто мифологическом и мировоззренческом планах относительно малозначительны. В этих версиях сюжет о пленении тотема и нарушении запрета приобретает важный смысловой оттенок: возможность выбора и вина нарушителей (понятие «греха» в библейском смысле, естественно, отсутствует).

5. Христианское переосмысление фольклорного сюжета происходит на фоне застывшего библейского канона (Ковчег Завета), сюжетность которого давно перестала ощущаться, и не связано с греческими версиями: зато это переосмысление (в частности, и в житиях святых) совершается одновременно и типологически сходно со средневековым развитием

аналогичных сюжетов в восточном (главным образом мусульманском) фольклоре. Тотем превращается в черта, джинна, злого духа, Горе или Смерть (в двух последних случаях результат сюжета переносится на его основное содержание). Фигуры христианского святого и демократического героя, обманывающего джинна или Горе, сюжетно синонимичны и восходят к трикстеру.

6. Последней стадией можно считать литературное использование фольклорного сюжета, в основном сатирическое или юмористическое, в духе народного снижения «вредоносного тотема»; дерзновение героя, нарушившего древнее табу, *не карается, а вознаграждается*.

Такая эволюция отразила великий переход человеческого сознания от страха перед стихиями к убеждению в возможности их преодоления и подчинения. Противоположная линия развития сюжета-архетипа подверглась ранней сакрализации и перестала развиваться: в ней *сюжет стал неподвижным символом*.

В то же время и в живом развитии, на поздних его стадиях, архаический сюжет стал лишь формой *новых* сюжетов (о храбрости, удачливости и т. п.), а в литературе порою лишь чисто условной рамкой повествования, как в лесажевском «Хромом бесе». Это значит, что сюжет-архетип сохранился не полностью, остались только его «следы». Однако в русской сказке «Горе» этот замечательный сюжет существует ещё в относительно развитом, близком к архаике виде.

## Героический вор и рождение религии<sup>a</sup>

Великая драма в предистории цивилизации, какою оказалось рождение собственности, продолжалась не одну тысячу лет.

Само понятие собственности зародилось *внутри* родового общины, но объём понятия был относительно узок. Так, в австралийском племени аранда человек, нашедший плодовое дерево, отмечает своё право пучком травы, который кладёт на ветки. Найдя дерево с пчелиным гнездом, он вырывает траву возле корней и прислоняет к стволу палки. Если кто-либо завладеет плодами дерева или мёдом, обворованный вправе убить похитителя копьём. Такая же кара ожидает преступника, который без разрешения охотника присвоит убитую им дичь или перехватит раненое животное. Земля принадлежит всему племени; скота у охотников нет. Понятием собственности охватывается лишь то, что можно употребить в пищу. Так называемый «потлач» у индейцев Северной Америки — пир для всего племени, имеющий целью расточить собственность; право устраивать потлач — это почётная привилегия. Накопление имело целью расточение.

Собственность зафиксирована неолитической революцией, которая создала производящие формы хозяйства — земледелие и скотоводство. Изобретение плуга, использование быков для пахоты, требуя силы и мобильности, вели к возвышению статуса мужчины и подрыву материнского рода. Скот — первая форма богатства; скотом владел мужчина, используя

<sup>a</sup>Печатается по: Становление мифов и их историческая жизнь. Уфа: Полиграфкомбинат, 2014.

как средство обмена и передавая по наследству. К концу неолита утверждается наследование имущества отца его детьми, что ведёт к аккумуляции богатства внутри отцовской семьи. Интересы последней не совпадают с интересами рода. Обмен и наследование порождают цивилизацию собственности.

На ней базируется отцовский род. Земля по-прежнему мыслится женщиной, общей матерью людей и богов, но теперь она зависит от своего супруга Неба, который оплодотворяет её дождём.<sup>b</sup>

Парадокс Прудона «Собственность — это кража» представляется поверхностным. Собственность возникла при распаде родовой общины вследствие неравенства в наследовании и сначала была лишь некоторым преобладанием в достатке. Этим излишком полагалось делиться с племенем, и благодарное племя славилось щедростью дарителей.

Накопление внутри племени страдало дурной бесконечностью, как вся архаическая жизнь. Обычай дарения, столь широкого, что дарители периодически разорялись и начинали собирать богатства заново<sup>1</sup>, тормозил всякое накопление. Богатство в борьбе с уравнилительной моралью постепенно отделялось от племенной экономики; попытки воспрепятствовать этому отделению и полярная тенденция семьи оградить «моё» от соплеменников шаг за шагом привели к образованию парно-соотносительных понятий собственности и кражи.

Собственник переосмысливает закон уравнилительного передела богатств как покушение на своё новое право. Естественно, крадут не у себя, а у другого. В первобытном обществе не было «другого», субъектом права был весь коллектив, поэтому не было и кражи. Коль скоро выделился второй субъект права — отцовский род, он неизбежно вступает в конфликт с племенем. Лучшие роды отказываются делиться своим излишком с племенем и силой защищают накопленное. Традиционную нивелировку имущества новый субъект права объявляет преступлением и требует за него кары. По Э. Дюркгейму («Правила социологического метода»), «именно санкция определяет преступление».

Экономическое неравенство, которое разрушило родовую общину и через длительную стадию военной демократии привело к возникновению классового общества и государства, воспринималось людьми как чудовищная *несправедливость*, как нарушение древних, освященных традицией родового строя.<sup>c</sup>

Собственность возникает как излишек вследствие неравенства, кража — как традиционная компенсация этого неравенства, совершаемое в пользу коллектива. Племя воспринимало собственность как чудовищное попрание общинных традиций, и потому коллективное сознание окружило похитителей чужой собственности героическим ореолом.

Этим похитителям предшествовал мифический трикстер — посредник между миром живых и миром мёртвых. Его основная культурная функция состояла в воровстве у смерти.

<sup>b</sup>Из рукописной заметки «Героический вор». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9900.

<sup>1</sup>См. классическую работу Марселя Мосса (Marcel Mauss) «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах», 1925.

<sup>c</sup>Из рукописной заметки «Героический вор». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9900.

В эру тотемизма зародилась и функция культурного героя. Согласно К. Леви-Строссу, ворон архаических мифологий — это культурный герой, посредник между жизнью и смертью. Видимо, в течение долгого времени культурный герой и трикстер не различались.

В период неолитической революции происходит перестройка мифического сознания, сопровождающаяся чрезвычайным расширением его содержания и смысловым усложнением. Уже появление мотыжного земледелия (занятия женского) положило начало разложению тотемизма. На смену магическим танцам, которые способствовали удачной охоте, пришли культы плодородия. Складывается образ Великой Матери; её нагая фигура со скрещёнными или поднятыми в жесте благословения руками воспроизводится несчётно; иногда голуби сидят на голове статуэтки или змеи обвивают её тело, напоминая о тотемном браке.

Тотемизм не исчез, а переродился. Животные стали стихийными духами, хозяевами рек и лесов. Люди их чтили, но не слишком боялись. Например, у многих народов «хозяйкой дождя» считалась лягушка; поэтому для прекращения засухи нужно было убить лягушку. Некоторые индейцы на Ориноко поныне бьют лягушек, чтобы вызвать дождь. Люди неолита ловили духов, чтобы вынудить у них исполнение желаний. В «Одиссее» (кн. IV) ловят Протея, сына Посейдона, чтобы он предсказал судьбу героям. Остатки этой практики отразились в египетских текстах пирамид: «Некоторые формулы, найденные на стенах пирамид, отражают гораздо более примитивную ступень культуры, как, например, «каннибальский» гимн Унаса, который описывает ловлю богов арканом»<sup>1</sup>. Понятно в историческом Египте никто и помыслить не мог, чтобы ловить Осириса или Амона; архаические формулы имели в виду стихийных духов. И Протей — второстепенное божество, пастух тюленьих стад. Никто не посмел бы «ловить» Посейдона.

Стихийным духам противостояли культурные герои; им стали приписываться некие мироустроительные акты. «Культурный герой» добывает необходимые блага готовыми или отнимает их у первоначального хранителя. Это похищение у первохранителей — тотемных животных, колдунов, духов-хозяев и в древнейших образцах австралийского и меланезийского фольклора у мифической старухи — постепенно превращается в возвращение своего, а героический вор — в восстановителя справедливости.

Это значит, что уже утвердилось право собственности и началась *этизация мифов* — первое условие религии. Племенные боги-покровители защищают собственность, их значение растёт, и они начинают теснить культурных героев. Понятие «бог» связано с новой социальной структурой, с дифференциацией внутри племени, что выражено однокоренными русскими словами противоположного значения: «богатый» ↔ «убогий». Богу сначала приписывалось создание нового социального порядка, позже — сотворение мира. Бог — охранитель собственности.

Проекция новых социальных структур на мифологическое небо порождает развитые генеалогии богов, их семьи и последующие пантеоны. Войны между богами и их убийства — в большинстве мифологических систем. В самых гармонизи-

---

<sup>1</sup>Дойель Л. Завещанное временем. М., 1980. С. 257.

рованных мифологиях пережиточно сохраняется эта изначальная конфликтность старших и младших, борьба между братьями.<sup>d</sup>

В отдельных мифологиях рано появились боги-творцы, но они не пользовались авторитетом. В буддизме нет бога-творца. В зороастризме творец мира не был верховным богом.

У ительменов создатель мира Кутх не только не почитался, но подвергался поношению и насмешкам за то, что плохо устроил мир: вулканы, землетрясения — ну, не дурак ли? «Праздные боги» африканских мифологий после создания мира утрачивают интерес и к нему, и к людям. В мифологиях американских индейцев образ бога-творца не играет особой роли или полностью отсутствует.

В эпоху неолита взрыв человеческой активности необычайно возносит человека-творца, изобретателя; в мифологии это культурный герой.

Так, полубог Мауи, «полинезийский Прометей», похитил из подземного мира огонь и оттуда же хитростью добыл у своей прародительницы корнеплод таро; добыв волшебный крючок, он научил людей ловить рыбу, а сам выудил со дна океана острова для расселения людей; он же изобрёл копьё и первые силки, в которые поймал солнце.

В архаических мифологиях функции демиурга и культурного героя выполняет один персонаж — племенное тотемное животное, а несколько позднее антропоморфный Первопредок, который зачастую действует как трикстер или в паре с трикстером, своим демонически-комическим дублёром. Видимо, старше те мифы, в которых трикстера ещё нет, а проказы и остроумные плутни приписываются самому культурному герою. Некоторые из его проделок являются пародийными переосмыслениями его же собственных серьёзных деяний (Койот у индейцев Северной Америки). Мифы очень медленно приобретали сакральную серьёзность.

Древнейшие мифы, подобно сказкам о животных, отличаются грубым комизмом: даже важнейшие космогонические акты и великие установления могут быть гротескными. Так, африканский Бумбе, сотворив мир в припадке рвоты, спустился затем в людские селения, чтобы преподать людям правила доброй еды и пищевые запреты.

Творение мира сначала выглядело забавной случайностью и совершалось как бы мимоходом. «Акты первотворения могут быть результатом спонтанного превращения одних существ или предметов в другие, побочным плодом жизнедеятельности мифологических героев»<sup>1</sup>. Только в более развитых мифологиях утверждается инициативное созидание мира; тогда-то «превращение Хаоса в космос» и становится основным смыслом мифологии, как утверждает Мелетинский обо *всей* мифологии, противореча самому себе.

Наиболее архаичны те мифы творения, где мир возник случайно, из смешной ошибки. Интересно, что после тысячи лет античной культуры материализм вернулся к этому архаическому представлению: Эпикур и Лукреций были убеждены, что мир возник от слепого случая.

<sup>d</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9901.

<sup>1</sup>Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 194.

Большинство мифологий переполнено «свинствами» богов: они кастрируют, обманывают, ловко убивают своих врагов, вступают в инцестуозные браки и т. д. Такие мифы принципиально доморальны, ибо они сложились раньше религий. Первобытный человек, зажатый в системе табу, создал себе отдушину в виде свободы богов. А в примитивное понимание свободы с необходимостью входил моральный анархизм — весёлое попрание запретов. Люди не смели подражать богам, но могли *любоваться* их свободой.

Это мифологическая основа сказаний о великих плутах и мошенниках — сказаний, развивающихся на заре цивилизации. Как только женщины и скот стали собственностью, возникли умыкание невесты и угон чужого скота; явились песни, прославляющие лихую кражу девушки или стада. Эти песни были устной газетой. Через ряд гиперболизаций они превратились в «героическое сватовство» или в «похищение чудесного быка» (оленя, коня) — главные темы раннего эпоса.

Как отметил А. Н. Афанасьев, во многих сказках «воровство рассматривается как своего рода доблесть, как подвиг, достойный прославления»<sup>1</sup>. В сказках всех народов различимы циклы сюжетов о ловких ворах; их подвиги иногда мотивируются трудными задачами (добыть молодильные яблоки, жар-птицу, коня), иногда оправдываются иным способом, но часто никак не оправдываются, ибо изначально не нуждались ни в каких оправданиях. В сказках о ловких ворах собственность ещё мобильна, легко переходит из рук в руки; нет ещё «священного и неприкосновенного» права собственности. Сказочник любовался этим ловким воровством, как позже любовалась им арабская макама и прямо происходящий от неё европейский пикареск.

В более позднем фольклоре появляются циклы сюжетов, повествующих о ловких кражах и мошенничествах *вне всяких оправдательных мотивировок*; в этих «плутовских сказках» отношение к воровству и плутне амбивалентно, и при полном сознании «незаконности» плутни и воровства сказка *любуется* хитроумием и ловкостью плута как ценным человеческим качеством. Образ «плута», «ловкача», «хитреца» или «хитрицы» (типична Далила Хитрица арабских сказок) заметно снижен относительно более древних борцов против собственности: те были защитниками рода, а «ловкачи» — это герои-индивидуалисты, невидимые хозяева больших городов, рынков и дорог.<sup>e</sup>

Сказка любовалась плутнями воров, как миф — свободой своих богов, и восхищалась остроумием и находчивостью, ибо это ценнейшие человеческие качества. Архаические трикстеры иногда попадали в сонм богов, как скандинавский Локи, коварный шутник и злокозненный двойник Одина.

Дальнейшая этизация мифов, породившая древние религии, споткнулась об архаические прославления плутов; понадобился немалый труд для их интеграции в благопристойных пантеонах.

<sup>1</sup>Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 316.

<sup>e</sup>Из рукописной заметки «Героический вор». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9901.

Особенно знаменит титан Прометей из греческой мифологии. В качестве придурковатого трикстера выступает его брат Эпиметей, но эта оппозиция уже несущественная, так как Прометей имеет грозного врага — самого Зевса. Видимо, дошедший до нас образ Прометея — плод долгих усилий по согласованию его архаического облика с олимпийской религией, проникнутой пафосом собственности. Но даже благочестивый Гесиод не смог изгладить черты исходного обмана, посредством которого люди получили при дележе жертвенного мяса лучшую часть, а боги, одураченные Прометеем, — лишь кости, прикрытые жиром. Это напоминает делёж урожая между мужиком и медведем в русской сказке (АТ 1030 — «вершки и корешки»). «Размежевание богов и людей в Меконе <...> носило первоначально менее возвышенный характер, чем в изложении Гесиода, который, впрочем, не до конца устранил остатки грубого комизма. В настоящее время принято думать, что, излагая легенду о Прометее, Гесиод имел перед собой традиционный “божественный шванк” — произведение бурлескного жанра, подвергнутое им обработке в более благочестивом духе»<sup>2</sup>.

Главный подвиг Прометея — похищение огня для людей у Зевса. Это кульминация богоборческой темы в античной культуре. В некоторых версиях мифа Прометей даже изображался создателем людей. В нём сливаются героический вор, культурный герой и первый мученик гуманизма.

Подвергнув Прометея изощрённой пытке, Зевс всё же не решился его убить; в наиболее гармонизированных мифах — в конечном счёте *примирился* Прометеем. Таким образом, героический вор достигает относительного равенства с богами.

Другая судьба ожидала в олимпийской семье ещё одного прославленного плута и вора — Гермеса. Это древнее аккадское божество мыслилось олицетворением плодотворяющей силы; самые ранние гермы представляли собой грубые каменные столбы с эрегированным фаллосом. Много позже на них появилась бородатая голова. Не летучий гонец богов, а зрелый муж с длинной бородой. Гермес мыслился покровителем стад, а потому его стали изображать в виде пастуха с ягнёнком на плечах: это «Гермес Кривофорос», позже ставший символом Доброго Пастыря, усвоенным христианской иконографией.

Другой прославленный вор, Гермес (местное хтоническое божество аркадских пастухов) был инкорпорирован в олимпийскую семью как сын Зевса.

... инкорпорирован в качестве сына Зевса и Майи (Земли); его мифологический образ включает элементы, типичные для хтонических (подземных) богов. Согласно известному гомеровскому гимну и одной сатире Софокла, Гермес сразу после своего рождения украл стада быков, принадлежащие Аполлону, но вскоре

<sup>2</sup>Лившиц М. Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии. 1973, № 10. С. 142.

примирился с этим богом, подарив ему своё изобретение — лиру, которую он сделал, натянув струны на панцирь черепахи.

О Гермесе, как и о Прометее, говорилось, что он первым научил людей возжигать огонь на алтаре и приносить жертвы богам. В нём тоже соединяются черты культурного героя и вора, но его весёлые плутни резко отличаются от самоотверженности Прометей. Гермес прижился на Олимпе, стал вестником богов, оставаясь в то же время признанным покровителем воров и купцов.

Гермес как нельзя лучше прижился на Олимпе и верно служил тому самому Зевсу, который приковал Прометей и послал своего коршуна ежедневно терзать его печень.

То, что отличает Прометей от Гермеса, есть *самоотверженность*, принесение себя в жертву людям, т. е. в широком смысле слова гуманизм. Прометей стал не богом, но первым «святым» гуманизма; его потомство оказалось бесчисленно, но не на Олимпе, а на земле.<sup>f</sup>

Итак, уже на заре цивилизации человечество ответило на рождение собственности своим несогласием, олицетворённым в героическом воре Прометее. Антитеза собственности и гуманизма — врождённая для всей культуры; она заново повторяется на всех ступенях развития. Мы, люди XX века, придаём понятию кражи однозначный смысл, забывая, что рождение собственности, разрушив внутриобщинную солидарность, принесло людям большие страдания и кривду; забываем что глобальное экономическое неравенство наших дней держит на голодном пайке одну треть населения Земли. Мы не учитываем того, что уже в неолите борьба против собственности стала для многих единственным средством выжить, как похищение девушки — единственным шансом продолжить свой род.

Недаром греки классической эпохи отождествили мрачного царя Аида с Плутоном («плу-тос» — богатство), что среди прочих возможных значений допускает и такое толкование: богатство тождественно смерти. Некогда кража была борьбой против неё — люди крали только у смерти.

Нужно понять принципиальную разницу между борьбой сказочного героя против собственности как смерти и кражей в современной смысле слова. Осуждает ли кражу волшебная сказка? Разве она не карает богатого брата, укравшего у бедняка волшебную мельницу (АТ 565), или завистливых братьев, укравших у героя молодильные яблоки, чудесные предметы, либо спасённых царевен (АТ 301А, 550, 551)? Разумеется, карает и осуждает, но не кражу как таковую, а предательство, попрание родства. Хищение у брата, родича, наконец, у бедняка — это подлость, а кража у воров, у царя, у барина — это добывание, т. е. подвиг.

В первооснове всех «эпических краж» лежит одно и то же — добывание сокровищ в царстве Смерти. Так, например, в кельтских мифах, давших начало средневековым легендам

<sup>f</sup>Эта и две предыдущие вставки взяты из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. 54, л. 00464, 00465

о поисках святого Грааля, прекрасный юноша добывает талисман плодородия — чашу (клетический символ) или копьё (фаллический символ) — в замке короля Потустороннего мира и тем спасает Голодную Землю: крадёт талисман жизни у повелителя смерти<sup>1</sup>.

Красть у Смерти не предосудительно, как и обманывать её. Геракл, отнимающий у смерти Алкестиду, — не грабитель, а герой; кстати, именно он застрелил Зевсова коршуна и освободил Прометея. Между Гераклом и Прометеем немало общего. Третьим в этом ряду благодетелей рода людского явился Дионис; среди его эпиклес есть имя «Лиэй» (Освободитель). Этот чисто крестьянский бог издревле осознавался как оппонент аристократичного Аполлона. Прометей, Геракл и Дионис составили трио освободителей, которое пользовалось в Элладе большей любовью, чем официально чтимые боги Олимпа.

## Сказочные талисманы невидимости<sup>a</sup>

### I

В мировом фольклоре бытует ряд сюжетов, в которых в качестве основного или эпизодического героя выступает невидимый человек; например, русская сказка о невидимом слуге «Пойди туда, не знаю куда» (АТ 465 А). Особенно интересен «Благодарный мертвец» (АТ 506 и 507): герой хоронит мертвеца, и в благодарность за услугу тот становится помощником героя, помогает ему жениться на встающей из гроба царевне, все женихи которой были ею съедены ночью в церкви. Это восточнославянская версия древнего сюжета, разработанного, в частности, в неканонической ветхозаветной «Книге Товита», только там вместо мертвеца фигурирует архангел Рафаил, ниспосланный помочь Товии и изгнать демона, который из любви к Сарре убивал ее женихов.

История Товита и его сына Товии (*Tobias*) изложена в «Книге Товита», принадлежащей к числу неканонических книг Ветхого Завета. Когда и кем она создана — загадка. В еврейском каноне её нет. Учёные датируют её последними двумя веками до н. э.

Исходным текстом её признаётся греческий, семидесяти толковников. Климент Александрийский пользовался «Книгой Товита» как частью Писания. Церковь признала её полезной для нравственного назидания. Амвросий Медиоланский написал специальное сочинение «De Tobia», где ставил эту книгу выше обыкновенных сочинений человеческих и определял её как «пророческую» (*liber propheticus*), но не Богодухновенную.

Лильеблад доказал, что сюжет этой истории совпадает со сказками о благодарном мертвце.

<sup>1</sup>The Evolution of the Grail Legend, by D. D. R. Owen. University of St. Andrews Publications, 1968.

<sup>a</sup>Печатается по: Сказочные талисманы невидимости // Фольклор народов РСФСР. Вып. 11. Уфа, 1984. С. 19–33.

Товит был благочестивый израильтянин из колена Нефталимова. Отведённый в Ниневию, он прославился там набожностью, богатством и подвигами милосердия. Он отличался праведностью в своей родной стране, не оставил благочестивого образа жизни и в плену, в Ниневии. За свои благодеяния бедствующим соплеменникам он подвергся преследованиям ассирийских властей и вообще пережил целый ряд испытаний, которые закончились для него и его потомства полным благословением Божиим.

В ниневийском плену Товит погребал соплеменников, убитых царём Синнахерибом. Погребение им одного еврея описано особо (2, 3–10). Товит ослеп из-за того, что на глаза ему упал кал ласточки. Он молит Бога об избавлении от страданий. Для получения стародавнего долга Товит посылает своего молодого сына Товию к Гаваилу в Экбатаны; в путешествии ничего не подозревающего юношу сопровождает архангел Рафаил, специально ниспосланный Богом под видом простого смертного.

Благодарность мертвеца (= *ангела*) обращена не прямо на Товита, но на его сына. Когда *Tobias* купался в Тигре, его хотела проглотить рыба; по совету спутника (архангела), юноша выловил рыбу и извлёк из неё печень, сердце и жёлчь. Все три органа приносят Товии успех: прибыв в Раги Мидийские, Товия сватается к Сарре, дочери Рагуила (родственник Товии), хотя семь её прежних мужей были убиты демоном Асмодеем в брачном покое до свершения брака. Товия кладёт сердце и печень рыбы на раскалённые угли и дымом этого воскурения изгоняет демона; он становится мужем Сарры.

Вернувшись в Ниневию, он жёлчью той же рыбы смазывает глаза отца, и к старцу возвращается зрение. Добрый спутник открывается как архангел (= благодарный мертвец).<sup>b</sup>

Шведский ученый С. Лилиеblad посвятил специальное исследование «Книге Товита» и сказкам о благодарном мертвце<sup>1</sup>. Он привёл несколько норвежских сказок, где героиня имеет такого ревнивого демона-любownika; волшебный помощник героя добывает шапку-невидимку и меч, с помощью которых убивает демона; в первые три брачных ночи заменяет жениха на ложе; строптивая невеста готовит нож на жениха, но помощник укрощает её, избивая прутьями, как в русских сказках того же типа. Центральные эпизоды этого сватовства совпадают с подвигами Зигфрида, добывающего Брунхильду для Гунтера.<sup>c</sup> Эта часть сюжета «Нибелунгов» существует и в сказочной версии (АТ 519, «Брунхильда»; восточно-

<sup>b</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТн», л. 3900–3901.

<sup>1</sup>Lilieblad Sven. Die Tobiasgeschichte und andere Marchen vom toten Helfer. Lund, 1927.

<sup>c</sup>Из подготовительных материалов: «Параллельно с мистически-таинственным, «запугивающим» сюжетом о благодарном мертвце получил развитие и сходный во многом сюжет о помощнике-богатыре, где прежняя ритуальная замена жениха стала трактоваться как вынужденный обман невесты, вызывающий в дальнейшем её страшную месть. Но при всём величии этого сюжета («Нибелунге»), он интересует нас не сам по себе, а в связи с темой невидимости». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9883.

славянские варианты — «Слепой и безногий»). Этот эпизод и норвежские сказки типа АТ 507 восходят к единому архетипу.

Интересна кавказская сказка «Красная рыба», контаминация АaTh 507 В+ 945. В ней царевна забеременела от дыхания змея.

- 507 С\*. Рыба-счастье: парень ловит рыбу, которая обещает быть его Счастьем: она помогает ему разбогатеть, жениться на царской дочери, «излечить» её от змей, выходящих из её рта, и змей, живущих под полом дворца, которые убили всех прежних женихов царевны.

Общим для сказок этих типов является зачин: выкуп трупа и погребение его как «доброе дело» героя. Принципиальной важностью мотива является то, что это благодеяние мертвецу совершается бескорыстно, без расчета на вознаграждение. Награда же за добро в сказке обязательна.

Ряд сказок этих типов совпадает со сказками о благодарных животных. Благодарный мертвец и благодарный зверь выполняют функции и решают одинаковые задачи: в архаике в облике зверя и выступал покойник (благодарный оборотень). Взаимозаменяемость (синонимичность) животного и мёртвого *предка* (тотемизм).<sup>d</sup>

Отметим, однако, исторически обусловленную градацию различий: в «Книге Товита» невеста пассивна, женихов убивает демон; в норвежских сказках есть и демон, и строптивая невеста; в сюжетах типа «Брунхильда» демона нет, а имеется лишь непокорная дева-богатырка.

Подмена жениха в сюжете АТ 519 выступает как обман невесты и вызывает после раскрытия обмана её месть (убийство Зигфрида). Однако первоначально такой обман имел обрядовый характер.

Мотив подмены жениха зародился в эпоху перехода от матриархата к патриархату, когда еще сохранялись пережитки группового брака. Право родового коллектива на невесту осуществлялось патриархом, затем она становилась женой собственно мужа. Эти обычаи отразились в библейском рассказе об Ависаге Сунамитянке, согревавшей дряхлого царя Давида, как и в «праве первой ночи», которое перешло от родовых старшин феодалам, было заменено денежным выкупом<sup>1</sup> и в средневековой Европе стало формальным: например, феодал перешагивал через кровать, на которой лежала невеста виллана<sup>2</sup>.

В архаике целомудрие невесты рассматривалось как препятствие к браку, и девственность внушала *страх*. У многих народов девушки составляли отдельную поло-возрастную группу, со своими обрядами и духом-покровителем. Такие группы участвовали в охоте и носили оружие. У савроматов девушка не имела права выйти замуж, пока не убьёт хоть одного

<sup>d</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АaTh», л. 3900, 3905

<sup>1</sup>См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. XXI. М., 1975. С. 132.

<sup>2</sup>Этот обычай запретил Фердинанд Католик указом 1486 года.

врага<sup>3</sup>. В аркадском мифе Аталанта заставляет женихов состязаться с нею в беге и убивает проигравших.<sup>е</sup> Воинственность девушек отразилась в мифах об амазонках, поляницах и т. д.

Конфликтность отношений между полами — явление древнее. В эпоху группового брака и дислокального поселения половые связи имели сезонный характер, за пределами празднеств «супруги» избегали друг друга, и случайные встречи могли приводить к убиению мужчины<sup>1</sup>. Это отразилось в папуасском мифе о могучей женщине Абере. «Отношения Абере с мужчинами достаточно сложны: с одной стороны, она принуждает всех, с кем встречается, к связи с ней; с другой — она ненавидит мужчин и избегает постоянных отношений с ними, многих убивает. Абере создает женский коллектив и становится его главой, пишет Б. Н. Путилов. По его мнению, миф об Абере сохранил следы борьбы «отцовского» и «материнского» начал<sup>2</sup>.

Индоевропейские народы приписывали девушкам большую физическую силу, которую они утрачивают в браке, как Брунхильда в «Нибелунгах». Девственная богиня-охотница враждебна мужчинам: Актеон, подсмотревший купанье Артемиды, превращен в оленя и разорван своими же псами. Артемида беспощадна и к своим согрешившим подругам, которых превращает в медведиц или львиц. Фактически она — ненавистница брака. С мужской точки зрения покровители девственности были опасными демонами, первоначально зооморфными: Артемида была медведицей, Афина — змеёй.

В Непале сохранилась легенда о дочери раджи Бхактапура. Каждый вечер ей приводили нового юношу, а наутро его находили мертвым. Однажды знатный иностранец, остановившись в доме женщины, сын которой был обречен на очередной брак с царевной, осведомился о причине рыданий хозяйки, а затем вызвался заменить юношу и тайно принёс во дворец саблю. Под утро, когда царевна заснула, чужеземец увидел, что из её ноздрей показались две темные нити, которые превратились в страшных змей. Смелчак одним ударом сабли убил обеих; утром его и царевну застали в мирной беседе. В память этого события раджа учредил Бискет Джатра («Праздник убиения змей») — ныне непальский Новый год<sup>3</sup>.

Легенда содержит параллели к сюжетам АТ 506 и 507. В русских вариантах этих типов повествуется о том, что заколдованная царевна «начинена» змеями и гадами. Видимо, мотив змеи-охранительницы, живущей внутри девушки, архаичнее мотива «внешнего» демона-охранителя.

Ещё первобытное человечество выработало ряд способов обрядовой нейтрализации этого демона. Изначально вообще не брали в жёны девственниц: они считались не готовыми к браку. Дефлорация входила в состав их инициаций и совершалась до брака, обычно

<sup>3</sup>Косвен М. О. Матриархат. М.; Л., 1948. С. 12, 14.

<sup>е</sup>Из машинописных вариантов: «В тюркских сказаниях об Алпамыше девушка, прежде чем дать согласие на брак, испытывает силу жениха в единоборстве». (АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 095129).

<sup>1</sup>Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 18.

<sup>2</sup>Путилов Б. Н. Предисловие // Сказки и мифы папуасов Киваи (из собрания Г. Ландтмана). М., 1977. С. 27.

<sup>3</sup>Манвелов В. И. В стране заоблачных вершин. М., 1966. С. 107–108.

оперативным путем. На ранней стадии патриархата почти повсеместным был обычай дефлорирования девушек их отцами<sup>4</sup>, отразившийся в мифах и фольклоре (АТ 510 В, АТ 706). В научной литературе отмечалось, что сказочный мотив брака царя с собственной дочерью имеет раннее и широко распространенное соответствие в легитимированных кровосмесительных отношениях царя-отца с дочерью. Такие отношения считаются доказанными у инков, древних египтян, персов (Артаксеркс), греков, китайцев и т. д.<sup>5</sup> «Царский брак» — пережиточное отражение более широких обычаев: известно, что многие пережитки долго сохранялись в виде исключительных привилегий царей и жрецов.

С развитием патриархата обязанность дефлорирования девушки перешла к отцу жениха (отсюда обычай снохачества), жрецу или вождю. Когда дефлорация слилась с брачным обрядом, ответственность взял на себя специальный помощник, чтобы обезопасить жениха от мести демона девственности.

Страх перед тем же демоном породил обычай, по которому жених присутствовал на собственной свадьбе под видом случайного гостя, странника в нищенском рубище, тогда как рядом с невестой восседал нарядный двойник. Только после пира жених прокрадывался в брачный покой. У арабов Средних веков подставное лицо нанимали «для отвода дурного глаза» от жениха<sup>1</sup>. Сходные обычаи, когда жених приходил на свадьбу инкогнито, отразились в сюжете «Муж на свадьбе своей жены» (АТ 974).

Весьма любопытны реликты аналогичных древнетюркских обычаев. В традиционной чувашской свадьбе главную роль играл старший дружка жениха — «манн керу», что буквально означает «старший жених»; он носил вышитое полотенце через плечо, такое же, как у жениха, а спину его украшал вышитый «платок жениха». Подлинный жених играл в свадебной обрядности минимальную роль, а имя его было табуировано<sup>2</sup>.

Славяне давно изжили остатки группового брака (его существование в начале киевской Руси отразилось в летописях). Тем не менее, еще в 1869 г. русскими этнографами в последний раз зафиксирован такой момент новгородской свадьбы, когда дружка ложился на постель молодых<sup>3</sup>.

Все эти обряды, возникшие для нейтрализации демона девственности, а затем переосмысленные как предохранение от порчи, дурного глаза, ворожбы колдуна или завистника, нашли широкое отражение в фольклоре. Но когда замена жениха помощником в архаических сюжетах начала возмущать патриархальную мораль, сказкам понадобились оправдания: 1) замена моральна, ибо помощник на брачном ложе ведет себя «честно»; 2) замена вынуждена, ибо сам жених не в силах сладить с невестой; 3) замена возможна, если невеста её не распознает.

<sup>4</sup>Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 307–308.

<sup>5</sup>См.: Rank Otto. Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Lpz. — Wien, 1926.

<sup>1</sup>«Тысяча и одна ночь»: «Рассказ о трех яблоках» (вставная сказка «О визире Нур-ад-дине и его брате»). Ночи 19–20.

<sup>2</sup>Егоров Н. И. Чувашский саламалик // Чувашский фольклор. Специфика жанров. Чебоксары, 1982. С. 107–110.

<sup>3</sup>Жекулина В. И. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 241.

В одной из самых знаменитых арабских сказок Аладдин приказывает джинну принести ему в дом царевну Будур с её женихом прямо на брачном ложе; затем он велит джинну до утра заткнуть жениха в отхожее место, а сам ложится с царевной, но кладет между собой и ею обнаженный меч. Так же поступает Зигфрид с Брунхильдой в «Нибелунгах». Меч на ложе гарантирует неприкосновенность девы.

В реальности раннего патриархата помощник не был столь сдержан: его услуга именно и заключалась в конsummации брака, что отвлекало от жениха мечь демона. Жизнь помощника тоже нуждалась в гарантиях: важно было, чтобы невеста не увидела его лица. Только тогда исключалась опасность, что она сообщит демону-покровителю имя «убийцы её девства». Страх перед демоном оказался необычайно стойким, он пережил саму практику обрядовой замены жениха и выразился в брачных запретах (табу взаимного лицемерия брачующихся, их имён и т. п.).

У некоторых народов табу на лицемерие было однонаправленным: только невеста не должна была видеть лица жениха отсюда греческие мифы о Зевсе и Семеле, Амуре и Психее). После пира её отводили в темное помещение, и помощник жениха приходил к ней невидимым. Тем же целям служили ряжение и маскировка.

Эти последние обычаи гораздо древнее, чем реконструируемый нами брачный обычай. Ряжение в звериные шкуры и зооморфные маски возникло в среднем палеолите как охотничий приём: он и по сей день успешно применяется неграми африканских саванн при охоте на страусов. Затем такое ряжение стало необходимым элементом тотемного пира. Маски нашли широкое применение в посвячительных обрядах, магических танцах, тотемистических празднествах, военных набегах и т. д. Надевший маску как бы преображался в то существо, которое она изображала (так терзали врагов «люди-леопарды», члены тайного союза в Сьерра-Леоне, против которого боролись британские колониальные власти еще в конце XI X в.).

Не углубляясь в этот вопрос, позволим себе только одно принципиально важное соображение: древнейшие обряды сохранялись тысячелетиями благодаря их приспособляемости к меняющимся культурно-историческим условиям. Сущностью этой динамики является переосмысление, переход содержания в форму.

«С появлением взгляда на половые акты как на средство обеспечения размножения тотемного животного в число обрядов тотемического промискуитетного праздника вошло имитирование полового сношения с убитым зверем. О существовании такого обряда свидетельствуют многочисленные рисунки, изображающие половой акт между человеком и животным».<sup>1f</sup>

К древнейшим «тотемно-оргастическим праздникам», по мнению Ю. И. Семёнова, восходит «ряд моментов свадебной обрядности», в том числе «обрядовое ряжение в день

<sup>1</sup>Семёнов Ю. И. Как возникло человечество, с. 437.

<sup>f</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0652.

свадьбы под животных, чаще всего медведей»<sup>2</sup>. Такой тип свадебного обряда, связанный с культом медведя, был характерен и для Древней Руси.

В русской обрядовой поэзии образ медведя связан с символикой сватовства и брака. «Медведя видеть во сне предвещает женитьбу или замужество»<sup>1</sup>. На Руси верили, что на свадьбе невеста может быть превращена в медведицу: «Убитую медведицу признают за невесту или сваху, превращенную на свадьбе в оборотня»<sup>2</sup>. Но это верование поразительно близко к древнегреческим мифологическим рассказам о мести Артемиды или Геры, которые превращали согрешивших нимф в медведиц. Между древней Грецией и древним славянством больше общности, чем может показаться поверхностному взгляду; возможно, и у древних славян причиной превращения невесты в медведицу считалась месть ревливой богини, охранительницы девства.

В таком случае свадебное ряжение под медведей можно понимать как нейтрализацию мести, как символическое «упреждение» этого превращения, т. е. приём предохранительной магии, состоящий в уподоблении тотему, как ряженные охотники в пляске перед убитым зверем уподоблялись ему, чтобы предохранить себя от его мести.

В традиционной русской свадьбе уже не наблюдалось ряжения молодых, их только сажали на медвежий или иной густой мех (символ плодородия и богатства). Вероятно, обычай ряжения угасал постепенно, и в течение определенного периода зооморфную маску и шкуру надевал один представитель рода жениха — тот, кто первым осуществлял брачную связь. Он изображал тотемного «прародителя»: медведя, кабана, волка и т. п.

Тотемические истоки фольклорных сюжетов, отразивших интересующее нас свадебное ряжение, отметил Е. М. Мелетинский: «К сказкам о “зверином женихе” очень близки сказки о женихе в звериной шкуре (генетически они тождественны). В известной сказке Гриммов старшие сестры отвергают грязного «неумойку», ряженного в медвежью шкуру, а младшая сестра выходит за него замуж, и «Медвежья шкура» превращается в красавца. Эта сказка, несомненно, сохранила воспоминание о ритуальном ряжении в шкуру животного и о ритуальной грязи»<sup>3</sup>.

К этому ценному соображению мы хотели бы добавить одно различие: полагаем, что в раннепатриархальную эпоху шкура и маска тотемного животного надевались помощником жениха, а сам жених играл роль грязного нищего и даже в знак унижения садился в золу, как тайно вернувшийся Одиссей. Сказки, о которых говорит Е. М. Мелетинский, объединили ряженного помощника с грязным женихом.

Итак, помощник в свадебном действе выступал как тотемный предок. Дефлорация совершалась как обряд, в котором невеста отдавалась всему роду жениха в лице его родоначальника.

<sup>2</sup> Семёнов Ю. И. Как возникло человечество. С. 441–442.

<sup>1</sup> Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях: Из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии // Живая старина. 1891. Вып. IV. С. 210.

<sup>2</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива императорского Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914. С. 259.

<sup>3</sup> Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 242

Но с вымиранием тотемизма, с утверждением культа предков в собственном смысле слова брачный помощник постепенно утрачивал звериные черты и превращался в предка — человека. Основатель рода, превознесенный праотец, не мог жить 969 лет, как Мафусаил, но ритуально мыслился «приходящим» и участвующим в празднествах рода. Он был «живым покойником», в его образ перевоплощался помощник жениха, а потому звериную шкуру и маску заменила, как мы полагаем, погребальная маска.

Выше уже указывалось на полифункциональность архаических масок; в античном мире за ними в основном остались погребальные функции. В Риме такие маски были портретными<sup>1</sup>. Помощник жениха в погребальной маске стал мыслиться как конкретный предок. В Риме патрицианка, выходя замуж, перевозила в дом мужа маски своих предков. Откуда пошёл этот обычай? Возможно, с переходом обязанности дефлорирования от отца невесты к свёкру последний в некий переходный период продолжал играть роль отца (т. е. предка) невесты, а не жениха; для этого обряд нуждался в масках именно её предков (актерство в духе римской традиции, у римлян даже в I в. н. э. император участвовал в собственных похоронах, представленный актером в погребальной маске).

Маска покойника нейтрализовала месть со стороны демона девственности: дефлорацию совершал предок, «отец» (исторический преемник зверя-покровителя). С невесты вина снималась обрядовым плачем и сопротивлением дружкам, роду жениха, помощнику; сначала это сопротивление было реальным, потом — чисто символическим. Ритуальное ряжение невесты в свиную, ослиную или иную шкуру тоже отражено фольклором.<sup>§</sup>

Невеста не знала, на кого пожаловаться своей богине, не знала ни лица, ни имени «виновника». Она не смела видеть его лица, даже если в брачный покой проникал свет: нарушение грозило ей смертью. В греческом мифе Семела по коварному наущению Геры упростила Зевса явиться ей не в облике смертного, а в истинном виде: он предстал в виде молнии, которая испепелила Семелу. Такими мифами воспитывался страх перед лицемерием жениха. Этот мотив блестяще использовал Стендаль в «Пармской обители»: Клелия дала обет никогда не видеть Фабрицио, если он будет спасён; позже она встречается с ним в полном мраке. Древнему табу Стендаль придал новую мотивировку, но ведь и в фольклоре сюжеты сохраняются лишь путём смены мотивировок.

Затронутые нами сказочные и мифологические мотивы отразили архаические брачные обычаи: замену жениха «невидимым» помощником, ряжение и маскировку помощника, при-

<sup>1</sup>См.: Кузнецов С. К. Погребальные маски, их употребление и значение. Казань, 1906; Авдеев А. Д. Маски. Опыт типологической классификации по этнографическим материалам // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1957. № 11. 1960. № 19.

<sup>§</sup>Из подготовительных материалов: «АТ 403. «Подменённая жена». Падчерица становится женой царя; мачеха подменяет её своей дочерью; это у Афанасьева. «Белая уточка». АТ 533. «Подменённая царевна». По пути к жениху служанка заставляет царевну поменяться платьем и рангами; выдаёт её за служанку, а себя за царевну; истина выясняется, царь женится на настоящей невесте, обманщицу приказывает казнить. Сюжет отражает обычай ряжения невесты (ср. 510 В), но смысл обряда сказкой забыт и драматическое переосмысление ведёт к казни брачной помощницы». (АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 093616).

ниженность и случайность жениха и т. д. Замена производилась в плане сакрального обмена, и помощник вёл себя так, словно в него вселился «предок».

Представление о браке как сочетании девушки с невидимым предком, покойником отразилось в некоторых мифах и сказках. Таков миф о похищении Кора-Персефоны царем загробного мира Аидом. У земледельческих народов свадьбы совершались обычно осенью, когда богиня растительности исчезала с лица земли.

Она мыслилась похищенной царём смерти, унесённой в его страну. Имя «Аидес» — составное: отрицательная приставка «а» и глагол «ейдо» (вижу). Греческое «Аид» значит «Невидимый». Похищенная этим богом, Кора сама становится невидимой, и Деметра тщетно разыскивает прекрасную дочь по всей земле. Добавим, что бог преисподней иногда назывался не Аид, а «Аиденевс», что значит «делающий (людей) невидимыми».

Розыски похищенной девушки матерью (греческий миф) или женихом (русская сказка о Кощее Бессмертном) отражают части свадебного обряда. Розыски или угадывание невесты входили в традиционный комплекс русской свадьбы: «невесту прятали от жениха, он должен был отыскать её и заплатить выкуп... Иногда вместо невесты выходила покрытая платком девушка или старуха»<sup>1</sup>. Прятание невесты от жениха или от его дружки, подмена невесты — это разновидности ритуального сопротивления браку, отразившиеся в сказках типа АТ 533 («Подменённая царевна») и семантически близкие к узнаванию невесты среди её подруг в былинах о Садко в подводном царстве.

Ряжение невесты в свиную или ослиную шкуру (АТ 510 В) также восходит к указанному обрядовому комплексу, обусловленному страхом перед мезьей демона девственности («предохранительная магия»).

У некоторых индоевропейских народов долго сохранялся обычай играть в прятки после свадебного пира, причём в игре участвовали молодожены. У индейцев племени хупа в Калифорнии до XX века сохранились инициации девушек, в которые входили танцы посвящаемых в течение девяти вечеров, после чего девушки прятались; их искали специальные посланцы — две старухи (представительницы «матерей») и два юноши (представители «женихов»). При этом юноши приходили в масках, напоминающих морды морских львов<sup>2</sup>.

Группа сюжетов о женихе-мертвце (АТ 365) и сюжеты о благодарном мертвце (АТ 506 и 507) отражают один и тот же обряд, но с разных точек зрения: первые — с точки зрения девушек, вторые — с точки зрения женихов.

«Мёртвые не отсутствуют, они невидимы», — сказал над гробом Жюльетты Друэ великий Гюго, высоко впечатлительный к мифу. Архаическое мышление считало усопших незримо присутствующими на земле. Поэтому благодарный мертвец в сказках, он же брачный помощник в обряде, не нуждался в шапке-невидимке: невеста не могла (не смела) его видеть. Потребность сюжета в шапке-невидимке явилась тогда, когда исчезло понимание

<sup>1</sup> Жекулина В. И. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.). С. 241.

<sup>2</sup> Дридзо А., Минц Л. Девочка становится невестой // Вокруг света. 1975. № 10. С. 70.

помощника как мертвеца и когда замена жениха стала осознаваться как реальность (например, в «Нибелунгах»).

Понятие невидимости возникло из представлений о смерти. Благодарный мертвец был невидим, как всякий мертвец, но живому человеку понадобились талисманы невидимости. Все они имели отношение к миру мёртвых.

## II

В убийении Медузы Горгоны Персею помог шлем Аида, делающий его носителя невидимым. Собственно, «шлем Аида» — неточный перевод; волшебная шапка Аида называлась «кюнэ» (от «кюно» — собака) и представлялась греками как башлык из собачьей шкуры. Эту шапку надевает Афина, чтобы помочь Диомеду против Арея («Илиада», V, 844 и след.). В сценах гигантомахии в этой шапке изображался Гермес.

Именно шапка-невидимка (нем. Tarnkappe), вместе с семимильными сапогами и неистошимым кошельком («кошелёк Фортуната»), прочно вошла в репертуар европейского романтического фольклоризма.

Вторые два чудесных предмета появились в немецкой народной книге «Фортунатус» (1509). Шапочка Фортуната в одно мгновение переносила его владельца из одного места в другое. Быть может, способность моментального появления и исчезновения, связанная с такой быстротой передвижения, и есть переосмысление старого представления о невидимости, которую придаёт её носителю шапка-невидимка, хорошо известная немецкому фольклору. В то же время быстрое передвижение характеризует греческого Гермеса, изображаемого в крылатых сапожках (tabaria); он же, как покровитель торговли, часто изображался с кошельком в руке. Быть может, Фортунат и аналогичные ему персонажи европейского фольклора — это сказочные «наследники» Гермеса.<sup>h</sup>

Гермес же снабдил Персея для его подвига серпом — древнейшим атрибутом Смерти (как позже таковым стала коса).

Почему шапка Аида сделана из собачьей шкуры? Собака — священное животное страшной Гекаты, изображаемой в сопровождении черных псов. Трехглавый Цербер — страж подземного мира. Египетский бог смерти Анубис изображался как человек с головой собаки или шакала; имя «Анубис» по-египетски означало «собачка». В мистериях Исиды этот бог выступал как проводник душ в загробный мир. В Европе по сей день живо суеверие: собака воет к покойнику.

Иное дело на востоке: собака — священное животное иранского Ахурамазды; нередко она фигурировала как тотемное животное.

<sup>h</sup>Из редакции «Кадущей и шапка-невидимка». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9887. В другой рукописной редакции есть примечание: «В древнем Риме Гермеса называли Меркурием, но у римлян был и свой более ранний эквивалент Гермеса — богиня Лаверна, покровительница купцов и воров». (АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 121604).

В древнем Китае племя яо в качестве своего прародителя чтит героического пса Пань-гу. Князь обещал дочь в жены тому, кто принесет ему голову опаснейшего врага; Пань-гу принес эту голову и захотел обещанной награды. Он человеческим голосом попросил посадить его на семь суток под золотой колокол — тогда он превратится в человека. Всё шло хорошо, но на шестой день нетерпеливая княжна приподняла колокол, чтобы посмотреть на суженого. «Тело Пань-гу уже превратилось в человеческое, и только голова всё еще была собачьей, но теперь она уже не могла превратиться в человеческую. Пань-гу выбежал из-под колокола, накинул на себя одежду, а принцесса надела шапку в форме собачьей головы. И они стали мужем и женой»<sup>1</sup>. В этом мифе явственно выступает тотемическое происхождение брачной маскировки, причем маски жениха и невесты, очевидно, изображали собачьи головы. Полагаем, что ритуальная маска собаки была реальным историческим прототипом шапки Аида, первым талисманом невидимости.

Вторым таким талисманом явился перстень мертвеца.

Геродот рассказывает о Кандавле, последнем лидийском царе династии Гераклидов. Гордясь красотой жены, Кандавл предложил своему телохранителю Гигу показать её нагой. Гиг отказался, но царь настоял на своём. Спрятанный за дверью опочивальни, Гиг видел раздевание царицы, а затем был замечен ею. Поняв происшедшее, она решила отомстить мужу; наутро, спрятав вооруженных рабов, она вызвала Гига и предложила выбор — или убить царя и жениться на ней, или тут же принять смерть. Гиг подчинился её воле и ночью был введён в ту же спальню. Полученным от царицы кинжалом он убил Кандавла, затем женился на вдове и взойшёл на престол, основав династию Мермадов<sup>1</sup>.

В диалоге Платона «Государство» дана иная версия падения Гераклидов: пастух Гиг после землетрясения спустился в открывшуюся пропасть и нашел много дивного, в том числе полого медного коня; внутри его лежал огромный мертвец с золотым перстнем на пальце. Взяв перстень, Гиг вернулся наверх и в обществе других пастухов обнаружил, что перстень, если повернуть его камнем к ладони, делает носителя невидимым. Тогда Гиг вызвался идти вестником к царю. Попав во дворец, он (с помощью перстня) обольстил царицу, вместе с нею убил царя и сам взойшёл на престол<sup>2</sup>.

Перстень Гига варьируется в разных треугольниках мировой литературы (Цицерон, Ганс Сакс, Лафонтен, Теофиль Готье, Фридрих Хеббель, Андре Жид) и отразился в европейском фольклоре. Однако в последнем случае следует говорить не о развитии только указанных греческих преданий, а о более широкой традиции, берущей начало от древнего фольклорного источника, к которому восходят предания о лидийском пастухе, и совершенно, казалось бы, несродные сюжеты, например, неканонической ветхозаветной «Книги Товита».<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 39.

<sup>2</sup>Геродот. История. Л., 1972. С. 13–14.

<sup>3</sup>Платон. Сочинения. Т. III. Ч. 1. М., 1971. С. 133–134.

<sup>4</sup>Из редакции «Кадуцей и шапка-невидимка». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9885.

Версии Платона и Геродота давно контаминированы европейской традицией. Гиг благодаря невидимости разделил права мужа, а в результате захватил власть: ведь царство олицетворяется в женщине, «страна есть женщина». Последнее может показаться «формальным» объяснением, если забывать социально-исторический смысл этой древней метафоры — наследование через женщину (первоначально от тестя к зятю), прекрасный анализ которого дан В. Я. Проппом в его работе «Эдип в свете фольклора»<sup>3</sup>.

Если сопоставить историю овладения лидийской царицей с помощью невидимости и обычай замены жениха, напрашивается вывод о том, что «перстень Гига» — это сюжет о брачном помощнике, превысившем свои права. Как могла возникнуть такая трансформация? Её можно понять как следствие конфронтации двух глубоко различных культур. Богатая золотом Лидия сохраняла пережитки матриархата и считалась у греков страной распущенных нравов; по их утверждениям, лидийские девушки зарабатывали деньги на приданое своим телом. Для строго патриархальной Греции с её запертыми в гинекее женами многое в лидийской культуре казалось диким и мерзким. Традиция замены жениха могла сохраняться у лидян, но казаться нелепостью эллинам. Видимо, сюжет о перстне Гига — греческое искажение лидийского предания, обусловленное непониманием архаических брачных обычаев.

Для греков классической эпохи замена жениха представлялась не услугой, а ловким мошенничеством. Невидимость в понимании Платона — это средство безнаказанного преступления: прелюбодеяния, убийства, хищения.<sup>j</sup>

Предание служит Платону опорой для важного рассуждения. Если бы существовало два таких перстня — один на руке человека справедливого, а другой у несправедливого, то первый не смог бы сохранить добродетель при возможности брать что угодно на рынке, незримо проникать в дома и «сближаться с кем вздумается», безнаказанно убивать и «вообще действовать среди людей так, словно он равен богу. Таким образом, заключает Платон, в своих поступках он не отличался бы от дурного человека. Этот мысленный эксперимент служил идее, что никто не честен по доброй воле, но лишь по принуждению: каждый, кто считает, что сможет совершить преступление безнаказанно, «так и поступает».<sup>1k</sup>

Как шапка из собачьей шкуры дала начало шапке-невидимке, так и волшебный перстень с тем же свойством вошел в европейскую традицию: он фигурирует в русской сказке «Бурза Волович» (АТ 300 А)<sup>2</sup>, в поэме Ариосто «Неистовый Роланд» и т. п. Ещё Платон сопоставил перстень Гига и шлем Аида в качестве талисманов невидимости<sup>3</sup>. Всё, связанное со смертью,

<sup>3</sup>Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 264–269.

<sup>j</sup>Из рукописных вариантов. АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 093848.

<sup>1</sup>Платон. Сочинения. Т. III, ч. I, М., 1971, с. 133–134.

<sup>k</sup>Из машинописных вариантов. АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 095300, 095308.

<sup>2</sup>Русские сказки в Карелии (старые записи). Подг. текстов М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1947. С. 79 (Сб. ОРЯС АН. 1877. XVII. № 3, текст 8).

<sup>3</sup>Платон. Сочинения. Т. III. Ч. 1. С. 444.

обладает тем же магическим свойством. Отсюда развилась магия достижения невидимости живыми людьми: талисманами невидимости стали останки мертвецов.

Так, в примечаниях В. Эберхарда и Н. П. Боратава к турецкой сказке «Дервиш и девушка» (№ 154 по указателю ЕВ) приведён вариант, в котором дервиш разбрасывает «землю мёртвых», чтобы всех усыпить, увести девушку и съесть её. В сказке «Разбойник Мехмет» (ЕВ 153) атаман разбойников, убитых девушкой, проникает во дворец и усыпляет его обитателей при помощи фляжки «мёртвой земли». В последний момент некий Голос советует девушке разбить эту фляжку: атаман убит.

Колдовские действия с целью усыпления Фрэзер отнёс к «гомеопатической магии»: мертвецы способны делать глухими, слепыми и немыми живых людей, если живой прикоснется к чему-либо, связанному со смертью. Фрэзер привел ряд примеров<sup>1</sup>. Так, в индонезийском племени галело влюблённый, собираясь забраться в хижину девушки, берёт немного земли с могилы и кладёт на крышу, над тем местом, где спят домочадцы девушки: это должно погрузить их в глубокий сон. Магическое усыпление здесь эквивалентно невидимости усыпителя, а цель — овладеть девушкой, как и в турецкой сказке.

В «Золотой ветви» подчёркивается, что всегда и всюду эти способы применяли воры: у индусов вор бросает у порога намеченного дома пепел с погребального костра, у южных славян вор при первой краже втыкает кость покойника в крышу или стену дома и т. д. Фрэзер упустил из виду русскую сказку «Белая уточка» (Афанасьев, 265, АТ 403 В). В ней ведьма хочет убить детей княгини, заглядывает в спальню, «видит: оба брата спят крепким сном, тотчас обвела их мёртвой рукой — и они померли». К этому Афанасьев дал примечание: «Есть поверье, что воры запасаются рукой мертвеца и, приходя на промысел, обводят ею спящих хозяев, чтобы навести на них непробудный сон»<sup>2</sup>.

Мёртвая рука как средство усыпления выступает во всех вариантах сюжета АТ 304 («Охотник»)<sup>1</sup>, где великаны усыпляют обитателей дворца, чтобы похитить девушку.

В средневековой Франции мёртвая рука называлась «рукой славы»: это была высушенная рука повешенного, в которую втыкалась свеча из жира другого казнённого преступника. Люди, увидевшие свет такой свечи, впадали в оцепенение, и вор мог спокойно грабить дом. Позднее «рука славы» была переосмыслена как средство отыскания зарытых сокровищ. Название *main de gloire* (рука славы) — результат ложной этимологии при передаче слова *mandragore*, названия кладоискательного корня, вырастающего под виселицами. Понятно, что воры и кладоискатели равно пользовались «рукой славы»: древнейший вид кладоискательства — это ограбление могил.

<sup>1</sup>Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 41–42.

<sup>2</sup>Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 томах. Т. II. М., 1957. С. 326, 486.

<sup>1</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АaTh», л. 3864: «304. Охотник. («Der gelernte Jager»). У охотника чудесное ружьё, из которого он убивает великанов (змей), желающих похитить царевну — во всех вариантах при помощи мёртвой руки»; из дворца, где все спят, он берёт разные предметы, с помощью которых доказывает, что именно он — спаситель царевны; офицер, выдающий себя за спасителя царевны, наказан. Мотив фальшивого жениха, его разоблачения и наказания — позднее и переосмысленное отражение древнего обряда замены жениха на брачном пиру.

Мандрагора упоминается в Библии, у того же Платона<sup>3</sup> и т. д., но древние не связывали этот корень с кладоискательством и воровством. В примечаниях А. А. Тахо-Годи к «Государству» сказано: «Мандрагора — растение с корнем в виде человеческой фигуры, известное своим снотворным действием»<sup>4</sup>. Очевидно, в средневековой Европе произошла смысловая конвергенция этого растения и руки казненного как средств усыпления. Однако магическая роль мёртвой руки древнее.

По сей день мотив мёртвой руки не распознан в египетской сказке «Сокровища Рамсенита» — АТ 950<sup>1</sup>. Царь Рамсенит пытается использовать для поимки дерзкого вора свою дочь: поместив её в дом блуда, он велит ей принимать всякого, кто сознается в самой хитрой проделке; когда же придет тот вор, она должна предать его страже. Запасшись рукою покойного брата, вор идет к царевне, признается ей в ограблении сокровищницы и проводит с ней ночь. Но когда она желает схватить его, вор подставляет ей отрезанную руку брата и убегает. На крик царевны сбегается стража, но девушка держит лишь руку мертвеца.

Мы усматриваем здесь порчу мотива вследствие непонимания. Геродот пересказал эту сказку по пересказу же Эвгемена Киренского, и в этой двойной передаче возникла чисто греческая выдумка: дочь фараона в публичном доме, чего не могло быть в египетском источнике. В оригинале была магия, столь любимая египетским фольклором: вор с помощью мёртвой руки усыплял обитателей дворца или незримо проникал в опочивальню царевны, овладевал ею и вследствие этого получал её в жены. Это плутовская травестия свадебного обряда с невидимым помощником, преступившим рамки своей роли.

Почему магию воров так часто используют дерзкие обольстители? Потому что овладение девушкой — одна из первых форм воровства, как женщина вообще — «первый объект собственности»<sup>2</sup>.

Перейдя в сферу цивилизации собственности мотив невидимого брачного помощника превращается в мотив безнаказанного преступления: то, что было важной и вполне нравственной услугой, стало мыслиться как ловкое воровство, поскольку из порабощения женщины родился культ невинности. Сворачивание лидийской царицы Гигом — тоже воровство. В цивилизации всякое свращение женщины стало воровством, а магические усыпления — воровскими приёмами.<sup>m</sup>

Такое безнаказанное воровство с помощью невидимости, усыпление жертв вора как эквивалент его невидимости, смерть как смысловой максимум усыпления входят как целое в мифологический комплекс Гермеса, вестника олимпийских богов и «самого авторитетного вора» Эллады.

<sup>3</sup>Платон. Сочинения. Т. III. Ч. 1. С. 291.

<sup>4</sup>Там же. С. 632.

<sup>1</sup>Геродот. История. С. 116–118.

<sup>2</sup>Бородай Ю. М. К вопросу о социально-психологических аспектах происхождения первобытно-родовой общины // Принципы историзма в познании социальных явлений. Сборник статей. М., 1972. С. 194.

<sup>m</sup>Из машинописных вариантов. АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 095328.

В классическую эпоху он изображался в шляпе с крылышками, в крылатых сандалиях и с жезлом вестника в руке. Это жезл, «керикейон», по латыни «кадуцей», обвитый змеями и увенчанный теми же крылышками, мог умирять споры и соглашать врагов. Но более ранним было представление о том, что Гермес прикосновением своего жезла мог погружать в сон любого из богов и людей. Поэтому греки делали ему возлияния перед сном. Мотив доброго духа-усыпителя сохранился в фольклоре Европы («Продавец песка», Оле-Лукойе и др.)

Гермес — покровитель купцов, странников и воров. Он же сопровождает в Аид души умерших и в этом качестве называется Гермес Психопомп («Проводник душ»). И способность усыплять, и воровское искусство Гермеса определяются его связью с миром смерти. Этот вор крадёт людские души и уводит в царство Аида. Древнее представление «о братстве сна и смерти» хорошо описано А. Н. Афанасьевым в работе «Нечистая сила»<sup>1</sup>.

«Первобытный человек не верит в естественную неизбежность смерти: люди никогда не умирали бы, если бы не те или другие случайные злые козни людей или духов»<sup>2</sup>. В древних цивилизациях эти «козни» были осмыслены как хищение души. Например, у шумеров: «Судьба человека была записана клинописью у богов в «Таблице судеб»; в час смерти за ним приходила олицетворенная судьба — бог Намтар, или Эккему-Похититель»<sup>3</sup>. В иудейской религиозной поэзии смерть названа «жадным вором». В понимании греков душу похищает невидимый Гермес или Танатос, сын Ночи, который на чёрных крыльях слетает на землю, незримо входит в комнату больного и золотым ножом срезает прядь волос, тем самым посвящая человека в жертву подземным богам. Шумеры, иудеи, греки считали смерть воров.

Из подобных представлений и развилась специфическая «воровская магия», направленная на усыпление жертв и обретение невидимости. Магическое усыпление было «малой смертью», и потому боги-похитители душ стали покровителями воров.

Таким образом, древние народы Ближнего Востока и, видимо, греки архаического периода мыслил смерть в образе невидимого вора. Отсюда развивается специализированная воровская магия, направленная на усыпление людей и на достижение воров невидимости. Именно Смерть оказалась покровительницей воров, а магический сон, в который вору стремились погрузить жертв, был «малой смертью».

У древних славян не было такого представления о смерти. Но невидимость смерти и духов — вполне обычное славянское представление, широко отразившееся в фольклоре.

Такова белорусская сказка о верном слуге, указанная Л. Г. Барагом под номером (АТ-) 516\*: пан, рассказывая в рождественскую ночь сказки, засыпает; его

<sup>1</sup>Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 327–328.

<sup>2</sup>Штернберг Л. Я. Основы первобытной религии // Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 12.

<sup>3</sup>Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше. М.; Л.; 1961. С. 101.

слуга подслушивает под окном разговор «трёх коляд» (сказок), которые из мести сговариваются убить заснувшего рассказчика; однако верный слуга спасает пана, как и в основном сюжетном типе АТ 516. Сюжет имеет древнеиндийское происхождение.<sup>4</sup>

С белорусской сказкой перекликается начало одной южнославянской сказки фаталистического характера: у богатого графа рождается сын; являются три «суденицы» (южнославянские мойры) и после совещания предрекают, что ребёнок, когда вырастет, будет съеден волком. Их совет и приговор подслушивает нищий, принятый в дом на ночлег, и виденное сообщает хозяевам (но, разумеется, все их предосторожности окажутся бессильными). Тут нет никакого рассказывания сказок, но есть совет (сговаривание) судениц, которые не видны и не слышны никому, кроме одного нищего.

Коляды, суденицы синонимичны злым феям или ведьмам западноевропейского фольклора.

У северных славян (поляков, чехов, русских) была распространена вера в домового — невидимого покровителя дома; эта вера выросла из культа предков. «Дедушка домовая» первоначально мыслился Русью как *реальный дедушка*, некогда живший в данном жилище. Невидимое присутствие домового проявляется загадочными ночными звуками, стуком, случайными перемещениями предметов; русские крестьяне верили, что домовая по ночам заплетает гривы их лошадям. Иногда сказки рассказывают о редкостных встречах людей с домовым.

Во всех этих славянских примерах бросается в глаза одна общая черта — «избирательная видимость» духов. Они невидимы, но некто, чуткий и бодрствующий, всё же их видит. Точно так же у Шекспира в III акте «Макбета» призрак убитого Банко занимает место Макбета за столом. Подозревая какую-то жуткую шутку, крамолу и т. п., Макбет грозно спрашивает: «Кто это сделал, лорды?» Но его лорды видят лишь пустое кресло. Равным образом в III акте «Гамлета» принц видит Призрака и говорит с ним, а поражённой Гертруде кажется, что её сын беседует с пустотой.

*Exsertio firmat regulum*: избирательная видимость духов и призраков лишь подчёркивает их принципиальную невидимость для большинства людей. Эти духи суть незримо присутствующие предки. Вера в незримое присутствие предков была общечеловеческой, она старше всех религий: из этой веры и развились представления о невидимой Смерти, её посланцах и «исполнителях», о том, что мир смерти рядом, но почти не пересекается с миром живых (так в конце XIX в. представляли «четвёртое измерение»)<sup>11</sup>.

<sup>4</sup>Бараг Л. Г. Сюжеты: матывы беларускіх народных казак. Мінск, 1978, с. 82–83.

<sup>11</sup>Из редакции «Кадуцей и шапка-невидимка». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9890, 9892.

Невидимость смерти и духов умерших — обычное представление индоевропейских народов. Духи приходят во мраке и бегут от крика петуха (вестника утра). Позже возникло более изощрённое объяснение их невидимости: духи умеют усыплять людей или погружать их в оцепенение. Таким же свойством обладают останки людей и животных. Из них и стали делать воровские талисманы (мертвая рука, шкура чёрной собаки, косточка чёрной кошки). Эти талисманы, атрибуты богов смерти, эквивалентны талисманам невидимости. Обрядовая маска тотемного животного превратилась в шапку-невидимку; аналогичное значение получили перстень мертвеца и кадуцей Гермеса.

Доступ к этим предметам получили эпические герои. Человек, отнимая у смерти её сокровища, тем самым отчасти побеждает смерть. А. Н. Афанасьевым отмечено, что во множестве сказок «воровство рассматривается как своего рода доблесть, как подвиг, достойный прославления»<sup>1</sup>.

Мы, люди XX века, вкладываем в понятие кражи однозначный смысл, мы забываем, что рождение собственности принесло людям голод и гибель, что борьба против собственности стала единственным шансом выжить, как умыкание невесты — единственным шансом продолжить свой род. Недаром древние греки классической эпохи отождествили бога подземного царства Аида с Плутоном («Плутос» — богатство), отождествили смерть и богатство. На заре истории кража была борьбой против смерти, люди крали только у смерти.

Мы должны понять огромную и принципиальную разницу между борьбой архаического героя против собственности как смерти и кражей в современном смысле слова. Осуждает ли кражу, например, волшебная сказка? Разве она не карает богатого брата, укравшего у бедняка волшебную мельницу (АТ 565), или завистливых братьев, укравших у героя молодильные яблоки, чудесные предметы, спасенных царевен (АТ 301 А, 550, 551)? Разумеется, осуждает, но не кражу как таковую, а предательство, попрание родства. Хищение у брата, родича, наконец, у бедняка (который для фольклорного рассказчика стал сюжетным синонимом брата) — это подлость, а кража у врагов, у фараона, у барина — это добывание.

В первоисточке всех «эпических краж» лежит одно и то же — добывание сокровищ в царстве Смерти. Так, в дохристианских кельтских мифах, из которых позже развились легенды о Святом Граале, прекрасный юноша добывает талисман плодородия (чашу или копьё), спасающий Голодную Землю, в замке короля Потустороннего мира — крадет талисман жизни у повелителя смерти<sup>2</sup>.

Красть у Смерти не предосудительно, как и обманывать её. Геракл, отнимающий у смерти Алкестиду, — не грабитель, а герой. Аналогичным образом в мифах героизируется обман высшего бога: Прометей сначала обманывает Зевса при дележе мяса, а затем крадёт огонь для людей. Этот «героический вор» — по сей день любимец человечества.

Начальной стадией мифов и сказок о плутах были рассказы об охотниках, обманывающих могучего, но недалёкого зверя. По законам тотемического мыш-

<sup>1</sup>Афанасьев А. Н. Древо жизни. С. 316.

<sup>2</sup>См.: The Evolution of the Grail Legend. By D.D.R. Owen. University of St. Andrews Publications. 1968.

ления это означало обман человеком своего бестиального предка. Вся практика тотемизма строилась на ритуальном обмане убитого животного: его чествовали, благодарили, сохраняли его голову и передние лапы, чтобы он мог принять «угощение» и т. п. Позже люди стали обманывать и антропоморфных духов, и богов-покровителей, и даже христианского бога, который в фольклоре нередко прощает обман, если последний достаточно остроумен. Ритуальным обманом Мадонны является поведение Клелии Конти у Стендаля: ведь она выполняет лишь букву, а не смысл своего обета.

<...>

Сакральный обман тотема восходит к эпохе, когда человечество жило охотой, изобретая ловчие ямы и западни для мамонтов и носорогов. Хитрость была важнее силы. С тех пор человечество не перестаёт любоваться «проделками хитрецов» и ловкостью трикстеров. Архаические сюжеты о них — это палеолитическая форма гуманизма.<sup>1о</sup>

В позднем фольклоре преобладает обман чёрта мужиком, например, при дележе урожая («вершки» и «корешки») — АТ 1030. В русских вариантах мужик обычно обманывает медведя — главное тотемное божество германцев и славян. Сакральный обман тотема восходит к эпохе, когда человечество жило охотой, изобретая ловчие ямы и западни для мамонтов и носорогов. Только хитрость побеждала силу. Тогда и зародились сюжеты о хитрецах, трикстерах, побеждающих могучего, но недалекого зверя, или бога, или смерть.

Как в обрядах замены жениха, прятания невесты, свадебного ряжения и маскировки, так и в сюжетах о ловких ворах отразился сакральный обман тотемных животных и демонов — обман ради любви и жизни. Устойчивость этого мотива поразительна. Например, в поздней сказке типа АТ 306 «Ночные игры» (у Гриммов «Стоптаные башмаки») шапка-невидимка помогает солдату спуститься в подземный мир, одолеть хитрости чёрта, жениться на царевне. Мотив невидимости остается связанным с браком, добыванием невесты.

Смерть — величайший из воров. Обкрадывая смерть, человек возвращает отнятое у него же. Остроумие сказочного героя, вызывающее восхищение слушателей, заключается в том, что он отнимает сокровища у смерти (или у её «социальных носителей») при помощи её же собственных средств и способов действия. Человек возвышается до равной борьбы с самыми страшными силами, обращая против них их собственное оружие — сказочные талисманы невидимости.

Однако в полном противоречии с этой архаической традицией один из величайших мудрецов античной классики отделил мотив невидимости от народной поэзии и превратил его в форму постановки философской проблемы.<sup>Р</sup>

<sup>1</sup>См.: Лившиц Мих. Критические заметки к современной теории мифа. «Вопросы философии», 1973, № 8 и № 10; Стеблин-Каменский М. М. Миф. Л., 1976.

<sup>о</sup>Из машинописных вариантов. АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 095406.

<sup>Р</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70 л. 0646.

### III раздел. — Платон, Достоевский, Герберт Уэллс<sup>b</sup>

Морализм чужд фольклору, и тощее нравоучение вносится в него только позднейшими религиями. Фольклорное мышление утверждает жизнь в её полноте, а потому трикстер, вор «иронический удачник» пользуется симпатией сказки.

Вторичное мифотворчество Платона исказило древнюю традицию, сделав из легенды о перстне мертвеца пессимистические выводы: человек порочен по природе и следует «справедливости» лишь под угрозой кары. Платон готовил людям железную узду: по словам К. Маркса, платоновская утопия «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя»<sup>1</sup>; В. Ф. Асмус указывал, что у Платона человек приносился в жертву «внешнему великолепию» тоталитарного государства.<sup>2</sup> Царствовать должен философ, и прототипом гениального тирана был сам автор утопии — ожесточённый неудачами идеолог деградирующей аристократии. Из разочарования позднего Платона выросло его недоверие к людям.

Платоновский Гиг с помощью невидимости сделал три дела: обольстил царицу, убил царя, украл власть. В литературе новых времён, например, в «Человеке-невидимке», невидимость объясняется научными открытиями, но сюжетное «использование» невидимости за тысячи лет практически не изменилось. Прозрачный герой Уэлса опьянел от безграничных возможностей, невидимость возносит его над обществом, которому он отдаёт повеления, подписываясь «Невидимка Первый». Ещё один основатель династии!

И хотя, в отличие от первого из Мермнадов, он терпит поражение, суть романа та же, что у Платона: люди порочны, личность склонна попирает мораль, и свобода неминуемо рождает злодеяния. Это позиция всех охранителей в истории; во имя защиты государства от личности платоническая мудрость строит тюрьмы.

Фольклорный герой в шапке-невидимке пользуется ею для блага людей: убивает чудовищ, добывает жён себе и своим друзьям, борется против деспотизма и смерти. Позиция народа противоположна охранительной традиции.

Платон — великий философ, однако народы в целом гениальнее любых мудрецов. В глубинах массового сознания всегда жило и живёт критическое отношение к собственности — один из главных элементов гуманизма. Этим неприятием собственности исполнены предания, саги и сказки о талисманах невидимости, трикстерах-богоборцах и героических ворах.<sup>b</sup>

<sup>b</sup>Так обозначена тема этого раздела в рукописной редакции. АРГН. Оп. 3, д. 70, л. 0637.

<sup>1</sup>Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. XXIII, ч. I. М., 1971, с. 606.

<sup>2</sup>Комментарии к «Государству»: Платон. Сочинения. Т. III, ч. I, М., 1971, с. 606.

<sup>b</sup>АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 095406, 095812

## Сюжет о перстне Гига в диалоге «Государство»

Таким образом, заключает Платон, в своих поступках он не отличался бы от дурного человека. Этот мысленный эксперимент подводит к идее, что никто не честен по доброй воле, но лишь по принуждению: каждый, кто считает, что сможет совершить преступление безнаказанно, «так и поступает».<sup>3</sup>

Попутно сделаем одно примечание. А. А. Фет в письме к Л. Н. Толстому от 16 марта 1877 года высокомерно сожалел о том, что Достоевский не получил классического и философского образования, а посему не знает вопросов и ответов Платона, Канта и Шопенгауэра. Между тем, в «Бесах» Достоевского в связи с Шигалёвым упомянута утопия Платона; в библиотеке Достоевского, согласно инвентарной описи его жены, имелись произведения Платона. Великий романист в определённой степени знал труды античного философа; точно можно говорить о знакомстве его с «Государством» Платона.

Сюжет о «перстне Гига», т. е. об узурпации с помощью талисмана невидимости, получил развитие в последующей литературе, начиная с известного Лукиана Самосатского, включая Цицерона, Ганса Сакса, Лафонтена и Теофиля Готье. Сюжеты о талисманах невидимости и о невидимых героях приобрели чрезвычайную популярность: их делают невидимыми или перстень, как в «Неистовом Роланде» Ариосто, или шапка-невидимка, например, *tarnkappe* Зигфрида, обеспечившая успех обманного сватовства к Брунхильде в «Нибелунгах». Шапка-невидимка фигурирует в ряде русских сказок; Пушкин ввёл этот мотив в поэму «Руслан и Людмила».

В 1854 году была поставлена трагедия немецкого драматурга Христиана-Фридриха Хеббеля «Гиг и его кольцо». Хеббель радикально перестроил античный сюжет: у него царица Родопа, став женою Гига и тем восстановив свою честь, добровольно обрекает себя на смерть. Трагедия Хеббеля воскресила в европейской памяти античный сюжет о невидимом узурпаторе и моральные осложнения этого сюжета. Последней крупной книгой в этой сюжетной традиции явился роман Герберта Уэлса «Человек-невидимка», который вновь трактует проблему всемогущества личности крайне пессимистически, в духе платоновского недоверия к свободе человека. Прозрачный герой Уэлса издаёт декреты, подписывая их «Невидимка I»: это опять основатель новой династии, подобно Гигу, первому из Мермнадов.

По сути дела, ещё платоновский рассказ о перстне Гига ставит проблему неограниченной свободы личности в форме сюжета о безнаказанном преступлении. Подобные сюжеты стали весьма популярны в готической литературе и в творчестве романтиков.

---

<sup>3</sup>Платон. Сочинения. Т. III, ч. I, М., 1971, с. 133–134.

В понимании ряда романтических философов и поэтов неограниченная свобода воли фатально выражается в преступлении, которое сводится в основном к трём символическим актам: к похищению женщины, убийству и узурпации власти. Шеллинг в «Разыскании о человеческой свободе» утверждал, что зло неотделимо от принципа личности. Едва ли не первой формой романтического героя стал «герой-злодей» английского готического романа (кстати, любимое чтение юного Достоевского). Готическая традиция сохранялась в романтизме. Достоевский хорошо знал рассказы Эдгара По о «безупречных преступлениях», например, «Бочонок амонтильядо» и «Чёрный кот». В первом из них жуткое убийство остаётся безнаказанным, во втором карается роковой случайностью: вместе с трупом жены убийца замуровал живого кота, крик которого и выдал тайну преступления. В литературоведении не раз обсуждалась связь «Преступления и наказания» с сюжетом романа Булвер-Литтона «Преступление Юджина Арама» (1832). Тут нужно помнить и принципиальную разницу: преступление Арама спустя много лет всё же было раскрыто, тогда как Раскольников сам явился с повинной. Роман Булвер-Литтона имел одну важную особенность: преступником стал человек добрый и порядочный, а жертва убийства — личность скверная. Эту антитезу смело использовал Достоевский, уничтожив своей великой книгой двусмысленность решения Булвер-Литтона.

Бальзак создал ряд произведений о безнаказанных преступлениях: такова «Красная гостиница», где убийца Тайфер стал одним из столпов общества; только мучительные головные боли, в которые превратилось сопротивление заглушаемой совести, карают Тайфера. Первая редакция «Отца Горио» завершалась картиной бала, на котором танцует бронзоволикий красавец полковник Франкчессини, светский человек и дуэлянт, а на деле — наёмный убийца из друзей каторжника Вотрена.

Круг романтических сюжетов о безнаказанных преступлениях, о фатальной обречённости свободной личности на злодеяния идеологически связан с поздним Платоном. Напомним, что Платон был кумиром барокко и романтизма, что ещё в 1802 году Фридрих Шлейермахер издал свои переводы Платона своим предисловием, что дуализм Канта (*mundus sensibilis et mundus intelligibilis*) есть вариация платоновского учения о двух мирах — царстве идей и его сниженном земном отражении.<sup>c</sup>

В центре романа Достоевского — всегда преступление: обольщение девушки, убийство, покушение достичь власти. При этом характерно само намерение совершить преступление *безнаказанно*, сформулированное уже Раскольниковым. До-

---

<sup>c</sup>Эта и предыдущая заметка взяты из рабочих материалов автора к исследованию «Преступления и наказания». АРГН. Оп. 2, д. 25Д, л. 3692, 3693.

стоевского, как и Платона, тревожат тёмные глубины человеческой души и моральный выбор личности наедине с самой собой.

Кто такие «герои-идеологи» Достоевского, как не платоновские «добродетельные люди», заполучившие «второй перстень», чтобы безнаказанно убивать, как Раскольников и Иван Карамазов, или совращать девиц попутно с убийством, как Ставрогин? Ни один из них не был уличён правосудием, и русский романист сюжетно реализовал «мысленный эксперимент» Платона. Оказалось, что жизнь «бога среди людей» невозможна для человеческой личности, что бремя вины приводит её на грань безумия или к самоубийству. Достоевский согласен, что опасность велика, тут он с Платоном не спорит, но он верит в возрождение или самонаказание тех дерзких, которые поставили свой произвол выше общечеловеческой морали.

Более того, в образе Великого инквизитора Достоевский заклеил позором платоническую мудрость ложных человеколюбцев, которые пасут свои народы, презирая их. Вскрыв тайное родство такого пастыря с философией «невидимого убийцы» Ивана Карамазова, Достоевский сам того не сознавая, разоблачил тайну позднего Платона: недоверие к людям основано на самонаблюдении этого великого, но низко навшего в конце своей жизни философа-мифотворца. Платон боится свободы людей, ибо слишком хорошо знает себя. Он сам себя выдал в своей человеконенавистнической утопии с её царством мудрецов и евгенической переработкой воинов. И никто в европейской и мировой культуре не дал такого блестящего ответа эту платоновскую утопию, как русский писатель Фёдор Достоевского, гениальный обновитель архаического гуманизма.<sup>d</sup>

## Происхождение Золушки и её потомство<sup>a</sup>

Золушка (англ. Cinderella) — героиня почти всемирной волшебной сказки. Её основные элементы: 1) гонимая девушка, юность и красота, которой навлекают на неё ревность её мачехи и сестёр; 2) вмешательство феи или другое сверхъестественное вмешательство в её пользу; 3) принц, который влюбляется в неё и женится на ней.

В англ. версии, переводе сказки Перро «Cindrillon», хрустальный башмачок (the glass slipper), который она теряет на ступенях дворца, возник из ошибки переводчика: у Перро написано rantoufle en vair (туфелька, отороченная мехом), а переводчик понял как rantoufle en verre (стекло).

<sup>d</sup>Из рукописных редакций. АРГН. Оп. 4, д. 21, л. 121214.

<sup>a</sup>Основной текст главы публикуется по: Происхождение Золушки и её потомство // Назировский архив. 2015. № 4. С. 21–31.

Мотив поисков ножки, на которую придётся впору потерянный башмачок, известен из древнеегипетской сказки.<sup>b</sup>

Эту сказку о Золушке пытались возводить к космическому мифу (a nature-myth): Золушка — заря (the dawn), угнетённая ночными тучами (злыми родственниками) и избавляемая принцем (солнцем).<sup>c</sup>

## I

В июле 1984 года в советских газетах появилась корреспонденция ТАСС «Золушка с берегов Нила». В ней говорилось: «Сюжет замечательной сказки о Золушке, написанной Шарлем Перро в XVII веке и восхищающий детей уже многих поколений, был известен ещё у . . . древних египтян. Приключения Золушки, записанные иероглифами на папирусе, пользовались большой популярностью в стране на Ниле тысячелетия назад. Золушку, правда, звали Родопис. А вместо хрустальной туфельки фигурировала золочёная сандалия. Однако сохранившиеся на папирусе рисунки, на которых чернокожий раб примеривает её на ножку Родопис в присутствии самого фараона, не оставляют сомнения, что этот сюжет был невольно «заимствован» Перро. . . » — и т. д.

Интерес нашей прессы к археологии и фольклору — отрадное явление, но иногда нас огорчают невежественные домыслы журналистов и неистребимая привычка некоторых из них высасывать сведения из пальца. Начнём с того, что Родопис — это вовсе не Золушка.

Древнеегипетская сказка о розыске красавицы по башмачку дошла до нас только в пересказе греческого историка Геродота<sup>1</sup>; находка египетского папируса с подлинником сказки была бы мировой сенсацией, но, увы, на это очень мало надежд.

Геродот рассказал, что за пирамидой Хефрена стоит самая маленькая, но и самая дорогая из пирамид: она до половины сложена из очень твёрдого чёрного камня, привезённого из Эфиопии. Эта пирамида царицы Родопис.

Красавица Родопис (по-гречески «Розовоглазая») жила в городе Навкратиса у самого моря. Однажды она купалась в море, а служанка стерегла её одежду. Вдруг с неба спустился орёл, схватил сандалию Родопис и улетел. Он принёс сандалию в Мемфис, где на площади сидел и вершил суд фараон Псамметих. Орёл бросил сандалию ему на колени. Маленькая сандалия была так хороша, что восхищённый фараон приказал найти женщину, которая её потеряла. Сандалию примеряли по всему Египту и только в Навкратисе нашли Родопис; фараон женился на ней<sup>2</sup>.

В рассказе Геродота исторично только имя Псамметиха, царя из саисской династии, о котором греки рассказывали много легенд, поскольку он стал брать на службу греческих наёмников и вообще активизировал связи с Грецией. Фигура Родописа явно вымышлена,

<sup>b</sup>Из черновых материалов. АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0112.

<sup>c</sup>Из черновых материалов. АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0112.

<sup>1</sup>Геродот «История», кн. 2, 133–135 (прим. Б. В. Орехова, публикатора).

<sup>2</sup>Геродот. История

и весь рассказ представляет собой сказку *о неслыханной удаче*. Розыск по башмачку отражает одну из форм древнего свадебного обряда «поисков невесты» перед свадьбой. Но сам сюжет о Золушке гораздо более древен: он восходит к поздним стадиям матриархата. Ибо центральным символом сюжета является не прелестная сандалия, а *связь героини с золой*.

Aschtnbrodel, Cenerentola, Попелюшка, Копчущек, Золушка и прочие имена героини в сказках типа АТ 510 А у всех народов Европы означают одно и то же — бедную замарашку, сидящую в золе. Некоторые вариации этого имени звучали довольно грубо: в народной французской сказке Золушка называлась презрительным прозвищем Cuscendron (Зад-в-золе); из этого мадам д'Онуа сделала имя Finette Cendron, а Перро — изящную Cendrillon.

Прозвище, производимое от золы, и устойчивая локализация героини у домашнего очага указывают на первоисходную функцию образа: героиня была хранительницей очага, священного огня (в каменном веке *всякий* огонь был священным). Охрана огня была функцией женщин; у многих народов она сосредоточилась на младших дочерях. Положение этих затворниц было почётным и печальным: их освобождали от тяжёлого труда, но обрекали на длительное безбрачие. Старшие сёстры мотыжили огороды, плясали на праздниках племени и рожали детей, а Золушки всё охраняли и «кормили» священный огонь, который и считался их мужем.

Эти юные жрицы блюли девственность; нарушение табу грозило им суровой карой: в древнем Риме согрешивших весталок живыми зарывали в землю. Зато младшие дочери ближе всех стояли к духам домашнего очага, к тем хранителям дома, которых олицетворяли вырезанные из кости фигурки, а в дальнейшем деревянные статуэтки, древнеримские лары, хранившиеся в ящике близ очага (lararium) и получавшие лучшую долю пищи.

С развитием образов антропоморфных богов и мифологических систем архаическим верованиям пришлось потесниться; тогда возникли мифы о нарушении полового запрета девственной жрицей. Такою жрицей была мать ассирийского царя Саргона; древнеримская весталка Рея Сильвия родила своих знаменитых близнецов Ромула и Рема от самого бога Марса. Обычно в сходных сюжетах виновником нарушения табу выступало *божество*. Древнейшая Золушка вступала в брак не с фараоном и не с принцем, а с богом; этот «чудесный жених» служил до известной степени оправданием в нарушении табу.

В архаике сюжет не знал злой мачехи, преследующей Золушку: у некоторых народов сохранились сказки, в которых младшая дочь подвергается гонениям со стороны родной матери, что обусловлено падением роли матери в эпоху становления патриархальной семьи при сохранении сакральных функций младшей дочери; тем самым последняя как бы приблизилась к отцу, патриарху, и оказалась в некую переходную эпоху невольной соперницей матери.<sup>d</sup>

Эта ситуация прослеживается в кровавой драме Атридов, где юная Электра за убийство своего отца Агамемнона мстит (с помощью брата) преступной матери Клитемнестре.

<sup>d</sup>В черновых материалах к этому тексту есть такая тезисная запись: «Мачеха и падчерица. Сказки всей Европы. Отражение каких-то реформ семьи, борьбы матриархата и патриархата («Морозко»). Предпочтение материнского рода и власть жены над мужем выступают как неправые». АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0110.

Ясно, что Электра в этом предании ближе к отцу, чем к матери. Одновременно в греческих мифах оформляется *конфликт мачехи и падчерицы*, в будущем важнейший мотив сказок о Золушке. Так, фиванская царица Ино преследует своего пасынка Фрикса и падчерицу Геллу; мать детей Нефела (греч. «Облако») посылает им летающего по воздуху златорунного барана, на котором Фрикс и Гелла улетают из дома; правда, Гелла падает в море и погибает. Тут важно отметить ещё один мотив — помощь детям, гонимым злой мачехой, со стороны *отсутствующей матери*. Ясно, что Нефела мыслилась божеством.

Радикальная смена культур ведёт к тому, что прикованность Золушки к домашнему очагу утрачивает сакральный ореол и начинает восприниматься как унижение, «кухонное рабство». С этого момента рождается привычный для нас образ Золушки — гонимой невинности, всеми презираемой сиротки<sup>1</sup>.

Одновременно происходит десакрализация «чудесного жениха», поскольку и сама героиня из жрицы огня превратилась в маленькую рабыню. Сказка, однако, помнит, что младшей дочери тайно покровительствуют духи или души покойных предков; поэтому во многих вариантах «Золушкина цикла» (в частности немецких и славянских) героиню оберегает *дух покойной матери* в виде «волшебной куколочки»; к ней присоединяются или сюжетно замещают её помощные животные. Отец героини обычно играет исчезающе малую роль.

Мотив злой мачехи, десакрализация жениха, превращение юной весталки в домашнюю рабыню — всё это превращает мифологическую сказку в социальную, отражающую неравенство внутри семьи и мечту униженных о компенсации. *Мечта с необходимостью воплощается в чудесном*, сказка остаётся волшебной, хотя среди её персонажей остаётся лишь одно сверхъестественное существо — чудесный помощник (или помощница). Главные элементы сказки таковы: 1) гонимая падчерица, выполняющая в доме самую грязную работу; 2) волшебная помощь падчерице; 3) её встреча с прекрасным юношей, обставленная, однако, рядом запретов (в первоисточке — брачных табу); 4) розыск падчерицы юношей по башмачку; 5) счастливый брак.

Жрица домашнего культа превратилась в олицетворение социальной униженности; к сюжету присоединился мотив «сандалии Родопис», ибо сам сюжет стал историей чудесного брака, вознаграждающего девушку за труд и терпение. Переодевание девушки и розыск по башмачку — детали древних свадебных обрядов.

Счастливое замужество Золушки первоначально было освобождением от жреческой функции, обрекавшей её на безбрачие. Напомним, что древнеримские весталки не были вечными девами, они начинали служение в храме Весты маленькими девочками, но через тридцать лет оставляли охрану священного огня и вступали в брак.

В средневековой Европе древние обычаи, отразившиеся в сюжете о Золушке, были полностью переосмыслены: её брак — не законная компенсация за служение божеству и не нарушение запрета по инициативе божественного жениха, а *организованное чудесным помощ-*

<sup>1</sup>Из огромной литературы о сказках цикла «Золушка» можно выделить: Saintyves P. Les contes de Perrault et les recits paralleles. P., 1923; Rooth A. B. The Cinderella Cycle. Lund, 1951; Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958.

ником восстановление справедливости; целый ряд вариантов типа АТ 510 А дополняет свадьбу наказанием злой мачехи и завистливых сестёр.

Первой литературной фиксацией сюжета явился «Pentameron» (I, 46) — сказочный сборник, составленный неаполитанцем Джамбаттистой Базиле в начале XVII века. Но сказка была уже лет за сто до этого общеизвестной. В «Застольных речах» Мартина Лютера читаем: «Каин, безбожный злодей, — великий владыка на земле, а кроткий и богобоязненный Авель должен быть Золушкой и во власти его».

В 1697 г. вышел сборник Шарля Перро «Сказки моей матушки гусыни», сделавший Сандрильону знаменитой (сказка мадам д'Онуа «Финетта Сандрон» появилась около того же времени). Перро придал крестьянской замарашке аристократическое изящество: она дочь дворянина, её облик отмечен некоторой изысканностью. В соответствии с французскими фольклорными традициям, восходящими к наследию кельтов, дух покойной матери заменён доброй феей, крёстной матерью Золушки. Но зато уже не фольклорной, а чисто великосветской мудростью звучат слова феи: «Но ты знаешь, что главный признак хорошего воспитания и благородного происхождения — это хорошая обувь».

2. Кельтская мифология, унаследованная французами. Сказки о феях. Злые феи, добрые феи. Мотив вечного сна, заменяющего смерть (король Артур, Фридрих Барбаросса). Пушкин — «Сказка о мёртвой царевне и семи богатырях». — «Спящая царевна».

<... >

4. Золушка (Сандрильона). Древний символ пепла. Домашний очаг. В пепле и золе живёт золотое дитя (волшебное дитя). Обработка Перро включает мотив сандалии Родопис, кельтическую фею, волшебную палочку и превращения, оппозицию «мачеха-падчерица». Параллели с русской сказкой.<sup>е</sup>

И в концовке сказки Перро дал иронический намёк на политические нравы версальского двора: талант, кротость и ум пропадают бесцельно, если «нет ни тётушки, ни крёстной».

Последний штрих к прославленной сказке добавила ошибка переводчика. Английский переводчик, владевший французским языком более фонетически, чем письменно, принял слова «*rantoufle en vair*» («туфелька, отороченная мехом») за сходнозвучное «*rantoufle en verre*» («стеклянная туфелька»). Так в английском переводе появился «*the glass slipper*» — «хрустальный башмачок», укоренившийся и во многих других переводах как деталь, подчёркивающая воздушную лёгкость Золушки.

В русском варианте сюжета (Афанасьев, № 292, «Золотой башмачок») Золушке покровительствует благородная рыбка, что нехарактерно для сказок этого типа, а встреча героини с царевичем происходит не на балу, а в церкви.

<sup>е</sup>Из черновых материалов. АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0093.

В 1812 году появились «Kinder und Hausmarchen» братьев Гримм. Их версия сказки о Золушке — более народная, более архаичная, чем у Перро. Немецкая сказка сохранила исторически более интересный мотив — помощь Золушке со стороны покойной матери.

Канонизация сказки о Золушке в эпоху романтизма выразилась в создании оперы Россини «Золушка» (1816). Сюжет обязательно включает страдающую от притеснений мачехи девушку, вмешательство чудесного помощника и освобождающий брак с принцем. Очень часто в различных литературных обработках сюжет получал ярко сентименталистскую окраску в духе социального гуманизма XIX века и рисовал неожиданное счастье бедной девушки как награду за её ум, красоту и добродетель. Психологически он сохранял компенсационное значение: брак с принцем — награда за терпение и труд. Тем самым народная сказка приобретала религиозно-моралистическое звучание и смещалась к мещанской утопии.

Однако большие писатели XIX века умели творчески перерабатывать традиционные сюжеты, придавая им своеобразие и актуальность.

## II

Мировой сказочный сюжет о мачехе, падчерице и её освобождении из-под семейного гнёта посредством счастливого брака. Финал всегда — сбывшаяся мечта. Если не считать врагов, то действующих лиц в принципе трое: падчерица (Золушка), жених (Принц), его или её помощник (Фея). Для сюжета типичен помощник, наделённый исключительными возможностями.

Это сюжет идиллический (сказка, феерия, роман). Начало его в русской прозе — «Сорочинская ярмарка». Роль феи играет цыган, а Принца — украинский парубок.<sup>f</sup>

В «Сорочинской ярмарке» (1831) Гоголь демократизировал сюжет об избавлении девушки от семейного рабства, придав мачехе черты хитрой распутницы из народных сказок о неверных жёнах, введя в роли «чудесного помощника» хитроумного цыгана и заменив принца красивым парубком, социально равным героине. Последняя знакомится с ним ещё по дороге, подъезжая к Сорочинцам; нет необходимости разыскивать её «после бала», не может быть в украинской сельской жизни и хрустальных башмачков.

Резкое отличие повести Гоголя от французской сказки или итальянской оперы бросается в глаза. Однако вдумаясь в главную новацию сюжета в плане его бытового снижения: Гоголь превращает элемент чудесного в мистификацию. Пресловутая «красная свитка», происходящая из посторонней для сюжета легенды (о чёрте, разыскивающем своё имущество), нужна для того, чтобы запугать Солопия Черевика и вынудить у него согласие на брак дочери. Важнее всего сама трактовка чуда как *целенаправленно организованного* влюблённым парубком и его помощником розыгрыша. Мотив «рукотворного чуда» вносит новые

<sup>f</sup>Из черновых материалов. Публикуется по АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0094.

акценты в сказочный сюжет об избавлении девушки от семейного рабства посредством брака. Чудесная помощь заменяется помощью «филантропической», чудо создаётся людьми, стилизуется в фольклорном духе, причём его предваряет изложение *вставной легенды*.

Через десять лет после «Сорочинской ярмарки» вышла первая часть романа Герцена «Кто виноват?» (1841), прямо использующая фабулу Гоголя: мадам Негрова — это сочетание распутной Хиври с библейской женой Пентефрия; незаконная дочь генерала Негрова, Любанька — реалистическая вариация гонимой падчерицы; помощником выступает умный и житейски практичный доктор Крупов; роль принца-избавителя, с прибавлением юмористически трактованных черт целомудренного Иосифа, отведена учителю Круциферскому, одному из первых героев-разночинцев в русском романе.

«Брак-избавление» — это мотив, снимающий тему любви: страсть не чувствуется, девушку просто спасают. Да это и в сказке так же. Во всех вариантах сюжета героиня — это наивная девочка, которую обижает семья; герой — не возлюбленный, а благодетель.

Затем Герцен вводит Бельтова, начинается другой сюжет — о невозможности любви (вариант усадебного сюжета).

Сюжет о Золушке в русской прогрессивной трактовке слился с темой эмансипации женщины; эта тема прославилась Жорж Санд и была подхвачена Дружининым («Полинька Сакс»).<sup>8</sup>

Романом «Кто виноват?» Герцен ввёл сюжет о Золушке в тематический круг литературы, связанной с борьбой за эмансипацию женщины. В 1848 году Аполлон Григорьев писал: «Вся современная литература есть не что иное, как, выражаясь её языком, протест в пользу женщины, с одной стороны, в пользу бедных — с другой»<sup>1</sup>.

А. Н. Островский славянофильского периода критически оценивал идеи женской эмансипации. Идя от Гоголя, он развил сюжет о Золушке в примирительном духе: его комедия «Бедность не порок» в атмосфере повышенно игровой условности, где эквивалентом украинской ярмарки служат русские святки, по-своему «переигрывает» избавление девушки путём счастливого брака. Влюблённые, в силу славянофильской морали смирения, *пассивны*, а потому относительно обезличены; мачехи нет, её функция перешла к грубому отцу героини; на первый план выдвигается помощник — красноречивый пьяница Любим Торцов, замоскворецкий Диоген, взывающий к совести своего жестоковыйного брата Гордея. Остаточный элемент чудесного — внезапное и слабо мотивированное превращение Гордея Торцова в доброго папашу — вызвал сильную критику, не пожелавшую учесть условности этого комедийного сюжета, всё ещё достаточно сказочного.

Противоположным образом развил герценовскую версию сюжета Н. Г. Помяловский в повести «Молотов», где принцем-избавителем снова выступает просвещённый русский разно-

<sup>8</sup>Из черновых материалов. Публикуется по: АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0094.

<sup>1</sup>Григорьев А. А. Собр. соч. под ред. В. Ф. Саводника. Вып. 8, М., 1916, с. 28.

чинец; мачехою же Нади Дороговой стала её мещанская семья *в целом*. Стойко сохраняется функция помощника, которым здесь явился художник Череванин, отчасти сходный с Любимом Торцовым. Драматизм сюжета снижен тем, что в силу официально санкционированного либерализма «освободительной эры» Молотов и Череванин сравнительно легко преодолевают сопротивление мещанского семейства: им помогает в этом сам генерал, который посватался было к Наде, но дал себя переубедить и отказался от этого брака.

Герцен и Помяловский — прямые предшественники Чернышевского. В романе «Что делать?» (1863) история Веры Павловны включает её избавление от мещанской среды и семейного рабства посредством счастливого брака. При этом брак с Лопуховым оказывается лишь ступенью к настоящему счастью. Узнав, что Верочка полюбила Кирсанова, Лопухов самоустраняется при помощи инсценированного самоубийства на мосту: это оптимистическая пародия на самоубийство Жака в финале романа Жорж Санд «Жак» и одновременно *мистификация*, целенаправленно организованная ради счастья любящих. В этой истории сюжетная функция Лопухова равнозначна функции «чудесного помощника».

Из романа Герцена «Кто виноват?», романа Тургенева «Накануне» и романа «Полинька Сакс», а также из Помяловского сложился знаменитый роман «Что делать?» Чернышевского.

Чернышевский использовал схему герценовского «Кто виноват?» Верочка в доме родной матери — тоже Золушка, а учитель Лопухов — это революционно-демократический избавитель, Добрый Принц. Мотив любви тут снимается, фиктивный брак обнажает суть сюжета: избавление Золушки от семейного рабства.

И далее всё, как у Герцена: появляется настоящая любовь, появляется Кирсанов. Но у Герцена Бельтов поставлен несравненно выше Крциферского, тогда как Лопухов и Кирсанов — друзья, они равны; без всякой драмы первый уступает жену другому. Так Чернышевский разрешает проблему, мучившую героев усадебного сюжета (Онегин и замужняя Татьяна, Печорин и Вера, Бельтов и Любинька). Чернышевский снимает трагический момент, он принципиально отрицает существование трагизма в любви (одобрил Ольгу Сократовну, когда она вступила в связь с каким-то офицером). Тем самым, Чернышевский возвращает герценовский сюжет в лоно идиллической традиции.

Роман «Что делать?», в котором любовь замужней женщины к другому человеку трактуется как естественная, законная и разрешительная, есть новый вариант продолжения сюжета о Золушке: у Герцена идиллия продолжена трагедией, у Чернышевского — авантюрой и апофеозом. Сюжет в целом — исполнение желаний, включая и победу революции. Это есть революционная идиллия, и Щедрин не зря выбрал четвёртый сон Веры Павловны: «сентиментальная идиллия будущего».<sup>h</sup>

<sup>h</sup>Из черновых материалов. АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0099.

В литературе XIX века мачеха как символ социального угнетения стала излишней: новых Золушек угнетает сам общественный строй. Бедность девушки, социальная приниженность, бесправие героинь в условиях патриархально-мещанской морали вполне заменяют мачеху.

Одновременно в западноевропейской литературе развиваются иные вариации сюжета о Золушке, популяризированного не только оперой Россини, но и английской рождественской пантомимой «Cinderella». В буржуазном романе маленькая страдалница как правило встречает филантропа, который вырывает её из бедности и помогает вступить в счастливый брак. Ведущую роль в оформлении этого *литературного мифа* сыграл «великий христианин Диккенс» (выражение Достоевского), который во многих своих романах использовал приёмы народных сказок и кукольного театра. Маленькие сиротки Диккенса, самый его тип *the child wife* — это несомненная Золушка, только данная в двух фазах — страдальческой и вознаграждённой.

Уступчивость этого мифа в отношении тривиальных вкусов рано вызывала критическую реакцию. В частности, полемически относился к сюжетам и приёмам Диккенса суровый демифологизатор В. М. Теккерей. Не ограничиваясь прямыми литературным пародиями, он в «Ярмарке тщеславия» своею Бекки Шарп, которую бедное детство превратило в хищницу, создал горько-ироническую пародию на весь миф о Золушке.

Виктор Гюго был мастером актуализации мифов. Например, в «Тружениках моря» битва Жильята со спрутом в пещере, где герой нашёл труп исчезнувшего капитана с украденными деньгами в поясе, представляет собой романтическую реплику сказок о драконоборцах, т. е. о богатырях, убивающих драконов, которые стерегут спрятанные в пещерах сокровища. В романе «Отверженные» (1862) Гюго драматически оживил миф о Золушке. Козетта с её куклой в берлоге Тенардьё, загадочный гость, выкупающий её у хозяев, вся трагическая атмосфера этой встречи глубоко впечатляют читателя; Гюго придаёт шаблонному сюжету мучительную остроту, делая Золушку дочерью погибшей проститутки, а её спасителя, «филантропического» помощника — беглым каторжником. Эпизод увода Козетты из дома Тенардьё написан с большой силой; этим эпизодом восхищался Достоевский. Но далее великий поэт Франции впадает в свойственный ему мелодраматизм и вводит «прекрасного принца» Жан Вальжан спасает на баррикадах Мариуса Понмерси, и ангелоподобный республиканец, сын наполеоновского генерала (отчасти *alter ego* самого автора), женится на Козетте. Гюго не умел описывать счастливую любовь; однако в целом ему удалось «прорваться» сквозь мещанский миф, а начальный эпизод избавления Золушки «чудесным помощником» написан потрясающе.

Романы и повести об ослепительных карьерах бедных, но добродетельных девушек практически не поддаются обозрению. Этот мещанский миф часто вызывал иронию трезвых реалистов; как пародию на него можно рассматривать и рассказ Чехова «Анна на шее», где бедная героиня постепенно перерождается в светскую кокетку при содействии собственного мужа. История светской карьеры Анны оборачивается её глубочайшим падением, а «по-

мощником» этой «Анти-Золушки» выступает чиновник, в целях служебного повышения продающий свою жену.

Однако возможности древних сюжетов очень велики, а литература бесконечна, как разнообразие всей нашей жизни. Любопытен пример оригинальной и позитивной разработки сюжета о Золушке в новой русской прозе: это феерия А. С. Грина «Алые паруса».

Для этого ярко выраженного неоромантика характерна локализация действия в туманных и неопределённых «заграницах», в портовых городах, сочетающих в себе черты Одессы, Неаполя, Пирея, Марселя, в каких-то полувосточных провинциях и полуафриканских джунглях; конечно, Райдер Хаггард и Джозеф Конрад были ему не чужды. Однако элементарная справедливость требует признать, что в этих более или менее экзотических декорациях Грин развивал своеобразные вариации именно русских сюжетов.

Так, например, в одном из эпизодов «Бегущей по волнам» выведены дряхлые старые супруги, живущие в мире прошлого и переносящие его представления на сегодняшний день: совершенно второстепенные фигуры, одновременно забавные и трогательные. Элементарное сопоставление раскрывает их прямую связь с Фимушкой и Фомушкой из «Нови» Тургенева, а эта идиллическая пара, в свою очередь, восходит к «Старосветским помещикам» Гоголя.

«Алые паруса» непосредственно связаны с «Сорочинской ярмаркой». Здесь поэтичную, бедную девушку, отец которой немногим может ей помочь, травит низменная обывательская среда захолустного портового местечка: эта грязная, мещанская Каперна — «мачеха» героини. Мать мечтательной Ассоль давно умерла. Роль чудесного помощника сыграл добрый сказочник, к-рый давно внушал девочке мечту о прекрасном корабле под алыми парусами; в будущем такой корабль приплывёт за ней и увезёт из Каперны. Импровизация доброго сказочника в сюжете «Алых парусов» — это вставная легенда, предваряющая основное действие, отчасти наподобие легенды о красной свитке у Гоголя. Конечно, есть и важные отличия: мечта об алых парусах становится активным началом души Ассоль, ведёт её через жизнь; став известной обитателям Каперны, эта мечта служит поводом для грубых насмешек.

Принцем в повести Грина выступает благородный моряк с независимым состоянием — капитан Грей (образ, несомненно, автобиографический, как и Гарвей в «Бегущей по волнам»). Случайно увидев Ассоль и узнав о её мечте, Грей в пику омерзительным для него обывателям Каперны, считающим девушку умопомешанной, решает *реализовать* мечту её жизни — создать «рукотворное чудо». Элемент чудесного в «Алых парусах» — такая же сюжетная мистификация, как у Гоголя. Грей специально купил алый шёлк, чтобы натянуть его на мачты своего корабля «Секрет». И алые паруса «Секрета», входящего в гавань Каперны как *наглядное осуществление сказки*, поражают суеверную толпу таким же ужасом, как у Гоголя — лоскутья красной свитки.

К Гоголю восходит и лирический юмор «Алых парусов», и общий композиционный строй повести: сначала изложение предваряющей легенды, затем её реализация, далее стреми-

тельно наступающее свадебное празднество и в концовке — тонкая элегическая нота, намекающая на условность этого счастливого финала.

И феерия Грина, и идиллия Чернышевского восходят к одному сказочно-идиллическому Архетипу: «исполнение желаний», избавление девушки, Золушка и Принц, «Золотая цепь» Грина — тоже.

Революционно-идиллический роман Чернышевского.<sup>1</sup>

Настоящая статья призвана продемонстрировать долговечность сюжетных традиций. В частности, сюжеты волшебных сказок продолжают скрытую жизнь в литературах новых времён, не исключая и реалистические произведения. Однако со временем эти формы ветшают, а форма неизбежно влияет на содержание.

В XX веке сюжет о Золушке стал излюбленным материалом кинематографа. Неважно, будет ли это красивая продавщица, случайно встретившая молодого миллионера («Брак поневоле» с Диной Дурбин в главной роли), или директор фабрики, нашедшая своё счастье в любви незаурядно мыслящего рабочего («Москва слезам не верит»), — штамп остаётся штампом, и в настоящее время этот сюжет переживает стадию эстетического маразма.

## Череп на шесте (Международные параллели к одному русскому сказочному мотиву)<sup>a</sup>

### I

Сказка «Василиса Премудрая»<sup>1</sup> имеет малочисленные варианты в русском и украинском фольклоре<sup>2</sup>, вариант Афанасьева подвергся литературной обработке. Однако в нём сквозь поздние наслоения проступают архаические мотивы.

Кроткая падчерица с помощью чудесной куколки выполняет все трудные задачи мачехи и её злых дочерей. Падчерицу посылают за огнём к Бабе-Яге, но Василиса и там выполняет все трудные задачи. Забор у Бабы-Яги сделан из человеческих костей, «на заборе торчат черепа людские с глазами» и т. д. Убедившись, что Василисе покровительствует дух матери, Баба-Яга снимает с забора один череп с горящими глазами и, насадив на палку, отдаёт ей: «Вот тебе огонь для мачехиных дочек».

Василиса ночью, при свете черепа, бежит из леса. Перед домом она хочет бросить его, но он говорит глухим голосом: «Не бросай меня, неси к мачехе». Результат весьма неожиданный: «Внесли череп в горницу: а глаза из черепа так и глядят на мачеху и её дочерей,

<sup>1</sup>Из черновых материалов. АРГН. Оп. 4, д. 61, л. 0098

<sup>a</sup>Основной текст главы публикуется по: Череп на шесте (Международные параллели к одному русскому сказочному мотиву) // Фольклор народов РСФСР. Вып. 9. Уфа, 1982. С. 33–43.

<sup>1</sup>Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 томах. Т. 1. М., 1957. № 104. АТ 480\*. Далее сокращённые указания на это издание даются в тексте.

<sup>2</sup>Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Составители Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. С. 142

так и жгут! Те было прятаться, но куда ни бросятся — глаза всюду за ними так и следят; к утру совсем сожгло их в уголь; одной Василисы не тронуло».

Этот череп на шесте — мотив уникальный. В вариантах типа АТ 480\* он не встречается: так, буковинская сказка «Марійка и Баба-відьма» мирно кончается тем, что падчерица приносит мачехе горящую головню от ведьмы. Ни наказания мачехи и её дочек и никакого черепа здесь нет<sup>1</sup>.

Ограда с человеческими головами на кольях не удивит ни одного этнографа. Копчение, высушивание, хранение вражеских голов наблюдалось почти до наших дней у даяков Калимантана, у индейцев хиваро в Эквадоре и многих других народов<sup>2</sup>. К восточнославянскому ареалу географически ближе рассказ Геродота о скифском племени тавров, давших свое имя Тавриде (Крым): «С захваченными в плен врагами тавры поступают так: отрубленные головы пленников относят в дом, а затем, воткнув их на длинный шест, выставляют высоко над домом, обычно над дымоходом. Эти висящие над домом головы являются, по их словам, стражами всего дома»<sup>3</sup>.

В древней Руси верили, что черепа охраняют дом от грабежа. Ещё в XIX в. сохранялся обычай выставлять конские черепа вблизи жилищ, пасек и огородов. У русских был обычай обходить двор с черепом для предотвращения воровства, что связано с верой в охранительное свойство черепов.<sup>b</sup>

Пережитки этого обычая хорошо, известны и Европе. В IV акте шекспировского «Цимбелина» принц Клотен говорит:

Убью тебя своей рукой, а после  
И тех двоих; на городских воротах  
Повешу ваши головы<sup>4</sup>.

Еще в XVI веке английские короли выставляли отрубленные головы своих врагов на Лондонском мосту (т. е. при въезде в Лондон), а турецкие султаны вплоть до XIX века — на воротах стамбульского дворца Топкапы<sup>5</sup>. Разумеется, эти головы уже не трактовались как оберег.

Но этим обычаем трудно объяснить использование черепа на палке в русской сказке как карающего оружия. Нужно искать иные пути понимания этого мотива.

Обычай консервации вражеских голов имел интересную параллель — употребление в качестве оберега не человеческого, а конского черепа. Обращение к нему расширяет поле

<sup>1</sup>Казки Буковини. Запис М. Г. Івасюка, упорядкування М. Г. Івасюка та В. С. Басараба. Ужгород, 1973. С. 215–219.

<sup>2</sup>См. об этом: Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 242–243.

<sup>3</sup>Геродот. История. Л., 1972. С. 213.

<sup>b</sup>АРГН Оп. 1, д. 47, л. 47–18–35-в.

<sup>4</sup>Шекспир В. Собр. соч. Т. 7. М., 1960. С. 711. Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле // Миф и литература древности. М., 1978. С. 499.

<sup>5</sup>См.: Познаньска К. Старая и новая Турция. М., 1974. С. 32; Петросян Ю. А., Юсупов А. Р. Город на двух континентах. М., 1977. С. 268–269. Ср. известное стихотворение Виктора Гюго «Головы сераля» из цикла «Восточные мотивы».

сравнения и позволяет включить уникальный мотив русской сказки в мировой контекст. На такое расширение нас уполномочивает тот факт, что «Василиса Премудрая» близка к основному типу сюжета «Мачеха и падчерица» (АТ 480), где в украинских вариантах сюжетным синонимом Бабы-Яги выступает кобылячья голова. По мнению Е. Мелетинского, «кобылячья голова — это чрезвычайно архаичный фетиш, скорей всего тотемистического происхождения. Культ коня и конского черепа, в котором якобы воплощен могущественный дух, играл существенную роль в первобытных обрядах различных народов»<sup>6</sup>.

В древности конь был солярным животным, т. е. связанным с культом Солнца. Коней (нередко с колесницами) приносили в жертву богу Солнца самые различные народы, включая индо-ариев, массагетов, персов, иудеев, спартанцев и т. д.<sup>1</sup>

У многих народов древности существовал культ коня. Он отражён в Ведах: арии имели праздник коня, когда первая жена царя делила ложе с жеребцом, выбранным за год до этого и ведшим жизнь «живого бога». Этот праздник сочетался с жертвоприношениями богу Солнца. Избранный конь, очевидно, олицетворял Солнце, а указанная кульминация праздника представляла собой сакральный брак царицы с Солнцем.

По Геродоту, единственный богом массагатов было Солнце, которому они приносили в жертву коней.

В одном иранском гимне изображается, как солнечный бог Митра в осыпанной звёздами одежде выезжает из-за горизонта на колеснице, запряжённой четвёркой белых коней с золотыми копытами. Золотое колесо его колесницы и есть Солнце (колесо — всемирный солнечный знак).<sup>с</sup>

В греческих мифах Гелиос каждое утро выезжает с востока на колеснице, запряженной четверкой огнедышащих коней. Культ Гелиоса (Солнца) слился с культом Аполлона, и солнечные лучи стали восприниматься как беспощадные стрелы этого златокудрого, но мстительного убийцы.

Почему Зевс сразил молнией Фаэтона, злополучного ездока солнечной колесницы? Юноша не сладил с конями, недопустимо приблизился к земле, отчего на ней закипели реки и загорелись леса. Но ведь на колеснице при этом не было самого Солнца. Значит, в представлении греков губительный жар происходил от огнедышащих коней.

В глубокой древности Солнце вызывало почтение и страх: «... стихия огня, разрушительная стихия, явилась стадиальным эквивалентом солнечного пламени, солнца в его зените, одинаково светящего и губящего»<sup>2</sup>. Этот страх распространялся и на коня. Янина Розен-Пшеворска считает связь коня с культом Солнца более поздним явлением, чем страх

<sup>6</sup>Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 197.

<sup>1</sup>См.: Геродот. История. С. 79; Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 95, 529–532.

<sup>с</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9998. На полях слева, рядом с этим абзацем карандашная помета: «О. М. Фрейденберг. Солнце».

<sup>2</sup>Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле // Миф и литература древности. М., 1978. С. 499.

перед конём: «Тут нужно припомнить, что конь был солярным животным, но в то же время уводящим души умерших в загробный мир (*deus psychopompus*). Вероятно, сам конь был изначально этим божеством и только с течением времени превратился в атрибут уже персонифицированного божества»<sup>3</sup>. Мнение о том, что функция коня как *deus psychopompus* древнее солярной функции, несколько сомнительно: солнце и огонь могут убивать и внушать страх. Порою губительная сила коня, а точнее — именно *кобылицы*, находила в мифах гиперболическое отражение.

Так, в древнеиндийской космографии было очень распространено представление об огнедышащем входе в подземный мир — на дне океана, близ южного полюса. Этот вход назывался Кобыльей Пастью, что объясняется в 1-й книге «Махабхараты»: «Он [Аурва] выпустил огонь своего гнева в океан, где тот обратился в огромную лошадиную голову. И донныне в самом отдалённом конце океана, на страшной глубине таится Вадавамукха, Кобылья Пасть, поглощающая воды; это вселенский огонь, который вырвется наружу в час кончины мира и всё уничтожит»<sup>1</sup>. Гнев Аурвы служит объяснением вулканизма; Вадавамукха — олицетворение грозящей миру огненной смерти. Так в мифах появляется страшная кобылья голова.

Остановимся на греческом мифе о Персее. Он убил Медузу Горгону, вид которой превращал в камень людей и животных. Когда он отрубил ей голову, из туловища Медузы родился крылатый конь Пегас. В самом архаическом мифе он вознесся на Олимп, где доставлял Зевсу гром и молнию. В другом мифе Беллерофонт с помощью уздечки, подаренной Афиной, укротил Пегаса и, летая на нем, совершил ряд подвигов, за что царь Иобат отдал ему в жёны свою дочь и сделал своим соправителем. Но когда возгордившийся Беллерофонт захотел взлететь на Олимп, Зевс наслал на Пегаса бешенство, и тот сбросил Беллерофонта, который превратился в жалкого калеку.

Отрубленная голова Медузы стала оружием Персея, который с её помощью обратил в камень напавших на него врагов и даже целый остров, так что он стал непригодным для обитания. Выделим следующие детали: 1) Медуза, крылатое чудовище со змеями вместо волос, была возлюбленной бога Посейдона, который в споре с Афиной за Аттику выступил как *создатель коня*; 2) вид Медузы превращал всё живое в камень, т. е. иссушал, как губительное солнце в засуху палит землю и людей; 3) из её обезглавленного тела родился Пегас, которого считали сыном Посейдона, т. е. *первым конём*; 4) у Еврипида сохранилась иная версия мифа, где говорится об одной лишь Горгоне, которая рождена Землёй и убита Афиной; Персею в этом варианте вообще нет места.

Это побуждает сделать вывод, что миф о Беллерофонте и золотой уздечке Афины отражает приручение лошадей первобытным человеком (около 2000 г. до н. э.). Одомашнению лошадей предшествовали сотни тысяч лет охоты на них, причём дикая лошадь была сильным и опасным зверем: большая численность лошадиных стад делала их более опасными, чем медведи. По нашему мнению, в описанном мифологическом комплексе отразился пере-

<sup>3</sup>Rosen-Przeworska Ianina. O sztuce Celtyckiej i Gallo-Rzym skiej. «Z otchfani wiekow», 1976. № 2. S. 111.

<sup>1</sup>Мифы древней Индии. Литературное изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина. М., 1975. С. 87.

ход от охоты на лошадей к их одомашниению, и прототипом Медузы в самых архаических повествованиях была *огнедышащая кобылица*.

Смертоносное воздействие лика Медузы первоначально объяснялось её огненным дыханием, а змеи на голове — переосмысление конской гривы. Змеи — хтоническая черта; археологи уже в XIX в. открыли в римских погребениях изображения Персефоны со змеями в волосах<sup>1</sup>. Но это не значит, что Медуза обязательно имеет хтоническое происхождение; это лишь значит, что хтонические черты (например, черты Персефоны) были распространены на неё, когда страшная кобылица стала мыслиться как порождение Земли.

Голову Медузы Персей отдал Афине, которая поместила её на своей эгиде. Лик Медузы с высунутым языком, оскаленными зубами и змеящейся шевелюрой греки изображали на щитах и помещали над входом в дом как оберег (горгонэйдон). Думается, первоначально это были не изображения, а настоящие кобылицы головы. В древнем Риме периода царей после праздничных состязаний колесниц правую лошадь победившей упряжки приносили в жертву Марсу, чтобы обеспечить обильный урожай, а её отрубленную голову прикрепляли к стене царского дома или к Мамилиевой башне<sup>2</sup>. Архаические сказания об охоте на лошадей и их приручении могли дать и другую ветвь, параллельную греческому мифу: сказки об огненной кобылице, которая вытаптывает крестьянскую ниву, пока её не укротит презираемый младший сын (типы АТ 530 и 531).

Заметим, что он укрощает её ночью, когда не светит солнце. Это сюжет типа АТ 530 («Сивко-Бурко»), но в последнем интересующее нас начало деградировало и развит авантюрный элемент. Полнее начало этого сюжета в норвежском варианте — «Девушка на Стеклой горе», где младший брат — типичный «запечник», по-норвежски *Askenladden* («вежливая» версия имени, обозначающего «тот, кто испражняется в золу»). Но он умирляет и прячет подряд трёх коней, великолепных по своим качествам (на них он доскачет по стеклянной горе до принцессы), но в остальном не чудесных и не волшебных.<sup>3</sup> К тому же архетипу восходит сюжет типа АТ 531 («Конёк-горбунок»). В русской сказке этого типа «Жар-птица и Василиса-царевна» укрощённая героем кобылица рождает конька-горбунка, чудесного коня самого невзрачного вида: это и есть русский эквивалент Пегаса и «тулшара», крылатого коня тюркского фольклора. Но в русских сказках, естественно, нет уже и следа от первобытного страха перед диким конём (Русь фактически не знала диких лошадей), а потому нет и убийства кобылицы.<sup>4</sup>

Укрощённая кобылица рождает чудесного коня, отдавая его герою как выкуп за себя. Не исключено, что в исходном сюжете герой убивал кобылицу, как Персей убивал страшную мать Пегаса и как вообще первобытные охотники убивали кобылиц, чтобы отловить

<sup>1</sup> Роспись в погребальной камере близ Корнето (так называемая *tomba dell' Orco*).

<sup>2</sup> Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 530.

<sup>3</sup> Jomfruen på Glasberget. — In: Norske Folke Eventur, by P. C. Asbjornsen, J. Moe. Christiania, 1844.

<sup>4</sup> Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0007, 0008.

жеребят. В сказках разных народов герой с помощью крылатого коня совершает подвиги, за которые, как Беллерофонт, получает «полцарства и царевну в жёны». Трагическое падение Беллеронфта — стадияльно поздняя добавка.<sup>е</sup>

Миф о Медузе и Пегасе возник независимо от мифа о Персее. Этот герой Пегасом не воспользовался и никак не связан с ним; Персей — типичный «змееборец» из сюжета типа АТ 300, спасающий от чудовища царскую дочь и получающий ее в жёны. В сюжет об укрощении первого коня Персей вошел «со стороны». Между огнедышащей кобылицей и Медузой Горгоной существовало промежуточное звено. В горной пещере неподалеку от аркадского города Фигалии была обнаружена так называемая «черная» Деметра — статуя с телом женщины, в длиннополой одежде, но с лошадиной головой и гривой. Местное предание рассказывало, что во время своих поисков Персефоны безутешная Деметра обратилась в лошадь, чтобы избежать любовных посягательств Посейдона<sup>1</sup>. Если вспомнить метаморфозы греческих богов, становится неясным, почему облик лошади должен был отпугнуть Посейдона. По-видимому, местная привязка чёрной статуи к Деметре носила искусственный характер, и в пещере стояло изображение забытого древнего божества, женщины-кобылицы, от которой и «произошла» Медуза, возлюбленная грозного морского бога.

Солнечные и огненные кони типичны для славянской мифологии. Наукой отмечена и апотропеическая функция лошадиной головы в древней Руси: «Термин «конёк» происходит от изображения лошади на коньковой слеге крыши дома <...>. По-видимому, раньше на крышах домов укреплялись черепа лошади, птиц. Украшательское значение коньков деревенских домов, вышивок на одежде... появилось позже, первоначален их охранительный смысл»<sup>2</sup>.

Лошадиный череп, насаженный на выступающую вперед коньковую слегу и отпугивающий злых духов от древнерусского дома, — это наш череп на шесте, древний оберег. Видимо, таким же он был и у предков греков, пока не превратился в лик Медузы — антропоморфизированную кобылью голову с гривой из змей.

То, что было забыто греками или полузабыто славянами, свежо в памяти башкир. Современный исследователь свидетельствует: «Согласно представлениям башкир, кони не поддаются чарам злых сил. Конский глаз способен видеть скрытое от человека. Поэтому коня вводили в дом, чтобы изгнать злых духов...»<sup>3</sup>. И далее: «По поверью, лошадиный череп оберегал хозяина и его имущество от дурного глаза, от всяких зол. В прошлом широко был распространён (и не только у башкир, но и у многих тюрко-монгольских и других народов) обычай вешать лошадиный череп над ульями, во дворе, на кольях оград, на воротах в качестве оберега»<sup>4</sup>.

<sup>е</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0004: «...стадияльно поздняя добавка, отразившая борьбу культов и окончательное торжество олимпийской религии над племенными божествами, которые превратились при этом в героев».

<sup>1</sup>Там же. С. 522.

<sup>2</sup>Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 39–40.

<sup>3</sup>Сагитов Мухтар. Преданья жизни кочевой // Былых времен сказанья. Башкирский народный эпос. Уфа, 1979. С. 9–10.

<sup>4</sup>Там же. С. 10.

Почему же у греков исчез конский череп как оберег? Потому что после завоевания юга Балканского полуострова греки перестали быть кочевниками, перешли к оседлому скотоводству и земледелию и переняли крито-микенский культ быка в полном соответствии с большей хозяйственной важностью последнего (на лошадях тогда не пахали). Поэтому горгонэион утратил выраженные признаки конской головы, а в то же время популярным оберегом стал бычий череп (греч. букранион), как у скотоводов Чёрной Африки по сей день. Европа сохранила от эллинской архитектуры так называемый «букран», украшение внешней стены: это барельеф бычьего черепа с рогами, заключённый в квадратную рамку.

Но когда-то конская голова пугала сильнее бычьей, даже конская кость служила оберегом, как и сегодня ведется у крестьян Западной Анатолии, вешающих лошадиную кость над колыбелью новорождённого для защиты от злого духа.

Лошадиная голова была *не только оберегом*. Во время нашествия Ксеркса в составе его разноплеменного войска пришли в Грецию и тогдашние данники персов — иудеи. О них греческий поэт конца V в. до н. э. Хэрил Самосский пишет:

... Ратники эти окрест просторного озера жили  
На Солимских высотах, иволосы стригли, а сверху  
Кожу с конской главы надевали, высушив дымом...

Иудейские ратники Ксеркса носили шлем устрашающего характера: то была кобылья пасть, из которой лицо воина смотрело так же, как лицо Геракла — из пасти убитого им Немейского льва. Таким образом, лошадиная голова должна была не только отпугивать духов, но и устрашать врагов в битве, как и голова Медузы на щитах греческих воинов. Это уже более активная функция.

Недостающие звенья следует искать в этнографическом и фольклорном материале, более близком к древней Руси.

## II

В исландской «Саге об Эдиле» герой берет жердь из орешника<sup>1f</sup>, насаживает на неё лошадиный череп и произносит заклятие: «Я воздвигаю здесь эту жердь и посылаю проклятие конунгу Эйрику и его жене Гуннхильд, — он повернул лошадиный череп в сторону материка. — Я посылаю проклятие духам, которые населяют эту страну, чтобы они все блуждали без дороги и не нашли себе покоя, пока они не изгонят конунга Эйрика и Гуннхильд из Норвегии.

Потом он всадил жердь в расщелину скалы и оставил её там. Он повернул лошадиный череп в сторону материка, а на жерди вырезал рунами сказанное им заклятие»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Выбор орешника не случаен: ему приписывались магические свойства.

<sup>f</sup>Добавление к предыдущей сноске из рукописной редакции: «Ему приписывались магические свойства. Из орешника был сделан кадуцей Гермеса. До XIX века в Европе водоискательная палочка вырезалась из орешника. Татары и башкиры верили, что орешник зацветает в самую короткую ночь года (22 июня)». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0010.

<sup>2</sup>Исландские саги. М., 1956. С. 182.

Здесь нет физического уничтожения врагов Эдила, есть лишь опосредованное воздействие, но оберег уже превратился в колдовское орудие.

Между норвежской магией и верованиями древней Руси могла существовать связь. Так называемая «норманнская теория», выводившая всю русскую культуру и государственность из варяжских набегов, полностью развенчана нашей наукой. Но эта справедливая критика порою приводит к иным крайностям: «... говорить о воздействии норманнов не приходится»<sup>1</sup>. Но Б. Рыбаков, которому принадлежат эти слова, сам же отмечает широкое влияние древнерусской культуры на Скандинавию<sup>2</sup>. Почему же не признать факт *взаимного* влияния?

Сношения Скандинавии и восточного славянства в VIII — X вв. были довольно тесными. Не случайно сюжет средневековой исландской саги об Одде Стреле совпадает с рассказом о смерти Олега в «Повести временных лет»: в центре обоих сюжетов — череп любимого коня, ставший гнездом ядовитой змеи. И сага об Одде, и рассказ русской летописи восходят «к древнему сказанию, которое издавна бытовало на юго-западе Норвегии»<sup>3</sup>. Норманнская дружина конунга Олега занесла на Русь некоторые скандинавские сказания и верования, в том числе, возможно, представление о колдовской и фатальной силе лошадиного черепа.

Около века спустя на юго-восточных границах Руси появился тот же символ и тоже с угрожающим, хотя иным значением. Конскую голову на копье везли завоеватели из глубин Азии.

В ногайской сказке «Кара-Батыр и Синий конь» фигурирует змей с лошадиной головой — «змеиный падишах»<sup>4</sup>. Почему у него лошадиная голова? Потому что у тюркских народов она издавна служила знаком власти. Именно в Ногайской степи, а также в Македонии, Трансильвании, Добрудже, в Пловдивском округе Болгарии археологи неоднократно находили скипетры из андезита с миниатюрной лошадиной головой: у протоболгар это был знак царской власти. У половцев, огузов и других тюркских народов появился бунчук — копье с конским хвостом. Возможно, древним вариантом бунчука была насаженная на копье лошадиная голова — прототип протоболгарских скипетров.

И скандинавское волхование с лошадиным черепом на жерди, и тюркские бунчуки и скипетры с лошадиной головой должны были поразить славянское воображение. В том и другом случае лошадиная голова воспринималась как чужая и враждебная сила. Переняли ли славяне скандинавскую магию? Слабым указанием на такую возможность могут показаться некоторые варианты русского сказочного сюжета типа АТ 735 А (Афанасьев, 303) — «Горе»; в этих вариантах бедный мужик запирает Горе не в сундуке, не в гробу, не в колесной втулке, а в *кобыльем черепе*. В украинской сказке «Кобиляча голова» (вариант Афанасьев, 99, АТ 480) девушка влезает в одно ухо головы, вылезает из другого и становится красавицей.

<sup>1</sup>Рыбаков Б. А. Культура древней Руси. М., 1956. С. 7.

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>Стеблин-Каменский М. И. Примечания // Скандинавская баллада. Л., 1978. С. 259.

<sup>4</sup>Ногайские народные сказки. Сост. Аждаут Ногай. М., 1979. С. 84.

Но этот мотив в русских сказках связан не с кобыльей головой, а с чудесным конем героя («Сивка-Бурка»).

Отдельные сказки не могут служить доказательством того, что древний славянин манипулировал с лошадиной головой, как Эдиль в исландской саге. На Украине, прямо наследующей Киевской Руси, кобылью голову воспринимали как злого духа. Отсюда сравнение поэта:

Приїхала, загримотіла,  
Кобиляча мов голова...<sup>1</sup>

Это гремящее страшилище являлось, по-видимому, сюжетным синонимом ведьмы и её атрибутом. Народная фантазия восточных славян приписала магию с лошадиным черепом своим злым духам. Такие представления местами сохранились вплоть до XX века, о чём свидетельствует один реликтовый купальский обряд в Брестской области Белоруссии: «В с. Симоновичи хорошо сохранился мотив сжигания ведьмы: конский череп, называемый *видьма*, укрепляли на высоком шесте над костром, называемым *купайло*, и сбивали в огонь, где он и сгорал; после чего молодежь веселилась, пела и плясала у костра»<sup>2</sup>.

Это ценное свидетельство следует поставить в прямую связь со сказкой «Василиса Премудрая». Известно, что в украинском фольклоре «видьма» — частый синоним Бабы-Яги; в русских сказках ведьма тоже иногда заменяет Ягу. В то же время украинская «Кобиляча голова» — сюжетный синоним Бабы-Яги. Видимо, колдовское орудие ведьмы стало в реликтовом обряде села Симоновичи её метонимической заменой; в полной же форме обряд состоял из сожжения чучела ведьмы вместе с атрибутами её колдовства, из которых главным был кобылий череп.

Ещё не так давно в сельские игры аналогичных празднеств входила такая шутка молодёжи: череп животного насаживали на горящую палку, так что огонь вырывался из глазниц, и этим фантомом пугали друг друга. Такое устройство очень похоже на череп из «Василисы Премудрой».<sup>3</sup>

Череп на палке в сказке «Василиса Премудрая», символ огненной смерти, представляется отголоском обряда, входившего в купальский цикл. Ведь Иван Купала — солнцеворот, после него световой день начинает убывать; конь — древнее солнечное божество; кобыля голова — огненная смерть, эквивалент солнечного пламени, орудие колдовства ведьмы. Сжигая его в купальском костре, празднующие не просто уничтожают ведьму или её сжигающий «инструмент», но как бы помогают природе, участвуют в природном цикле: после этого сожжения «видьмы» день начинает убывать, а летний зной — слабеть. Перед уборкой урожая излишнего зноя не нужно, и в Иванову ночь, сжигая кобылий череп, славяне «уничтожали» губительное солнечное пламя.

<sup>1</sup>Котляревский Иван. Енеїда. Київ, 1968. С. 58.

<sup>2</sup>Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 133.

<sup>3</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0015.

Нет никаких оснований предполагать, что в подобных обрядах славяне употребляли человеческие черепа. Почему же в «Василисе Премудрой» назван именно человеческий череп?

Во-первых, потому что в ней заключено скрытое *дублирование* мотивов: в сказке действуют и Баба-Яга, и эквивалентная ей кобылья голова из украинского фольклора. При этом Яга «подчиняет» себе свою жуткую сюжетную соперницу. Яга же, как известно, — образ многосоставный: «хозяйка леса», она в то же время выступает как похитительница детей и людоедка, подобно тюркской Алкары (Альбаслы) или злым великаншам западноевропейского фольклора. Общеизвестное людоедство Яги и превратило конские головы, обереги славянского жилища, в людские, а говорящую кобылью голову украинских сказок — в человеческий череп с огненными глазами.

Во-вторых, эта трансформация представляет собой типологическую аналогию с превращением архаических преданий об огнедышащей кобылице и чудесном жеребёнке в классический миф о Медузе и Пегасе. Когда греки перестали понимать, что может быть страшного в кобыльей голове, они придали кобылице черты хтонического чудовища (змеи вместо волос) и одновременно — антропоморфные черты. Образ приобрёл фантастическую контрастность (ср. кентавр, сфинкс и т. п.); такое человекообразное чудовище страшнее кобылицы. Точно так же человеческий череп страшнее кобыльего. Антропоморфизация зоологических образов — объективный и повсеместный процесс. Яркий пример его мы находим в «Великорусских сказках» И. Худякова: «Мачехина дочь и падчерица» (№ 100, в первом издании № 13). Это вариант типа АТ 480, очень близкий к приведенному А. Афанасьевым украинскому варианту («Кобыляча голова») русской сказки (Афанасьев, 99). Но при большом сходстве записи Худякова с украинской сказкой единственным отличием является замена привычной для украинцев кобыльей головы — «человеческой головой»<sup>1</sup>.

Процесс антропоморфизации захватил и Бабу-Ягу (некогда имевшую зооморфный облик), и огнедышащую кобылицу, которая стала Горгоной, и даже (в записи Худякова) кобылью голову.

Русь, по сути дела, не знала страха перед конем (славяне и германцы в древности остерегались только белых коней; это суеверие ещё разделял А. С. Пушкин). Скандинавское волхование с лошадиным черепом, видимо, не практиковалось реально, а приписывалось ведьме, Бабе-Яге. Русские крестьяне бросали лошадиную голову в костры, «чтобы все родилось», и даже вводили лошадь в дом невесты<sup>2</sup>, но не использовали лошадиной головы как колдовского оружия.

К человеческой же голове древняя Русь относилась почтительно: вспомним хотя бы, как наказан Василий Буслаев за неуважение к мертвой голове.

В свете сказанного замена лошадиного черепа человеческим в сказке «Василиса Премудрая» предстает как *усилительное средство* для характеристики зла (Бабы-Яги) и как средство создания *поэтически ужасного*. С исторической же точки зрения интересующая

<sup>1</sup>Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964. С. 227.

<sup>2</sup>См. об этом: Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 140.

нас замена возникла в результате вышеуказанного дублирования мотивов и общей антропоморфизации архаических животных образов.

В древнем первоисточке русской сказки «Василиса Премудрая» выступал кобылий череп на песте — магическое оружие, тождественное колдовскому устройству норвежца Эдила и типологически параллельное отрубленной голове Медузы Горгоны.

## Вырезка земли<sup>а</sup>

Древние формы собственности обладали признаками типологического сходства у самых разных народов. Видимо, это сходство объясняется общими закономерностями исторического развития, а не контактами и не влияниями.

Так, во всём мире движимая собственность появилась раньше, чем недвижимая. Многие народы и по сей день не дошли до принципа частной собственности на землю. Личная собственность на землю впервые в истории возникла в античном Средиземноморье и осталась полностью чужда азиатскому способу производства. Те народы, у которых этот принцип получил развитие (прежде всего индоевропейские), перенесли на законы землевладения более ранние обычаи приобретения и наследования *вещей*.

В древних «речных цивилизациях», наряду с общинной собственностью сохранялась «верховная собственность» правителя на всю землю. При азиатском способе производства собственником и охранителем земли выступает всё общество, а «отдельный человек» не становится самостоятельным по отношению к общине». <sup>1</sup>

Знаменитая максима римского права гласила: «*Res nullius cedit primo occupanti*» («Ничья вещь поступает в собственность того, кто первый ею овладел»). Сначала это было законом *о найденных вещах* и лишь много позже перешло в *право захвата земли*.

«Вещное право» не было законодательно дополнено правом на недвижимость, а сначала просто включило в себя это последнее. Иными словами, понятия «недвижимости» ещё не было, и земля трактовалась как *вещь*, которую можно взять в руки, передать из рук в руки и даже *унести с собой*.

М. Мосс, исследовавший древнеримские и древнеиндийские формы обмена, пишет: «Вещи делились на два разряда. Различие проводилось между *familia* и *pecunia*, между вещами дома (рабами, лошадьми, мулами, осликами) и скотом на пастбищах, вдали от стойла. Различие также проводилось между *res mancipi* и *res nec mancipi*, каковые определялись по способу их продажи. Отчуждение первых, состоявших из ценных объектов, включая детей и недвижимость, имело вид *mancipatio*, “взятия в руки”. Мосс считает, что оба указанных различия

<sup>а</sup>Основной текст главы печатается по: Вырезка земли // О мифологии и литературе, или Преодоление смерти. Статьи и исследования разных лет. Уфа, 2010. С. 209–214.

<sup>1</sup>Маркс К. и Энгельс Фр. Сочинения, т. 46, ч. I, с. 474.

взаимно соответствовали друг другу, т. е. продажа вещей дома оформлялась как *mancipatio*.<sup>2</sup> Скот (*pecunia* в дальнейшем стало обозначать «деньги») не входил в понятие *familia*.

Таким образом, земля первоначально включалась в вещное право, а затем уже собственность на землю отделилась от понятий дома («семьи») и утратило «квазибиологическую связь» с обладателем. Такой путь развития земельной собственности получил огромное отражение в мифах и фольклоре разных народов. Учитывая этнографическую базу этих отражений, можно осветить некоторые ситуации и символы древних преданий по-новому.

В древнегреческой мифологии известен эпизод из истории аргонавтов. Когда они мучились в своих возвратных скитаниях, мудрый певец Орфей посоветовал выйти на берег и посвятить богам неизвестной страны большой жертвенный треножник. Когда аргонавты сделали это, перед ними появился морской бог Тритон и, подняв ком земли, подал его героям в знак гостеприимства.

Эта символика гораздо старше греческих мифов. Советский исследователь И. С. Ключков даёт очень интересные соображения, затрагивающие нашу тему: «В древней Месопотамии увоз добычи из разорённых городов и стран имел не только зримые экономические и социально-политические последствия как для побеждённых, так и для победителей. Утраченное или приобретённое богатство соответствующим образом влияло на судьбу города, страны, царя. Недаром об увозе имущества врага в надписях сообщается сразу вслед за сообщением об увозе богов побеждённых... Не случайно и то, что захваченных богов (т. е. статуи их) и часть добычи ассирийские владыки посвящали своим богам. Из покорённого города в столицу победителей нередко везли и землю. «Уменьшение страны» противника и «доведение её до небытия» осуществлялось как реальными, так и «сверхреальными» средствами...»<sup>1</sup>

Это значит, что перевозка небольшого количества земли из покорённого города в столицу представляла собой магическое действие, направленное на «уменьшение» вражеской страны.

С этим мифологическим символизмом перекликается более позднее обыкновение древнеперсидских царей-завоевателей, вступая в чужие страны, требовать в знак покорности «земли и воды» (лат. *a q uam terram q ue poscere*). Если сопротивление было невозможно, завоевателю подносили вполне реальный кусок земли (символ страны) и сосуд с водой местной реки (символ человеческой жизни). Это означало безоговорочную капитуляцию, сдачу на милость победителя.

Кусок земли, ком земли означал всю страну, из почвы которой он был взят, по принципу *pars pro tota*: кусок земли — это синекдоха всей земли, имеющая древнее происхождение.

<sup>2</sup>M. Mauss. *The Gift. Form and Functions of Exchange in Archaic Societies*. N. Y., 1967, pp. 48–49.

<sup>1</sup>Ключков И. С. *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время*. М., 1983, с. 56–57.

«В старину на Руси вместо обыкновенной присяги долгое время в спорных делах о земле и межах употреблялся юридически признанный обряд хождения по меже с глыбой земли: один из тяжущихся клал себе на голову кусок земли, вырезанный вместе с растущей на ней травой на самом спорном поле, и шёл с ним по тому направлению, где должна была проходить законная граница; показание это принималось за полное доказательство. . .

Взятая с поля глыба и дёрн были символами матери-земли, а с тем вместе и поземельной собственности; по всему вероятно, как было и у других народов, так и у нас — при уступке и продаже полей и пашен кусок земли или дёрн передавался из рук в руки от продавца покупщику, как видимый знак перехода права владения от самого лица к другому. На это указывает старинное выражение: продать *в дёрн* или *одерень*, т. е. продать в полную и вечную собственность. У римлян в случае тяжбы о поземельном владении противники отправлялись на спорное поле, брали из него глыбу и приносили к претору, который должен был рассудить их; у германцев в подобном случае также вырывали глыбу из спорной земли, приносили пред феодала и, вступая в судебный поединок, прикасались к ней своими мечами».

А. Н. Афанасьев гипотетически восстанавливает для древней Руси обычай передачи куска дёрна при купле-продаже земельного участка — по аналогии с такой передачей у германских народов, документально засвидетельствованной.<sup>b</sup>

Для получения права на владение землей в раннесредневековой Европе требовалось личное присутствие приобретателя и даже *схватывание* земли руками. Так, на Британских островах в Средние века акт овладения землей назывался the seizing (схватывание). Вступление во владение землей скреплялось тем, что передающий вырезал кусок дерна из передаваемого участка и вручал его покупателю. Без этого seizing не имел законной силы.

Трактовка земли как вещи ярко выразилась в исторической легенде о норманнском завоевании Ирландии. В 1015 году норвежский викинг Геремон предпринял морской набег ради захвата северо-восточного берега Ирландии; вместе с ним в набеге участвовал другой вождь, имя которого забыто. Оба викинга заранее договорились, что королем захваченной земли станет тот, кто первым до неё дотронется. Когда они приближались к берегу, корабль соперника Геремона начал перегонять. Увидев это, Геремон отрубил кисть своей правой руки и бросил её на берег. Окровавленная рука коснулась земли на несколько секунд раньше, чем на неё ступил соперник Геремона. Условие было выполнено, и Геремон положил начало известному роду О'Нейлов, который сотни лет правил в Северной Ирландии. В гербе провинции Ольстер и по сей день изображена правая рука на серебряном поле — отрубленная

<sup>b</sup>Эта и три предыдущие вставки взяты из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9905, 9907. Видимо, позднее мысль автора усложнилась: см. дальше в основной (машинописной) редакции рассуждения о невозможности возникновения такого обычая на Руси. — Прим. ред.

рука Геремона. Ясно, что викинги следовали праву, аналогичному цитированной римской максиме «*primo occupanti*», и рассматривали прекрасную страну свободных кельтов как «*res nullius*».

Антуан-Гаспар Буше д'Аржи (1708–1791), известный юрист, написал статью «Папа» в XI томе «Энциклопедии» Дидро (1765).

Он пишет: «В XI веке папа Григорий VII настолько овладел духом тосканской графини Матильды, что она совершила подлинное дарение своего государства святому престолу, сохранив только право пожизненного пользования. Неизвестно, был ли составлен документ или договор на это дарение. Обычно, когда дарили свои земли церкви, на алтарь клали горсть земли, и свидетели заменяли письменный договор» (История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Л., «Наука», 1978, с. 172).<sup>c</sup>

Непонимание права личной собственности на землю явилось основой трагедии башкирского народа в XVIII—XIX веках. Когда русские купцы и прочие частные колонизаторы предлагали башкирским феодалам продать их земли, то эти феодалы с легким сердцем подписывали такие договоры, понимая их как разрешение русским контрагентам селиться на этой земле. В сознании башкир право собственности на землю могло принадлежать только государству, а с русским царём они не ссорились, не воевали, платили дань. Следовательно, их земля оставалась при них — оставалась *родовым владением* (ибо феодализм у башкир не успел отделиться от родоплеменной системы). Когда же на следующую весну после договора башкиры пригоняли стада на эти земли, их встречала выстрелами охрана, нанятая покупателями; на сторону последних вставали и местные русские власти, действуя по букве закона, дикого и непонятного для башкир. Видимо, Л. Н. Толстой несколько упростил эту проблему в известной притче «Много ли человеку земли надо»: башкиры не могли и помыслить *личное землевладение*, для них земля могла быть собственностью только рода, племени, государства.

Видимо, это непонимание связано не только с родоплеменной стадией развития общества, но и с экономическими особенностями: у кочевников, скотоводов отношение к земле совсем иное, нежели у землепашцев. Ведь кочевники мыслят землю как *простор* (кочевое скотоводство нуждается в огромных территориях), а землепашцы — как конкретную *почву*. Только на основании последнего и может зародиться личная собственность на землю.

Однако пониманию земли как вещи предшествовало более интимное и *одушевлённое* отношение, интереснейший пример, которого мы находим в «Золотой ветви» Дж. Фрэзера.<sup>d</sup>

Происхождение её, чрезвычайно древнее, раскрывается через один интереснейший эпизод, приводимый Дж. Фрэзером со ссылкой на русского этнографа, изучавшего быт удмур-

<sup>c</sup>Из рабочих материалов. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9903.

<sup>d</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп.1, д. 90, л. 9907.

тов: «... Однажды вотяки Малмыжской области из-за ряда неурожаев впали в нужду. Они не знали, что предпринять, и в конце концов решили, что, должно быть, их могущественный, но злокозненный бог Кереметь разгневался на них за то, что не был женат. Тут же делегация стариков посетила вотяков Куры и договорилась с ними по этому вопросу. Затем они возвратились домой, запаслись изрядным количеством водки и, приготовив окрашенную в яркие цвета повозку и лошадей, со звоном колокольчиков — как будто везли домой невесту — отправились в священную рощу Куры. Они весело провели всю ночь за едой и питьём, а наутро вырезали в роще квадратный кусок дерна и забрали его с собой. После этого дела пошли у малмыжских вотяков хорошо, а в Куре — плохо. Разгневанные курские вотяки ругались и грубо обходились с теми из своих земляков, которые согласились на этот брак. «Нелегко понять, — пишет сообщающий об этом автор, — что означала эта брачная церемония. Возможно, как полагает Бехтерев, имелось в виду женить Кереметь на доброй и плодородной Мукильчин, Супруге-Земле, чтобы она могла оказать на него благотворное влияние»<sup>1</sup>.

Описанная Фрэзером церемония «бракосочетания» Кереметь с землёй и перевозки вырезки земли в качестве «невесты» удивительно напоминает вышеописанный британский *seizing*. Передачу вырезки земли и обычай её схватывания можно понять как реликт более древнего обычая — брака нового хозяина с приобретаемой им землей<sup>1</sup>. Этот обычай зародился в эпоху, когда право ещё не выделилось из семейно-родовых отношений. Тогда человек не покупал и не наследовал землю, а *женился на ней*. В становящейся патриархальной семье право собственности на жену развилось раньше, чем право собственности на землю. Брак в такой семье стал *покупкой невесты*; затем в формах такого брака развилось право приобретения земли.

Все земледельческие народы прошли через стадию аграрных культов, в которых половая жизнь людей отождествлялась с земледелием. В становящейся патриархальной семье право собственности на жену развилось раньше, чем право собственности на землю. Вообще женщина — первый объект собственности.<sup>2</sup> Брак в такой семье складывался в формах *покупки* невесты (тогда как обычай умыкания характерен для скотоводческих народов). Затем в формах «брака-покупки» развилось право приобретения земли, и плата за неё первоначально мыслилась по аналогии с выкупом за невесту. Вырезка земли, которую продавец передавал покупателю, понималась как олицетворение земли-невесты.

Но ещё более древним является понимание земли как матери всех людей. «От общего представления о Земле народ земледельческий переносит своё религиозное почитание на отдельные родовые участки, подобно тому как культ огня склонился к обоготворению домашнего очага...»<sup>3</sup> Видимо, культом Матери-Земли

<sup>1</sup>Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 167–168.

<sup>1</sup>Практически все земледельческие народы прошли через стадию аграрных культов, в которых брачное сожителство и половая жизнь людей отождествлялись с земледелием, пахотой, урожаем и т. д., что отразилось в языках этих народов («пахать», «сеять» — значит оплодотворять женщину).

<sup>2</sup>Бородай. (Так сносок выглядит в рукописи. — Прим. ред.)

<sup>3</sup>Афанасьев А. Н. Древо жизни, с. 60.

порождён обычаем клясться землёй у славян. Поздняя форма такой клятвы заключалась в съедении куска земли; в русских сказках можно встретить сочетание синонимов: «клянётся, землю ест».<sup>4</sup> Но в древности при подобной клятве кусок земли, вырезанный вместе с травой клали на голову; принесший такую клятву пользовался полным доверием.<sup>е</sup>

Нас интересует прежде всего, как развивались эти обычаи у восточных славян, в частности — в древней Руси.

Частная собственность на землю не получила на Руси такого развития, как в Западной Европе. Русская феодальная собственность была лишь тонким наслоением на огромном комплексе общинного землевладения. Крупные вотчины, в частности остатки княжеских уделов, долгое время отличались от поместий, даваемых за службу; великий князь мог «испоместить» дворянина, а мог и отобрать поместье. Этот земельный фонд в принципе принадлежал регулярному переделу, и наследование поместий было обусловлено военной службой.

Даже в позднекрепостнический период земля поместья делилась на барскую запашку и общинную землю: первая находилась в собственности помещика, вторая — в коллективной собственности его крепостных (точнее, в их *владении*, ибо они не могли её продать). Общинные земли ежегодно подвергались переделу, крестьянская семья владела своими наделами временно, а община — постоянно. Помещик не имел права на плоды крестьянской земли, хотя имел право её продать *вместе с её владельцами*.

Ясно, что обычаи, подобные вырезке земли и её схватыванию, не могли возникнуть в древней Руси. Тем не менее, вырезка земли отразилась в русском фольклоре, ибо эта синекдоха *древнее самой собственности на землю*.

Мы имеем в виду пресловутый *магический круг*, известный не только русскому фольклору. Например, при отыскании цвета папоротника в Иванову ночь человек подвергался нападению нечистой силы; он должен был очертить вокруг себя палкой по земле и оставаться в кругу до утра, когда демонические силы исчезают. Очерчивание магического круга сопровождалось заклинаниями, память о которых жива в русском языке («наше место свято!»). При этом, видимо, древний славянин призывал на помощь родового покровителя — бога Чура (Щура).

Магический круг, в котором спасается от нечисти одинокий человек, мы находим во многих сказках. С ним связаны представления о том, что нечистая сила не смеет (не может?) переступить границу этого круга. Эта часть пространства как бы выделяется, вырезается из сферы действия стихийных духов: актом очерчивания («вырезания») и произнесением заклинаний человек *присваивал себе* этот круг земли, отчуждал его от природы, которая (особенно ночью) вся подвластна демоническим силам. Такой акт отнятия части земли от природы являет собой смысловую аналогию с вырубкой и расчисткой участка в лесу

<sup>4</sup>Пустая сноска в рукописи. — Прим. ред.

<sup>е</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9908.

под строение дома<sup>1</sup>. Очерчивание круга (а у малмыжских удмуртов это был квадрат) было первым действием строителя; далее следовало выкапывание земли из этого «чертежа». Как известно, славянские жилища (там, где почва не была болотистой) были углублены в землю.

Дом строился не только для защиты от холода и зверей, но и от злых духов (собственно, эти понятия не различались). Очерчивание магического круга, как первый шаг построения дома, уже давало защиту от духов. Таким образом, и у славян, не знавших частной собственности на землю, архаически понимаемая вырезка земли означала её отчуждение, как и у древних греков или малмыжских вотяков (удмуртов).

При сооружении такого древнего лесного жилища очень часто дёрн, срезанный с очерченного на земле круга, переносился затем на крышу новопостроенного дома, которая в древности могла быть плоской. Обычай утеплять дома землёй (дёрном), помещаемым на чердаке, уже под двускатной крышей, сохранялся почти до наших дней.

Этот срезанный дёрн на крыше дома приобрел символическое значение в целом ряде обычаев различных народов. Возлагая кусок дёрна на голову, первобытный человек как бы *носил свой дом на себе*, находился под защитой своих домовых духов. Отсюда — одна удивительная деталь в уборе древнеримских фециалов. То была особая жреческая коллегия, ведавшая вопросами войны и мира; неотъемлемым знаком сана фециала был носимый на голове ком священной земли с травой и кореньями, вырезанный на Капитолийском холме. Собственно, это был кусок дерна, «крыша» архаического дома, носимая фециалом на голове как знак его неприкосновенности (зародыш дипломатического иммунитета).

Возможно, аналогичным обычаем следует считать славянское обыкновение класть на голову новоизбранного вождя ком земли, как описано у Гоголя в «Тарасе Бульбе» (эпизод избрания Кирдяги кошевым атаманом Запорожской Сечи).

Вырезка земли, кусок дёрна на голове римского фециала или казачьего атамана — явления одного происхождения, отголоски той эпохи, когда земля была объектом почитания и трактовалась сначала одушевлённо, как «мать — невеста»<sup>1</sup>, а затем предметно.<sup>е</sup>

Вырезка земли, магический круг, кусок дёрна на голове у фециала или вождя — все это явления одного порядка, пережитки древней стадии собственности на землю, когда она трактовалась *наглядно и предметно*, в духе архаического конкретного мышления с присущей ему «партиципацией» (сопричастностью). Кусок дёрна, ком земли для первобытного человека есть земля в целом, *вся* эта земля (область, страна); целое и часть при этом

<sup>1</sup> Древнейшие на земле жилища людей имели круглую форму (возможно, это связано с представлением о земле как круге). Круглые палеолитические жилища открыты советскими археологами (например, знаменитый дом в селе Костенки, Воронежской области).

<sup>1</sup> Древнее представление о «матери — возлюбленной» глубоко анализирует О. М. Фрейденберг: см. (далее сноски пуста. — Прим. ред.)

<sup>е</sup> Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9909.

не различались. Часть была тождественна целому. На это отождествление и опирались вышеописанные обычаи.

## Часть II. Мифы и предания древних цивилизаций<sup>а</sup>

Последствием неолитической революции стало возникновение «речных» цивилизаций, городов и государств. Современная генетика в лице замечательного советского учёного академика Вавилова доказала, что пшеница и другие хлебные злаки выведены в горных регионах, но расцвет земледелия и образование первых цивилизаций происходит в долинах великих исторических рек Хуанхэ, Инда, Нила и Евфрата.

Роль земледелия в становлении цивилизаций исключительна. Изобретение плуга и ярма, использование для пахоты быков потребовали мужской силы; мотыжное земледелие, в котором основную роль играла женщина, отступило на второй план. Плужное земледелие и перевес экономической значимости на сторону мужчин привёл к развитию патриархальной большой семьи; её экспансия, использование силы и принуждения породили государство.

Однако в трудовой магии и возникающих на её почве религиях природы сохраняются на протяжении долгого времени преобладание матриархальной традиции: это очень долго проявляется в культурах плодородия, в почитании богинь-матерей и в позднем, уже компромиссном отражении матриархата — в мифологии «священного брака». Ранее шаманство и раннее жречество было исключительно женским.

Внутренняя противоречивость религиозной идеологии древнего мира обусловлена основополагающим противоречием между реальной значимостью мужчины в производстве и традиционной доминации женщины в магии и культе. Эту доминацию ревниво охраняли женщины; власть обычая над человечеством в эпоху первых цивилизаций была исключительно велика. В о время, как экономические и технологические революции вели к непрерывному понижению социального статуса женщины, её религиозная компенсация в течение долгого периода времени усиливалась и возрастала.

От «палеолитических Венер» ведут своё происхождение богини-матери речных цивилизаций. Примитивные культы плодородия развивались в богатые мифологии богинь, которые были матерями всех богов и людей и первоначально мыслились вне супруга: сначала вопрос о зачатии вообще не ставился, затем появилась идея «чудесного зачатия», опять-таки не требующего участия бога-мужчины<sup>4</sup> наконец, был выработан великий компромисс, и богиня-мать была наделена супругом.

Этот процесс шёл путём жестокой борьбы, о чём свидетельствуют реликты крайне полемических «мужских» мифов о порождении богов и людей богом-первопредком без участия женщины, посредством самооплодотворения. Эти мифы кажутся нам дикими и нелепыми, но они, по сути дела представляют собою «перенесение» на почву патриархата не менее

<sup>а</sup>Публикуется по: Часть II. Мифы и предания древних цивилизаций // Назировский архив. 2015. № 4. С. 54–56.

нелепых мифов о богинях-матерях, рождающих без полового акта. Несомненно, с мифологией одинокого бога-родителя связана всемирная практика первобытного гомосексуализма, вызванная возрастающими ограничениями брачных связей и полным исчезновением группового брака. Обуздание сексуальной свободы цивилизацией было необходимо для интенсификации производства и шло параллельно развитию социального неравенства и принуждения к труду; крайним выражением этого неравенства стало исключение низших социальных слоёв из брачных прав.

Глухим пережитком этих переходных мифов об одиноком божестве-родителе было в древнегреческой религии представление о рождающем Зевсе. Количество его брачных связей трудно поддаётся подсчёту, хотя такие подсчёты неоднократно производились; но кроме этих связей Зевс обладал способностью рождать «самостоятельно». Так, из его головы родилась Афина, богиня мудрости; никакой матери у неё не было.

Однако во всех развитых религиях древности от Китая до Эллады постепенно сложился миф о первой супружеской паре, давшей начало длинным поколениям богов и людей: в основе мифа лежит олицетворение земледельческого труда, ибо в этой первой чете супругой является плодородящая Земля, а супругом — Небо, оплодотворяющее её дождём. Пахота как «синоним» (отнюдь не символ) полового акта дала начало массе обрядов, которые позднейшими культурами воспринимались как скабрёзные. По закону партиципации брак и деторождение рассматривались как соучастие людей в плодородии Земли и мыслились частью производственной деятельности, в них не было никакой «непристойности» в нашем смысле слова. Пережитки аграрных культов в виде обрядового секса, призванного стимулировать земное плодородие, широко известны и сохранялись у многих народов с развитым земледелием до самого недавнего времени.

С развитием аграрных культов формировалась идея смерти-воскресения, первоначально скрывавшаяся в инициациях (проглатывание и извержение юноши животным-смертью, бестиальным «духом» инициации). Теперь она получила новую форму. Умирает и воскресает зерно, брошенное пахарем в лоно земли; в связи с особой ролью птиц в инициациях многих народов сложились мифы такого типа, как миф о птице Феникс, которая периодически сама себя сжигает в гнезде из хлебных злаков и затем возрождается из пепла. Птица Феникс — это олицетворение аграрного цикла.

В развитых древних цивилизациях возникли мифы об умирающих и воскресающих богах: это Диммузи, Адонис, Осирис, Дионис и др. Их смерть часто связана с расчленением или кастрацией; их разрозненные члены собирают безутешная и любящая богиня-вдова; затем погибшие боги воскресают вместе с весенней природой, открывая новый аграрный год.

Идея смерти и воскресения бога становится исключительно важной для народного религиозного сознания Ближнего Востока, с Дионисом входит в древнюю Грецию, преодолевает сопротивление олимпийской религии и активно осваивается мистериями и трагедиями. Становясь всё более популярной, религия мистерий, т. е. аграрно переоформленных инициаций, сулит посвящённым воскресение во плоти. В такое воскресение верили древ-

ние греки, а с момента создания книги Даниила — и древние иудеи, хотя отнюдь не все (проблема бессмертия до конца оставалась в Иерусалиме спорной). Если для охотников каменного века смерть была путешествием, то для землепашцев она стала отдыхом пахаря, долгим сном, передышкой между двумя жизнями, как обычный сон служит передышкой между двумя трудными днями.

Идея возвращения умершего человека к жизни мучила творческую фантазию тысячелетий: как оно происходит? Одним из древнейших решений проблемы стало представление о возрождении дедов в их внуках.

[Вставка: примеры. «Enkel» — маленький дедушка; «Из навей дети нас емлют» = снова нас рождают; русский обычай нарекать внука именем деда, целые династии Иванов Петровичей и Петров Ивановичей] Это представление имело вполне реальную основу: старшие члены семей, менее занятые в производстве, занимались воспитанием детей, что порождало и постоянно воспроизводило особую близость деда и внука.

Возрождение деда во внуке, постепенно формализуясь и отходя от семейно-родового быта, перешло в представление о возрождении людей в любых других людях, что в более позднем мифотворчестве стало «переселением душ» (метемпсихосис). Все эти оптимистические представления отрицали необратимость смерти: сметь есть сон, una pox dormienda, говоря словами Катулла («Ночь, которую нужно проспать»).

## Подлинный смысл Поликрата перстня<sup>a</sup>

Типологические сопоставления различных и не связанных между собою фактов культуры, даже сильно удаленных друг от друга во времени и пространстве, могут приносить большую пользу этнографам, историкам культуры, фольклористам и другим ученым. Попробуем проиллюстрировать это положение на одном удивительном примере. Геродот в своей «Истории» поэтически повествует о богатстве и удачливости Поликрата Самосского, имевшего сто 50-весельных кораблей и 1000 стрелков. С такой огромной по тем временам армией он грабил побережья, увозил на Самос богатую добычу, захватывал острова и присоединял к своей державе города Ионии и Элады. Великое счастье Поликрата озаботило его союзника — египетского царя Амазиса. Когда же оно еще более возросло, царь послал на Самос прелюбопытное письмо: «Амазис так говорит Поликрату: хотя и приятно узнавать о благополучии друга и гостя, но мне твое великое счастье не нравится, так как я знаю, что божество завистливо: и самому себе, и тем, которыми дорожу, я скорее желаю в одном иметь счастье, в другом — неудачу и таким образом в переменном счастье провести век, чем быть счастливым во всем. Я ни о ком даже не слыхал, кто, пользуясь непрерывной удачей, в заключение не погиб бы злою гибелью. Поэтому ты послушайся теперь меня и против твоего счастья сделай следующее: подумай — и что ты найдешь наиболее для себя ценным, это

<sup>a</sup> Публикуется по: Подлинный смысл Поликрата перстня // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2010. № 4. С. 147–149.

именно брось так, чтоб не появилось оно больше на свет; если и впредь счастье не будет чередоваться с несчастьем, пытайся помочь делу указанным мною образом».

Поняв, что совет хорош, тиран Самоса выбрал свою любимую драгоценность — изумрудный перстень с печатью, в золотой оправе. Посадив людей на корабль, Поликрат сам взошел на него и приказал грести в море; отплыв далеко от Самоса, он на глазах всей свиты снял перстень и бросил в море.

Затем он вернулся в свой дворец и предался горю.

На пятый или шестой день после этого один самосский рыбак поймал большую, красивую рыбу и принес ее в подарок своему царю. Поликрат был доволен и пригласил рыбака на обед. Когда же повара его потрошили рыбу, в брюхе нашли тот самый перстень и с ликованием отнесли Поликрату.

Считая, что случившееся — дело бога, Поликрат написал об этом событии Амазису. Тот сразу понял, что ему не спасти союзника от злой судьбы, и послал на Самос посла с объявлением о расторжении дружбы — чтобы не пришлось ему скорбеть о друге при неминуемой гибели Поликрата.

Вскоре после этого персидский сатрап Орет, правивший в Сардах, вступил в тайные сношения с Поликратом, притворяясь попавшим в опалу, прося военной помощи и обещая уплатить за это своими сокровищами. Обман удался. Несмотря на дурные предсказания, предостережение друзей и зловеший сон дочери, Поликрат поверил коварному персу и отправился в Сарды. А сатрап Орет тут же предал его позорной смерти — распял на кресте.<sup>1</sup>

Поликрат Самосский — лицо историческое: в 537–522 годах до н. э. он был тираном острова Самос, пёкся о развитии торговли и ремесел, покровительствовал поэтам и артистам. При его дворе гостили Анакреонт и Ибикос, знаменитые греческие поэты того времени. Огромный боевой флот Поликрата царил на Эгейском море, добираясь даже до Сицилии и Эпира. Поликрат удачно лавировал между могущественным Лакедемоном и алчной Персией. Самос при нем стал типичной «талассократией» ([thalassocratie] — моредержавие). Подобные государства всецело зависят от моря, от его капризов, расположения или нерасположения: ведь море для народов древности — не просто стихия, а могучее божество.

Смерть Поликрата от рук персов — исторический факт. Но весь эпизод с перстнем Поликрата, выражающий идею неотвратимости судьбы, ученые давно объявили сказкой. И в самом деле, рыба, выносящая из пучины перстень или иную драгоценность, — это широко распространенный сказочный мотив, и фольклористы Европы многократно приводили параллели к преданию о перстне Поликрата.

Одна из старейших параллелей этого ряда заключена в древнейшем сказании о перстне царя Соломона.<sup>2</sup>

От иудаизма этот мотив перешел в христианскую легенду; близок к нему евангельский рассказ о статире, найденном в пасти пойманной рыбы апостолом Петром (Матф., XVII, 24–26).

<sup>1</sup>Геродот. История. Л.: Наука, 1972. С. 151–152.

<sup>2</sup>Tendlau. Das Buch der Sagen und legenden jüdischer Vorzeit. Zweite Aufl. 1845 (№ 39).

В житие святого Кентигерна вошла кельтская легенда: одна из королей Корнуэльса подарила любовнику перстень; по проискам короля перстень попал в реку, и тогда король потребовал от жены возвращения перстня; та в ужасе обратилась за помощью к святому Кентигерну. Даже не дослушав посланника королевы, святой велел закинуть удочку, тотчас на крючок попала рыба, и в брюхе её нашли королевский перстень.<sup>3</sup>

Знаменитый Бенфей привел монгольскую версию мотива, в которой рыбу заменяет лягушка (из “SsiddiKur”, № 13).<sup>1</sup>

Под прямым влиянием предания, сообщенного Геродотом, сложилось шлезвигское псевдоисторическое предание о богатой и жестокой помещице из рода фон Фервеллен, которая однажды, гуляя по берегу моря, сняла с пальца драгоценный перстень и швырнула в волны, сказав спутникам: «Как невозможно обратно получить перстень, так невозможно и мне когда-нибудь терпеть нищету». Через несколько дней рыбак принес в замок Фервелленхоф большую рыбу. Кухарка разрешила ее, нашла в ней перстень и вручила надменной госпоже. Через некоторое время наводнение разорило весь округ Кольберг; дама фон Фервеллен лишилась всего имущества и была вынуждена просить милостыню.<sup>2</sup>

Голландский вариант этой легенды сообщают Гриммы: в этом варианте действие перенесено в город Стафорен, который за грехи его жителей был позже затоплен водами Зюйдерзее, а перстень бросает в море богатая дева — и с теми же результатами.<sup>3</sup>

Одним словом, уже компаративисты XIX века убедительно доказали, что фаталистическое предание о перстне Поликрата, приведённое Геродотом, есть не что иное, как сказка — одна из тех бесчисленных сказок, которыми доверчивый «отец истории» расцвел свой знаменитый труд. [Мотив возвращения перстня рыбой имеет зловеющий смысл.<sup>b</sup> За возвращением перстня или иного сокровища («отвергнутой богами жертвы») следует катастрофа. Эту функцию сохраняет аналогичный мотив в романе Бальзака «Шагреньевая кожа», где Рафаэль де Валантен выбрасывает свой ужасный талисман в колодец, но садовник находит его и приносит обратно. В несколько измененном виде тот же мотив возвращения утраченного сокровища применил и Ханс-Кристиан Андерсен в «Стойком оловянном солдатике», но здесь этот мотив возвращения предвещает катастрофу самого же стоического героя сказки.] Фольклористы благодарны Геродоту за эту прекрасную эллинскую доверчивость, но историки, естественно, относятся к рассказам родоначальника своей науки с величайшей осторожностью и не дают им веры.

А между тем напрасно: Геродот в общем очень правдив. Он лишь наивен, но он ничего не выдумывал. И бедою старого компаративизма было то, что он не умел выделить в фольклорном мотиве историческую основу. Разумеется, поликратов перстень в брюхе пойманной

<sup>3</sup>Bolland. Acta Sanctorum. T. I. P. 820 (№ 1734).

<sup>1</sup>Benfey. Panschatantra. 1859, Einleitung, S. 211 – 213.

<sup>2</sup>Mullenhoff. № 178.

<sup>3</sup>Grimm W. und J. Deutsche Sagen. I. № 240.

<sup>b</sup>Черновик статьи содержит помету: «Подлинный смысл Поликратова перстня. Добавить балладу Шиллера, «Шагреньевую кожу» Бальзака и «Стойкого оловянного солдатика». Но в последнем остался лишь мотив чудесного совпадения, исчез древний смысл-грозное предостережение судьбы. Выпала премонитивная функция» (Прим. публикаторов).

рыбы — это сказка. Но это не значит, что весь эпизод о перстне Поликрата следует отнести к сказкам и легендам.

Вернемся на почву исторических фактов. Государства, жизнь которых всецело зависела от моря, неоднократно возникали в истории человечества. Эти «талассократии» всегда питали к морю суеверную и почтительную любовь, перенося на водную стихию тот самый культ Матери-Земли, который существовал у земледельческих народов. «Талассократией» была средневековая Венеция, которая с помощью своего первоклассного флота овладела всей Адриатикой, вышла в Средиземное море и стала богатейшим государством Европы (правда, на короткое время). В Венеции отношение к морю было особое — примерно такое, как у многих аграрных народов к Земле.

Каждый год в праздник Вознесения дож Венеции vyplывал в море на великолепной, нарядно украшенной галере, которую называли «бучинторо», ибо на носу у нее находилась резная деревянная фигура букентавра — мифического существа с телом быка и головой человека. (Греческое «букентавр» (бык-кентавр) по-итальянски звучит «бучинторо».) И так, дож в торжественной обстановке vyplывал на этой галере в море и бросал в пучину золотое обручальное кольцо — вступал в символический брак с морем.

Ведь сила самосской «талассократии» и счастье Поликрата зависели от моря. Но в таком случае возвращение перстня через рыбу означало отказ от брака с Поликратом.

Геродот, видимо, неточно излагал слышанное или придумывал свои пояснения. Для него брак самосского тирана с морем был смешной нелепостью, ибо в представлении греков морем правит хмурый старик Посейдон. Однако для бродяг этого лазурного и своенравного моря их родная стихия представлялась существом женского рода.

Не понимая этого, Геродот заменил мотивировку действий Поликрата и дал нам по-гречески логичную, но ошибочную рационализацию древнего ритуала моряков — сакрального брака с морем. Конечно, рыба с перстнем в брюхе — это сказка; но мы можем утверждать, опираясь на предание из Геродота, что правители древнего Самоса задолго до венецианских дождей венчались с морем.

## Хрустальный гроб: фольклорно-этнографические истоки одного пушкинского мотива<sup>а</sup>

Под горою тёмный вход,  
Он туда скорей идёт.  
Перед ним, во мгле печальной,  
Гроб качается хрустальный,  
И в хрустальном гробе том  
Спит царевна вечным сном.

<sup>а</sup>Основной текст главы публикуется по: Хрустальный гроб // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1992. С. 83–89.

Всем известна эта возвышенно-печальная картина: в горной пещере, подвешенный на чугунных цепях к шести столбам, колышется хрустальный гроб, и в нём неподвижно покоится красивейшая девушка вмире.

В своей «Сказке о мёртвой царевне и о семи богатырях» Пушкин почти ничего не выдумал — он использовал мотивы фольклора, главным образом русской сказки, записанной им в Михайловском со слов Арины Родионовны. Конец записи Пушкина таков: «Мачиха её приходит в лес под видом нищенки — собаки ходят на цепях и не подпускают её. Она дарит царевне рубашку, которую та, надев, умирает. Братья хоронят её в гробнице, натянутой золотыми цепями к двум соснам. Царевич влюбляется в её труп, и проч.» Это широко известная сказка «Волшебное зеркальце» (или «Мёртвая царевна»), АТ 709.

Восточнославянская сказка «Волшебное зеркальце»: узнав с помощью магического говорящего зеркальца, что краше всех на свете не она, а падчерица, мачеха приказывает убить её; та спасается и живёт в лесу у семи братьев (разбойников); мачеха выслеживает её и отравляет; девушку кладут в прозрачный гроб, где она нетленно покоится; увидев её, царевич влюбляется; мёртвая царевна оживает. Конечно, в архаике Мёртвую царевну, как и погружённую в магический сон валькирию (АаТh 410), герой оживлял не поцелуем, а половым актом.<sup>b</sup>

Мифологическая школа толковала этот сюжет как аллегория весеннего пробуждения природы; разумеется, дело не ограничивалось поцелуем, нужен был половой акт. — Народных вариантов сказки мало, и они связаны с литературными обработками этого сюжета: «1001 ночь», «Пентамерон», сказка Перро и др. <...>

Ср. в скандинавских сагах мотив магического сна валькирии в огненном кольце; Сигурд, перепрыгнув через огонь, овладевает валькирией и тем пробуждает её? Этнографический корень сюжета — обычай некрофилии в случае смерти молодых девушек (первобытные люди не верили в естественную смерть и считали её результатом колдовства). Таких сомнительных покойниц пытались «разбудить». Некрофилия отразилась в некоторых греческих сказках и мифах. — О спящей Красавице упоминал Геродот.<sup>c</sup>

Целый ряд её вариантов приведен в классическом сборнике А. Н. Афанасьева «Народные русские сказки», но варианты этого сюжета есть и в других сборниках. Так, например,

<sup>b</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТh», л. 3941. Далее следует критико-библиографическое замечание: «Литература вопроса: Больте-Поливка, I, 53, S. 450 passim. E. Voklen. Schneewittchens Studien. Lpz., 1914.

Азадовский М. К. Литература и фольклор. Л., 1938, с. 75–84. Волков Р. М. Народные истоки творчества Пушкина (баллады и сказки). Черновцы, 1960, с. 155–189.

Р. М. Волков, усердный квасной патриот, полемизируя с Азадовским, доказывает, что пушкинская «Сказка о Мёртвой царевне» идёт от русской фольклорной традиции и не имеет непосредственного отношения к гриммовской сказке. К чему так трудиться, если «Сказка о рыбаке и рыбке» Пушкина есть бесспорная парафраза померанской сказки из сборника братьев Grimm? — Ясно, что Пушкин знал их сказки.

<sup>c</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТh», л. 3942.

«Великорусские сказки в записях И. А. Худякова» содержат сказку «Падчерица» (№ 45) — вариант «Мёртвой царевны». Там красавица надела рубашку и «упала мёртвая». Разбойники, её названные братья, хоронят её в хрустальном гробу, привязанном серебряными цепями к дубу в лесу. «Подвесили гроб на дуб, прикрепили довольно крепко, чтобы ветром не снесло», детализирует рассказчик, от которого И. А. Худяков записал эту сказку в рязанской деревне Жолчино<sup>1</sup>.

И во всех вариантах — хрустальный гроб, чаще всего подвешенный на *деревьях*. В гробу — мёртвая, но нетленная красавица: кажется, будто она спит. Влюблённому юноше удаётся её пробудить от долгого сна, вырвать у смерти. Смысл сюжета — торжество любви над смертью.

Сюжет АТ 709 известен многим народам, оригинально обработан в «Тысяче и одной ночи», в «Пентамероне» Джамбатисты Базиле, в драме Шекспира «Цимбелин». Огромную популярность снискала немецкая версия — «Белоснежка и семь гномов» (Гримм, 53). Немецкая Шнеевиттхен (Белоснежка) сюжетно синонимична невинно гонимой падчерице русских сказок.

В сказках типа АТ 709 отразились древние обычаи человечества, в частности погребальные обряды.

Со времён верхнего палеолита погребения носят следы определенного ритуала. Эти обряды определялись суеверным страхом перед умершим и в то же время заботой продлить его жизнь после смерти, сохраняя его тело. Собственно сама смерть мыслилась как особая форма жизни. Вера в то, что душа усопшего будет жить, пока сохраняется тело, породила обычаи консервации *трупя*; была разработана техника предохранения трупов от разложения.

Кроме того, люди стремились, чтобы покойник сохранял жизнеподобный вид, или заменяли (совмещали) консервацию покойников созданием их портретных изображений (погребальных масок, надгробных статуй и т. д.). Разумеется, последнее относится к более развитым культурам. Аборигены Австралии высушивали трупы умерших. Мумификация трупов наивысшего развития достигла в древнем Египте, но существовала также в Эфиопии, в Пальмире, на Канарских островах, у перуанских инков, в доколумбовской Мексике и т. д.

Геродот в своей «Истории» описал погребальный обычай кушитов (жителей Эфиопии) в VI в. до н. э.: «Сначала тело покойника высушивают по египетскому способу или как-нибудь иначе. Затем его покрывают гипсом и со всех сторон разрисовывают красками, так что мумия по возможности правильно передаёт черты умершего. Наконец, мумию помещают в полый столб из прозрачного камня. . . Находящаяся внутри столба мумия ясно видна, но не распространяет дурного запаха и вообще не производит отталкивающего впечатления. При этом мумия выглядит совершенно похожей на покойника. Целый год родные покой-

<sup>1</sup>Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964. С. 123.

ника держат этот столб в доме, предлагают ему долю при каждом угощении и приносят жертвы. Затем столб с мумией увозят и ставят за городом»<sup>1</sup>.

В этом описании особенно любопытна художественная имитация жизни, «гримировка» мумии. У египтян эта тенденция ещё более усилилась: мумию фараона заключали в портретный саркофаг; на нём было нарисовано лицо покойника с открытыми глазами (иногда саркофаг имел золотую маску с лицом фараона). В более скромных египетских погребениях в гробу против глаз мумии проделывали два отверстия, чтобы покойник мог видеть солнце.

В Вавилоне, в отличие от Египта, предпочитали близость покойника и сохранение его собственного вида, а не художественную имитацию. «Покойников вавилоняне погребают в меду», — писал Геродот. На деле же в Вавилоне тела умерших пропитывались полупрозрачной ароматической смолой (бальзамом) или обмазывались воском. Бальзам был похож на густой мед, воск получают вместе с медом; из смешения этих образов возникло представление о «погребении в меду».

Через столетие после смерти Геродота македонские фаланги разрушили Персидское царство. Но Александр сделал Вавилон столицей своей огромной державы и стремился повенчать греческую культуру с персидской, впитавшей многие вавилонские традиции.

В 323 г. до н. э. величайший завоеватель древности умер. Тело его было поручено заботам египетских и халдейских бальзамировщиков, которые «очистили тело, наполнили его благовониями и положили на золотое ложе»<sup>1</sup>. Тотчас после смерти Александра вспыхнула борьба диадохов, и великая держава распалась. Птоломей, завладев телом Александра, перевёз его в золотом гробу к себе в Египет. Сначала оно находилось в Мемфисе, а через несколько лет Птоломей перевез его в Александрию.

Восточная часть этой молодой столицы называлась Брухейон. Здесь находились окружённые садами дворцы Птолomeев, храмы, знаменитый Мусейон с величайшей в мире библиотекой. Но исключительное место занимала Сомма — усыпальница Александра, который лежал здесь в хрустальном гробу, доступный непосредственному обозрению.

Иллюзионное сохранение тела Александра имело огромный политический и идеологический смысл. У других диадохов были фаланги и слоны, но не было Александра. А в столице эллинистического Египта нетленно спал великий царь-основатель, и Птолomeи могли в любую минуту «предъявить» его миру. Тем самым они свидетельствовали, что являются единственно законными преемниками Александра, величие которого неоспоримо. Обладание трупом великого царя выступило как санкция законности династии. В этом не было никакой логики, но за Птолomeев была живая мистика обряда: Сомма привлекала благоговейные взоры мира и помогала бездарной династии около трехсот лет сохранять власть над Египтом. Александрия действительно была центром эллинизма, этого удивительного слияния культур, которое оказалось главным следствием завоеваний Александра.

<sup>1</sup>Геродот. История. Л., 1972. С. 145 — 146.

<sup>1</sup>Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. М., 1963. С. 447.

В I веке до н. э. в смутах, сопровождавших крушение Римской республики, возвысился иудейский авантюрист Ирод, друг Октавиана Августа. В 40 г. до н. э. римский сенат объявил его царём Иудеи. Народ этой страны ненавидел Ирода, как узурпатора, и презирал, как иудеянина. Пытаясь сделать свою власть несколько более приемлемой для иудеев, Ирод ввел в свой гарем красавицу Мариамну, принадлежавшую к угасшему царскому роду Асмонеев. Её в стране признавали законной царицей.

Но преимущество крови стало причиной и её гибели. Во время одного политического кризиса Ирод произвел чистку в собственном семействе и ликвидировал большинство своих жён и детей как потенциальных кандидатов на трон. Одной из первых жертв пала Мариамна. Поскольку Ирод любил её, он не стал хоронить её в пещерном склепе по обычному иудейскому обряду, а положил в гранитную раку и «залил мёдом» (см. выше об этом способе). Тело Мариамны сохранялось нетленным, её можно было видеть, и вдовец приходил поплакать над ней, ибо палачи бывают чувствительны: убивают людей и при этом жалеют *самих себя*.

Иллюзионное сохранение покойников широко распространилось в Римской империи, хотя, конечно, ограничивалось только высшими слоями общества. В то же время оно не подбало высоким должностным лицам — римское трупосожжение было для них обязательным, как бы они ни были эллинизированы и ориентальны в своём быту. Они жили и умирали, как персидские сатрапы, но хоронили их как римлян.

И, однако, интересующий нас обычай проник в Рим, доказательство чего потрясло Европу через четырнадцать веков.

В понтификат римского папы Иннокентия VIII (1484—1492) на Аппиевой дороге, близ знаменитой круглой гробницы Цецилии Металлы, ломбардские землекопы наткнулись во время каких-то работ на древнеримский саркофаг. Примчавшись к месту находки, римские гуманисты прочли на саркофаге надпись: «Юлия, дочь Клавдия». Внутри обнаружили покрытый воском труп девушки лет пятнадцати, как будто спящей. Пораженным римлянам казалось, что она дышит, что на щеках ее сохранился румянец жизни: в таком великолепном состоянии был труп. Несметная толпа не отходила от гроба, восхищаясь её красотой и сохранностью. Папский хронист Инфессура утверждает, что на неё приезжали посмотреть люди из далеких стран.

Папе Иннокентию VIII донесли, что народ поклоняется мёртвой язычнице. Папа испугался и приказал ночью, тайно, похоронить девушку у Пинчианских ворот Рима.

Значит, и древние римляне практиковали иллюзионное сохранение покойников: видимо, в исключительных случаях. В целом оно не прижилось в христианской Европе, хотя о нетленных мощах святых Церковь говорила нередко. Благодаря памяти об александрийской усыпальнице Великого Македонца, о гранитной ра-

ке, в которой «спала вечным сном» прекрасная Мариамна, этот обычай всё же отразился в арабском и европейской фольклоре.<sup>d</sup>

Об этом случае очень много рассказывали в Европе. Не исключено, что история с открытием тела Юлии, дочери Клавдия, каким-то образом повлияла на судьбы сказочного сюжета о Белоснежке (Мёртвой царевне). Но в славянской версии сюжета традиция иллюзионного сохранения усопших слилась с отражением иного, более архаического обряда — так называемого «воздушного погребения».

До недавних времен аборигены Австралии, некоторые племена индейцев Северной Америки, некоторые народы Сибири и монголоязычные племена оставляли покойников на деревьях, специальных помостах и т. д. Этот обычай имел целью быстрое уничтожение трупов птицами. В прошлом веке одного из вождей племени мускватки в штате Айова привязали ремнями к ольхе на высоте семидесяти футов; там покойник должен был оставаться два года — до повторного захоронения.

Этот обычай ещё в древности был известен и индоевропейским народам. Его заимствовали древние персы; в созданной ими зороастрийской религии воздушное погребение постепенно сделалось единственным и сохранилось до наших дней в виде знаменитых «башен молчания».

Зороастризм не был исконно иранской религией. Древние персы хоронили покойников в земле. Последователи Зороастра считали такой способ захоронения «осквернением земли», а трупосожжение — «осквернением огня»: они оставляли трупы под открытым небом на растерзание зверям и птицам. Академик В. В. Струве писал об этом: «Обычай магов оставлять своих мёртвых на растерзание животным восходит, несомненно, к способу погребения древних каспиев, живших на южном побережье Каспийского моря». И далее В. В. Струве цитирует Страбона: «Каспии, убив голодом лиц старше семидесяти лет, выносят их в пустынные места, при этом издали наблюдают: если покойник будет стащен птицами с носилок, то его считают блаженным, если же зверями или собаками, то его менее (почитают), если же никем, то его считают несчастным»<sup>1</sup>.

Такая градация вполне понятна: ведь птицы считались представителями небесного царства. Стремясь к символическому вознесению покойников, многие народы, практиковавшие «воздушное погребение», стали помещать трупы на деревья, возвышения, помосты, башни, делая их доступными *только для птиц*. Этот обычай и был канонизирован зороастризмом.

Но воздушное погребение, как явствует из сказанного выше, отнюдь не было монополией Ирана.

Погребальные обычаи древних славян отличались большим разнообразием. В частности, для некоторых славянских народов было характерно вторичное захоронение, при котором погребение часто служит предварительным этапом.

<sup>d</sup>Из рукописной заметки «Хрустальный гроб». АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаГн», л. 3944.

<sup>1</sup>Струве В. В. Родина зороастризма // Советское востоковедение. Т. V. М.; Л., 1948. С. 31.

Во всяком случае, в восточнославянском фольклоре «встретились» два противоположных погребальных обряда: иллюзионная консервация трупов, о которой славяне могли узнать от греков и которая была свойственна высокоразвитым цивилизациям Передней Азии, Египта, Рима, и более архаичское погребение на деревьях, типичное для Сибири, Австралии и Северной Америки. Из слияния этих двух традиций в сказочном сюжете возник мотив хрустального гроба, прикрепленного золотыми или серебряными цепями к двум соснам, дубу ит. д.

Сам же сюжет АТ 709 имеет древнее мифологическое происхождение. В двух песнях Старшей Эдды повествуется о том, как Сигурд избавил от ниспосланного Одином сна прекрасную валькирию, которая в одной песне носит имя Сигдриза, в другой — Брюнхильд.

Могучий Один за непослушание усыпил свою дочь на вершине холма, окружив её огненным кольцом, с тем, что только отважный герой, который решится перепрыгнуть через это кольцо, разбудит её и сделает её своей женой. Сигурд разбудил Брюнхильд от магического сна и обручился с ней, но потом забыл её ради Гудрун. Как известно, всё это очень плохо кончилось.

Сказка АТ 709 сохраняет мотив магического сна и мотив жениха-избавителя, но сама причина сна иная: колдовство мачехи-ведьмы, преследующей царевну (Белоснежку). Как и положено, сказка завершается счастливым финалом.

Пушкин мог что-то слышать об этом; о хрустальной усыпальнице Александра Великого мог прочесть у Квинта Курция и других римских авторов; в окружении Пушкина были очень образованные люди.

Вымышленный им хрустальный гроб Мёртвой Царевны — это не чистая фантазия, а отклик на некие исторические реальности.<sup>е</sup>

Пушкин несколько отступил от записанного им варианта русской сказки: в его сказочной поэме гроб подвешен внутри пещеры. Но великий поэт ни на йоту не отступил от самого главного в сказке: от её жизнеутверждающего финала.

Магический сон валькирии — это отцовское наказание с перспективой точно обусловленного пробуждения. В сказке магический сон напоминает смерть, и спящей царевне *не предречён избавитель*. Тем самым, в сказке возникает тревожная напряжённость. Приход жениха-избавителя не предсказан и в определенной мере *чудесен*: в нём есть элемент счастливой неожиданности. Финал обладает обаянием светлой мечты, он изображает *чудесное избавление от смерти*, что соответствует древней вере в возрождение умерших.

Древние народы, практиковавшие консервацию трупов, первоначально, по-видимому, верили в возможность возвращения усопших к жизни. В их понимании жизнь и смерть были не столь строго разграничены, как в нашем сознании. Поддержанию жизни в покойнике служило и «кормление» его, иногда в течение года, но обычно сорок дней (у древних

<sup>е</sup>Из рукописной заметки «Хрустальный гроб». АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТн», л. 3944.

германцев — тридцать). Подобные представления не чужды и античной Греции, что хорошо видно в «Одиссее»: немые души Аида, напоенные свежей, горячей кровью жертвенного барана, на какое-то время обретают способность говорить. Это их «частичное воскресение».

Мы и по сей день испытываем странное удовлетворение, читая эпизод «пробуждения» мертвой царевны — всё равно, в «Белоснежке», в сказках или у Пушкина. И это не только эстетическое удовольствие: гораздо большее значение имеет то, что мы и сегодня неосознанно мечтаем о *реальной* победе над смертью.

## Повелитель мышей<sup>а</sup>

Мыши Нильской долины были главными врагами земледельцев древнего Египта. Не случайно египтяне сделали кошку священным животным, казнили смертью даже нечаянное убийство кошки, а умерших кошек мумифицировали и хоронили как людей. Но точно так же, как египтяне поклонялись крокодилу, они и мышью сделали священным животным: из страха.

Огромная плодовитость и прожорливость мышей была причиной страха перед ними у людей древности. К тому же мышей смешивали с крысами как переносчиками чумы (латинское название крысы — *mus rusticus*, сельская мышь). Люди издревле обнаружили связь между чумой и крысами, но долгое время не знали, что мыши не разносят чумы, хотя и распространяют некоторые желудочные болезни, туляремию, геморрагическую лихорадку и т. д.

Представление о мышах как разносчиках чумы отражено в Библии, в I книге Царств, где рассказано, как филистимляне, разгромив евреев, торжественно унесли драгоценный трофей, иудейский Киот Завета, в свои города. Там, где появлялся Ковчег, внезапно и страшно распложились мыши, и начиналась чума; с перенесением Ковчега из храма в храм страшная эпидемия свирепствовала всё далее в Филистимской земле, которая вся «вскипела мышами». Испуганные филистимляне вернули Ковчег евреям, сопроводив его вотивными пожертвованиями в виде возмещения за свою провинность: пятью золотыми изображениями мышей и пятью золотыми «наростами», т. е. Чумными бубонами (I Царств, 6, 4). Уже в этой истории явственно представлено о чумной эпидемии, ниспосланной еврейским богом Яхве на филистимлян в наказание за похищение Ковчега; собственно, Яхве насылает мышей, а чума из этого следует «автоматически».

В Египте мышь была священным животным бога Гора; видимо, аналогичную власть над мышами иудеи приписали и своему Яхве.

Геродот рассказывает о нашествии ассирийского царя Сеннахериба на Египет и об отчаянии египетского царя Сетоса, покинутого его воинами; когда царь рыдал перед статуей бога, напал на него сон и во сне ему явился бог, ободривший его и обещавший свою помощь. Сон в храме — это, несомненно, вещий сон; итак, царь с небольшим ополчением пошёл про-

<sup>а</sup>Основной текст главы публикуется по: Повелитель мышей // Назировский архив. 2015. № 4. С. 43–46.

тив Сеннахериба и разбил стан на границе Египта. Ночью на ассирийский лагерь напали стаи полевых мышей и изгрызли их колчаны, луки и рукоятки щитов, «так что на следующий день врагам пришлось безоружными бежать, и множество врагов пало»<sup>1</sup>. К этому Геродот добавляет, что царю Сетосу была даже воздвигнута статуя, изображавшая его с мышью в руке.

Само собой, Сетос — это не имя царя, а имя египетского бога; если же Геродоту и случилось видеть статуи с мышью в руке, то они, пожалуй, могли изображать Гора, но не Сета. Рассказ Геродота кажется чистой баней, выдумкой; на деле же он восходит — правда, очень опосредованно — к историческим фактам. В 701 до н.э. ассирийцы вторглись в Иудею и осадили Иерусалим; царь Сенахериб задержался из-за осады крепости Лахис и должен был подойти с главными силами позднее. Однако осада Иерусалима почти сразу была снята, поскольку в тылу Сенахериба начались волнения; иудейский царь Езекия выплатил страшному завоевателю большую дань, и Сенахериб ушёл. Таковы научно установленные факты; они получили иное освещение в Библии, где подробнее всего описаны в 4-й книге Царств (18, 9–20; 19), а также в «Паралипоменоне» (2, 32) и в Книге пророка Исайи (главы 36–37).

Согласно ветхозаветным рассказам, во время осады царь Езекия тяжело заболел; пророк Исайя приказал накладывать на его «наросты» пластыри из смокв — древнее средство от чумных бубонов. Значит, в осаждённом Иерусалиме началась чума. Езекия вопрошает: «какое знамение, что я буду ходить в дом Господень?» (Исайя, 38, 22). Вне ветхозаветных текстов сохранилось предание о том, что больному Езекии приснился сон, в котором Бог возвещал ему скорое отступление врагов (ср. рассказ Геродота о Сетосе).

В Библии рассказ об осаде скомкали: ночью ангел господень пришёл в стан ассирийцев и поразил 185 тысяч, что вынудило устрешённого Сенахериба отступить и вернуться в Ниневию. Иными словами, чума из осаждённого Иерусалима перешла в ассирийскую армию и вынудила её снять осаду. В эту историю неплохо вписываются мыши, съевшие тетивы ассирийских луков в рассказе Геродота.

Вероятно, Геродот от египтян записал искажённую и локализованную в Египте историю осады Иерусалима. Если сложить его версию с библейской, то возникает предположение, что нападение мышей на ассирийский лагерь и порча ими ассирийского оружия было сновидением Езекии, которое прославленный снотолкователь Исайя объяснил как предсказание чумы и отступления Сенахериба.

По-видимому, известие о том, что Иудея благодаря чуме отделалась от страшного Сенахериба, поразило современников и распространилось в соседних странах, вызвав к жизни усиленное внимание к мыши, этому общесемитскому символу чумы, и поиски своих, местных богов, способных защитить народы от чумы.

Учёные наших дней предполагают, что Гомер очень рано ознакомился с библейским рассказом о неудаче Сенахериба под Иерусалимом и широко использовал этот рассказ в «Илиаде».

---

<sup>1</sup>Геродот. История. II, 141.

Всем памятно, что Агамемнон взял себе пленницу, дочь жреца Аполлона из города Хриза в Троеде, и отказался её возвратить отцу; Аполлон разгневан оскорблением своего служителя и карает греков тем, что посылает чуму на их лагерь. Страшное моровое поветрие испугало Агамемнона, который возвращает аполлонову жрецу его дочь, а взамен забирает у Ахилла прекрасную Бризеиду — и т. д.

Только в обращении жреца Хриза, просящего у бога наслать чуму на ахейский лагерь, Аполлон назван «Сминтеем», т. е. «Мышиным богом». У Гомера эта эпиклеса Аполлона — редкость, ибо новинка; в дальнейшем по всей Троеде встречались святилища Аполлона Сминтея, дававшие убежище больным и носившие наименование «сминтион» («мышатник»). Но и кроме этих святилищ-госпиталей мышь вошла в культ Аполлона; в его храмах держали и кормили мышей; в некоторых областях Греции Аполлон считался покровителем мышей, а в других — охранителем от мышей. Сложилось греческое предание о том, как Аполлон избавил страну от нашествия мышей.

Бог-покровитель мышей и защитник людей от мышей — это две функции одного бога: Аполлон стал повелителем мышей, как до него Гор и Яхве. В эллинистическую эпоху Аполлон прямо отождествлялся с Гором.

Мотив благодетельных мышей, помогающих во время войн слабейшей стороне, вошёл в мифы и сказки разных народов, и встречается у Страбона (XII, 1, 48), в китайских летописях, монгольских сказках и в русских былинах о Вольге. В ряде сказок и басен (Панчатантра, Эзоп и др.) мышь выступает как благодарное животное: спасает человека от смерти, указывает средство от болезни, помогает даже слонам и львам. Но подобные мотивы не предполагают никакого повелителя мышей.

Между тем, из древнего символа чумы в ранние века христианской эры мышь стала более общим символом — божией кары за грехи. Произошла смысловая экспансия символа. Интересно наблюдать, как реликты языческих верований и варварских обычаев проникают в христианскую среду средневековой Европы, например, в среду франков.

Как известно, Хлодвиг I крестился в 496 году и окрестил франков. При его внуке Хильперике I случился эпизод, описанный позже знаменитым летописцем Григорием Турским.

Итак, летописец рассказывает, что в царствование Хильперика I (VI век) в городском рву Парижа был случайно найден обрывок кожи с изображением крысы, реки и факела. Находку доставили королю. Несмотря на мольбы придворных, король приказал сжечь этот кусок кожи; парижане пришли в ужас и стали ждать беды. «Так и случилось, — melancholично подтверждает Григорий Турский. — Эти несчастья не замедлили явиться, потому что упомянутый кусок кожи был талисманом, предохранявшим Париж от всех бедствий, которые были на нём изображены. . . В тот же год произошли наводнения и пожары, которые опустошили половину города, и было множество крыс. . . »

Мыши и крысы, по-прежнему мало различаемые, выступают в фольклоре раннего европейского Средневековья как стихийное бедствие, посылаемое Провидением в наказание за грехи. Знаменитая генеалогическая легенда Пястов, зафиксированная в хронике Галла

Анонима, содержит рассказ о съедении Попеля мышами, восходящий, вероятно к общему древнеславянскому источнику<sup>1</sup>.

Согласно рассказу Галла Анонима, таинственные странники, не найдя приюта у гнезненского князя Попеля, праздновавшего пострижины своего сына, встретили радушное гостеприимство у крестьянина-колесника Пяста и его жены Репихи; в благодарность они предрекли Пясту, что сын его станет князем. Князь Попель за свою несправедливость был изгнан своими соперниками из рода Котышки и удалился в свою башню в Крушвицах, но в этой башне подвергся нападению несметного полчища мышей и был съеден ими. Князем Гнезна стал Земовит, сын Пяста; после него, как рассказывает Галл, княжил его сын Лешко, потом сын последнео — Земомысл, а потом сын Земомысла — Мешко. Это первый исторический князь древней Польши, который в середине X века объединил в одну державу племена, жившие от Одры до Вислы.

У династической легенды Пястов усматриваются архаические истоки: известна восточнославянская сказка об Иване Попялову, который двенадцать лет лежал в пепле, затем, стряхнув с себя шесть пудов пепла убил «змеиху», съжёт её, а пепел рассыпал. Змеборец превращается в кота, подслушивая разговор змеихи с дочерьми ср. имя Котышки в польской легенде, мотивы кота и мышей, восставшего из пепла богатыря и слепоты, связанной с пеплом (в польской легенде князь Мешко из рода Котышки был слеп семь лет)<sup>1</sup>. Иными словами, древнеславянский змеборец отчасти сохранял зооморфные черты; это архаическое предание, связанное с мифологическими представлениями о враждебных человеку или помощных животных, в пястовской Польше получило ложную историзацию, так что эпилогом мифа стал реальный Мешко I.

В династической легенде Пястов обнаруживается целое сплетение международных фольклорно-мифологических мотивов, из к-рых нас особенно интересует съедение злого князя мышами. Этот мотив был широко распространён в средневековой литературе и фольклоре; особенно известно предание о епископе Гаттоне, наказанном за свою жестокость к голодным беднякам лютой смертью. Гаттон укрылся в башне, построенной на острове среди реки, но мыши добрались до него и там.

Полагаем, что изначальной формой кары за нарушение законов гостеприимства было съедение мышами хлеба скупых хозяев. Естественно, это обрекало землевладельцев на голодную смерть, т. е. мыши косвенно становились причиной смерти людей. По прошествии веков в результате смыслового стяжения они превратились в прямых человекоубийц.

Впрочем, если учесть древнее смешение мышей и крыс, то нет нужды размышлять о смысловом стяжении: крупные популяции крыс, испытывая недостаток в пище, нападают на людей (в наши дни, с начала 80-х годов, крысы в Египте истребляли посевы, разрушали дома, нападали на феллахов).

<sup>1</sup>Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961.

<sup>1</sup>Мифы народов мира, т. Попель.

<...> Словом, человечеству присущ древний страх перед грызунами, особенно синантропными (живущими рядом с человеком), и страх этот во много обоснован. Например, крыс на земле считается, столько же, сколько людей, причём первые быстрее и лучше адаптируются к повышенной радиации; серая крыса (пасюк) прекрасно плавает, и их сообщества сильны и устойчивы.<sup>b</sup>

Заметим, что в приведённых выше сюжетах из Библии и Гомера мыши были связаны с чумой, тогда как ни легенда о Попеле, ни предание о епископе Гаттоне о чуме не упоминают: здесь огромные полчища мышей исполняют кару Провидения, съедая одного человека. Вероятно, эти легенды и предания отразили реальность Северной Европы — колоссальные миграции леммингов в Скандинавии и иные нашествия грызунов.

Анализируя различные предания и фольклорные сюжеты, полезно привлекать иногда сведения из других научных дисциплин, например, из зоологии.

## Дитя в корзине и приметы избранников. Опыт реконструкции этнографического субстрата мифов<sup>a</sup>

### I

Этнографической наукой хорошо изучен обычай атальчества, в силу которого у многих народов Кавказа в феодальную эпоху знатные родители отдавали новорожденных детей в семьи вассалов и слуг на воспитание<sup>1</sup>. Обычай был характерен и для кельтов, арабов, скандинавов. Разумеется, в дофеодальную эпоху никаких вассалов не было: «Зачастую зажиточные бонды отдавали своих детей на воспитание более бедным родственникам или другим людям, в том числе вольноотпущенникам. Это была своеобразная форма покровительства, оказываемая более сильным более слабому. Таким путем расширялся круг родства и взаимопомощи, возглавляемый могущественным хозяином»<sup>2</sup>.

Для родового и раннеклассового общества был характерен кузенный брак. Из двух типов его более ранним является перекрёстно-кузенный, т. е. брак с дочерью брата матери или с дочерью сестры отца; он возник вместе с дуально-родовой организацией и обеспечивал взаимобраще двух экзогамных родов. С разложением рода началось преобладание параллельно-кузенного брака — с дочерью брата отца, реже с дочерью сестры матери; он позволял сохранить имущество в пределах большой семьи.

<sup>b</sup>Из статьи: Нарушение гостеприимства и кара за него // Назировский архив. 2018. № 1. С. 9–15.

<sup>a</sup>Основной текст главы публикуется по: Дитя в корзине и приметы избранников. Опыт реконструкции этнографического субстрата мифов // Назировский архив. 2016. № 2. С. 11–30.

<sup>1</sup>См.: Косвен М. О. Аталычество. «Советская этнография», 1935, № 2.

<sup>2</sup>Гуревич А. Я. Походы викингов. М., 1956, с.20.

Несомненно, в перекрёстно-кузенном браке древнейшей формой был брак с дочерью брата матери, поскольку понятия «отец» вообще не существовало (оно не могло быть сингулярным), а «мужья матерей» ещё не дифференцировались. Никто не мог знать своего «отца», хотя знал всех своих «отцов». Зато брат матери — это уже *numeris singularis*: ближайший старший родственник, естественный воспитатель каждого мальчика, выходящего из-под материнской опеки. Таким образом, в плане воспитания дядя по матери (по-славянски *вуй*) — исторический предшественник индивидуально понимаемого отца.

Многими этнографическими наблюдениями зафиксирована особая роль братьев матери в инициациях мальчиков: дядя руководил подготовкой племянника к инициации и контролировал его прохождение по этапам посвятительного экзамена.

Кузен и кузина предназначались в супруги друг другу с детства, иногда с рождения. Обычай раннего сговора зафиксированы даже у аборигенов Австралии. Поэтому брат матери мальчика — это и его будущий тесть.

С этим связано в древности переселение мальчика в дом дяди. Этот обычай на-много пережил инициации, но сохранился только применительно к мальчикам из племенной аристократии, причём срок их проживания у дяди имел тенденцию к возрастанию. Руководство инициациями племянника превратилось в воспитание его дядей; одновременно мальчик привыкал к своей будущей жене. По нашему мнению, из кузенного брака и из исконной обязанности дяди руководить инициацией племянника и возник известный обычай атальчества.<sup>b</sup>

При родовом строе никаких вассалов или слуг не было, мальчика воспитывал один из родственников, занимавший однако, несколько менее высокое положение, чем отец мальчика. Это мог быть дядя, младший брат вождя. Аталычество означало известную подчинённость воспитателя родителям мальчика и в то же время служило как быобещанием будущего укрепления родства посредством кузенного брака.

Наша предположение о том, что воспитателем обычно был дядя ребёнка, подкрепляется общеизвестным наименованием такого педагога в древней Руси: «Дядька — приставленный для ухода или надзора за ребёнком, пестун», говорит В. И. Даль в своём «Толковом словаре». В ряде русских говоров «дядькой» также называют важного участника свадебного обряда: это «посажённый жениха, обычно крёстный отец его; или старший дружка; он одевает жениха и даёт ему нужные наставленья. . . » (В. И. Даль).

В древней Руси дядя князя всегда играл важную политическую роль, как, например, знаменитый своим кровавым миссионерством Добрыня, дядя святого

---

<sup>b</sup>Из рукописных редакций. АРГН. Оп. 3, д. 40, л. 4202.

Владимира. Судя по некоторым данным, аталычество существовало у древних славян.<sup>c</sup>

Матусяк ещё в 1902 году истолковал это предание<sup>d</sup> как контаминацию исторических фактов с легендами (съедение злого властителя мышами — известный мотив европейского фольклора) и указал, что имя Пяст происходит от глагола *piescic* (лелеять) или *piastowac*, т. е. пестовать, отсюда *piastun*, соответствующее русскому «пестун». По наблюдению Матусяка, в истории имя «Пяст» более не встречается, и от него не образовалось ни одного географического названия; значит, оно было не собственным, а нарицательным именем. Матусяк предположил, что *piast* — это древний титул воспитателей княжеских сыновей, которые захватили реальную власть при Попелидах, как франкские майордомы при последних Меровингах («ленивых королях»). Ещё вероятнее, что Пяст был не просто воспитателем, а приёмным отцом последнего Попелевича и унаследовал власть по праву адаптации.<sup>1</sup>

К этой гипотезе польского учёного можно добавить осторожный вопрос: не был ли древний гнезненский Пестун *дядей* Попелевича? Тогда родоначальник первой польской династии просто-напросто принадлежал к младшей ветви гнезненских князей и наследовал власть угасшей старшей линии.

То, что «пяст» (пестун княжича) захватил реальную власть при Попелидах, не более странно, чем захват высшей власти франкскими майордомами при последних Меровингах или военными регентами (сёгунами) при японских императорах. Это нормальное явление феодализма.<sup>e</sup>

Аталычество — это поздняя форма воспитания детей вне отцовского рода. Возможно, она связана с авункулатом, т. е. особой близостью племянника к дяде по матери (лат. *avunculus* — дядя со стороны матери)<sup>2</sup>. У многих народов, в том числе у славянских, воспитателем княжича был дядя по матери (славянск. вуй, в русских говорах — уй). По наблюдениям К. Леви-Стросса, тесная и дружественная связь между отцом и сыном соответствует напряженности отношений племянника с авункулом; наоборот, авункулат наблюдается в обществах, где отношения между отцом и сыном конфликтны<sup>3</sup>. Это положение Леви-Стросса согласуется с фольклорно-мифологическими изображениями столкновений между отцом и отдаленно воспитанным сыном, хотя поэтическая мотивировка этих столкновений — это по преимуществу неузнавание.

<sup>c</sup>Из рукописных редакций. АРГН. Оп.4, д. 54, л. 00557.

<sup>d</sup>Имеется в виду предание о съедении польского князя Попеля мышами. См. предыдущую главу работы. — Прим.ред.

<sup>1</sup>Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961.

<sup>e</sup>Две последние вставки взяты из рукописных редакций. АРГН. Оп. 3, д. 40, л. 4197, 4199, 4200.

<sup>2</sup>См. Косвен Авункулат. «Советская этнография», 1948, № 1; Ольдерогге Д. А. Эпигамия. Избранные статьи. М., 1983, с. 116–118.

<sup>3</sup>Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1963, с.40–52.

Древняя конфликтность отношений отца и сына отразилась в мифе о рождении и воспитании Зевса. Его отец Кронос из страха перед наследником пожирал своих новорожденных детей, пока Рея не подсунула ему вместо Зевса завернутый в пеленку камень; Зевс был скрыт в пещере горы Дикта на Крите и вскормлен козой Амалфеей. Это версия, зафиксированная в «Теогонии» Гесиода. В отличие от неё Аполлодор в книге «О богах» приводит вариант о родах Реи в той же критской пещере и о дальнейшем его тайном воспитании. Возмужав, Зевс низверг отца и завладел властью над всеми богами.

Отнюдь не разделяя теории Дж. Фрэзера об универсальном обычае наследования через царевубийство («Золотая ветвь»), мы признаём, что в некоторых архаических культурах конфликтность отношений отца и сына была такой же исторической реальностью, как авункулат. В культурах такого типа отец не только исключался из воспитания своего сына, но они даже принадлежали к разным тотемным группам. Фольклорно-мифологический мотив тайного воспитания — отражение обычая воспитания сына вне отцовского рода, отдалённого воспитания, из которого позже развилось атальчество.

Обычай отдалённого воспитания отражен в мифе об Ахилле, которого мать, желая уберечь от предсказанной судьбы, укрыла на острове Скирос среди дочерей царя Ликомеда. Сам Ахилл носил девичью одежду, но Одиссей распознал юного героя благодаря уловке — оружию, положенному среди женских украшений. В этой истории особенно важен мотив опознания.

Сравним этот мотив со сказками о воспитании мальчика у колдуна (АТ 325, «Хитрая наука»): кульминацией сюжета служит опознание отцом своего выросшего сына. Дело в том, что выход из атальчества имел специальные обряды: отец прибывал в дом воспитателя и должен был узнать сына среди других юношей. Видимо, успех воспитания проверялся отцом в борьбе с сыном. Такому же экзамену подвергался выросший сын и в том случае, если самостоятельно возвращался домой: и здесь в обряд входили моменты узнавания и проверки. Гениальная фольклорная интуиция Гоголя подсказала ему зачин «Тараса Бульбы», где сына, вернувшегося после отдалённого воспитания, отец испытывает в кулачном бою.

Обряд выхода из атальчества в эпосе наложился на более древний конфликт отца и сына, обусловленный спорным характером наследования в становящейся патриархальной семье, когда наследие патриарха начало передаваться не сыну его сестры, а его собственному сыну, прежде бывшему членом чужой тотемной группы. В эпосе происходит стадийное стяжение архаического конфликта и более позднего «экзамена» на зрелость в один знаменитый мотив — «бой отца с сыном», необходимый элемент героической биографии. Этот мотив обычно дается как результат неузнавания, что является поэтической формулой, обобщающей и древний спор о наследовании, и испытательное единоборство.

Драма неузнавания может иметь тройкий исход: убийство сына отцом, убийство отца сыном и поражение одного из них, не приводящее к смерти. Великий эпический герой — это победитель своего отца или равный ему богатырь. Систанской легенде для героизации Сухраба понадобилось удвоение мотива: в первом единоборстве Сухраб победил своего

неузнанного отца, но во втором Рустам нанес сыну смертельный удар (довольно редкий пример сочетания диаметрально противоположных результатов неузнавания)<sup>1</sup>

С обычаем отдалённого воспитания связан великий эпический мотив найденного ребенка. Целый ряд мифологических героев и мифологизированных исторических деятелей, основателей городов и зиждителей культов — это найдёныши: Саргон, пророк Моисей, Эдип, Ромул и Рем, Кир Великий, И Инь и многие другие. Во многих сказаниях о них описывается вскармливание героя самкой дикого животного — козой, ланью, чаще всего волчицей, реже собакой.

Почему найдёныш в мифах и легендах обязательно становится героем? Иными словами, почему архаическое сознание придает найдёнышам особую ценность? Потому что в ранних обществах всякая находка была чудесным даром свыше и ценилась гораздо более, чем продукт трудовых усилий. Это пережиток всемирной экономической стадии собирательства. Потому и найдёныш — дар богов, и оскорблять их отказом от подарка опасно. Ведь неизвестное происхождение ребенка включает возможность любого происхождения, в том числе и божественного. «Иногда «старшие» боги покидают дитя или спускают его в колыбели на землю со специальной демиургической миссией...; на земле божественное дитя становится прародителем людей и устройтелем их жизни»<sup>1</sup> — вот зерно мифов о найдёнышах.

Это мифологический смысл «переоценки» найдёнышей, но каков этнографический субстрат этих мифов? Полагаем, что в позднеродовом обществе приём ребенка на воспитание оформлялся как случайное нахождение. Каков же генезис этого оформления?

## II

Все человечество прошло через стадию детоубийства: «... тяжёлые условия жизни людей первобытного общества... как правило исключали одновременное воспитание одной семьей хотя бы двух маленьких детей; отсюда широко фиксируемые этнографами обычаи временного отчуждения супругов, применения противозачаточных средств и аборт, различные виды детоубийства и т. д.»<sup>2</sup>. Иногда обречённых детей «просто оставляли без пищи»<sup>3</sup>, чаще выносили на звериные тропы, водопои и т. д.; позже развились обряды жертвоприношения детей богам. Это совершалось в интересах рода и потому было, по словам Г. В. Плеханова, «нравственной обязанностью перед обществом»<sup>4</sup>.

Развитие производительных сил создало возможность прокормления детей, прежде бывших лишними. Для родовой знати обычай детоубийства стал бессмысленным, тогда как для бедняков оставался суровой необходимостью (в Китае вплоть до XX века семьи, жившие на речных сампанах, практиковали утопление новорождённых). Большинство, вынужденное по-прежнему убивать «лишних» детей, требовало от знати соблюдения старого обычая.

<sup>1</sup>См.: Сказки и легенды Систана. Составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблина-Каменского. М., 1981, с. 215–224 («Рустам и Сухраб»).

<sup>2</sup>Новик Е. С. Дитя. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т.1, с.384

<sup>3</sup>Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981, с.183.

<sup>4</sup>Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958, с. 169.

<sup>4</sup>Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1958, т. 5, с. 351.

В условиях этого морального конфликта, которым оформлялась первая классовая дифференциация, возникла и развилась компромиссная форма символического убиения новорожденных наследников знати, позволявшая и почтить обычай и сохранить сыновей. Их выносили, как и было положено, на съедение зверям, но младенца тотчас подбирал и уносил заранее намеченный воспитатель (или воспитательница).

Об отданном на воспитание младенце дома говорили как об умершем, а при возвращении он рассматривался как чудесно спасенный: звери не съели его, а спасли и воспитали. Такое «тотемическое воспитание» — это метафора отдаленного воспитания детей родовой знати (науке известны случаи действительного вскармливания потерянных детей волчицами, но эти питомцы зверей выросли зверями же).

Что касается детей бедняков, то их в античной Греции и Риме, как и на Востоке, продолжали выносить в пустынные места. Найдёнышей часто подбирали и воспитывали из сострадания или из корыстных целей. «Вскормленник» мог быть усыновлен подобранным, а мог быть выращен как раб на продажу; работоторговцы охотно подбирали брошенных детей. Только император Александр Север (III в.) приравнял выбрасывание детей к убийству. Спустя четыреста лет пророк Магомет формально повелел в Коране: «Не убивайте ваших детей из боязни обеднения».

«Вынесение» детей, печальная необходимость для бедняков, стало формой отдачи на воспитание детей знати. Этот переход содержания в форму продиктовал и форму приема детей воспитателями — «случайное» нахождение и временное усыновление.

Мифам о найдёнышах большое внимание уделил В. Я. Пропп в работе «Эдип в свете фольклора»<sup>1</sup>. Научная репутация В. Я. Проппа чрезвычайно высока, и его заслуги неоспоримы. Однако в ряде пунктов у нас возникают с Проппом серьёзные расхождения: его интерпретация чудесного спасения и тотемного воспитания героя как отражений посвященных обрядов представляется неточной. На деле символическое детоубийство было связано не с инициациями, а с жертвоприношениями детей.<sup>f</sup>

В европейском сознании, воспитанном на Библии, слово «жертвоприношение» вызывает один ряд ассоциаций: окровавленный нож, алтарь и дым от горящего мяса. Но это не единственная форма жертвоприношения, было немало и других форм. Духам воды приносили жертвы, топя детей в воде, отдавая крокодилам, бросая девушек в страшный колодец Чичен-Ицы (у Майя) или сплавляя по воде в лодке, ковчеге, корзине и т. п.

Сплавление по воде аналогично водному погребению, известному у многих народов. «По представлениям древних, вода (реки, болота и т.д.) была... путём на «тот свет» для умерших»<sup>2</sup>. Покойника отправляли в плавание по реке.

<sup>1</sup>Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. Далее ссылки на эту работу даются с сокращенным указанием в тексте.

<sup>f</sup>Из подготовительных материалов: «Ответы на загадки Сфинкса — вот инициации Эдипа». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9851.

<sup>2</sup>Филимонова Т. Д. Вода в календарных обрядах. — В кн. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983, с. 133.

Египет рано изжил водное погребение, но следы его сохранились. Считалось, что умершие фараоны становятся гребцами бога Ра; поэтому в пирамиды клали весла и порою целые лодки, которые у археологов прозваны «солнечными ладьями». В 1955 г. у подножия пирамиды Хеопса в каменном тайнике найдена прекрасно сохранившаяся лодка с циновками на сиденьях и веслами. Объяснение этого обычая загробной службой фараона на ладье Ра вытекает из солярного мифа, развившегося относительно поздно или, вернее, поздно повлиявшего на погребальные обычаи; изначально же лодка мыслилась нужной самому покойнику для спуска вниз по Нилу. После изменения похоронного обряда (возможно, под кушитским влиянием) лодка осталась его реликтовым дополнением.

Такие сочетания характерны для погребальных обычаев многих народов, например, скандинавов: «Задолго до эпохи викингов, знатных людей стали хоронить в ладьях, которые помещались в курганах»<sup>1</sup>. В начале X века знаменитый Ахмед ибн Фадлан видел похороны русского князя, который был положен в ладью и сожжён на костре<sup>2</sup>. В Средние века немцы, поляки, русские хоронили покойников в гробах, выдолбленных из цельного дерева, наподобие древних ладей; у русских раскольников долбленные гробы сохранялись вплоть до XIX века.

В Провансе до XII в. удерживался такой обычай: поскольку «Елисейские Поля» в Арле (древнеримское кладбище) считались святой землей, города Верхней Роны отсылали своих покойников в Арль. Засмолив тело в бочку и прикрепив к ней кожаный кошель с деньгами, покойника спускали в Рону. Арлезианцы вылавливали эту «почту» и погребали тела на своем кладбище. Это пережиток водного погребения: некогда покойники просто уплывали в море.

Сплавливая покойника по реке, родственники заботились об удобствах его плавания, о пригодности лодки. Аналогичным образом поступали при сплавлении приносимых в жертву детей: заботливо укладывали, возможно — в колыбелях, как рассказано в гуцульской сказке, которую цитирует В. Я. Пропп. Ученый отмечает с недоумением: «Получается впечатление, что ребенка снаряжают вовсе не на смерть, а на далекое путешествие, причем делают все, чтобы он остался жив и благополучно воспитан» (Пропп, 273). Но для архаического сознания смерть и есть «далекое путешествие»: и при подлинном жертвоприношении, и при символическом детей снаряжали одинаково заботливо.

В греческом мифе жалостливый раб отдал младенца Эдипа пастуху коринфского царя Полиба. Согласно более древнему варианту мифа, Эдип был не отослан на съедение зверям, а положен в ковчежец и пущен в море; волна вынесла его на берег близ Сикиона, и там ребенка подобрала сикионская царица, стиравшая бельё. Наличие этих двух вариантов свидетельствует о сюжетной синонимичности «вынесения» и сплавления по воде, но и здесь водный обряд — более древний.

<sup>1</sup>Гуревич А. Я. Походы викингов, с. 38.

<sup>2</sup>Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. М., 1956, с. 143.

Наносимые ребенку «знаки смерти» В. Я. Пропп связывает с инициациями. Но никакой безумец не подвергал инициациям новорождённых детей. Пропп и сам понимал условность мотива: «Мы имеем здесь отправление ребенка в далекий путь на воспитание со знаком смерти, имеем смерть, которая не есть смерть, имеем мнимую смерть» (Пропп, 237). Указание совершенно точное, но затем это отправление на воспитание Пропп «расшифровывает», а на деле — запутывает при помощи инициаций, проявляя крайнее недоверие к реалиям сказки.

Удивительно, как столь вдумчивый и проницательный учёный прошёл мимо огромного комплекса обрядов мнимой смерти ребёнка и других «обманных» обрядов.

Пережитки их известны и в России — это обычай мнимой продажи ребёнка нищим. У тюркоязычных народов до сих сохранилось имя Эталмас (по-туркменски «Италмас») <...> именем, которое должно было внушить духам мысль, что новое существо не стоит внимания, его не возьмёт даже собака. В древней Руси в тех же целях младенцев нарекали именами самых различных животных, птиц и даже насекомых (Муравей, Муха, Блоха, Жук, Хрущ и т. д.). Эта ономастическая минимализация тоже имела целью обмануть смерть, которую интересовали человеческие дети, но которая с наивностью, свойственной грубой силе, доверяла прямому значению имён.<sup>8</sup>

В том-то и дело, что обрядовая имитация детоубийства совершалась с полной серьёзностью: младенцу наносили порезы, чтобы пролилась кровь и чтобы обряд сохранил видимость жертвоприношения. Ещё П. Лафарг справедливо указал: «Обрезание и другие увечья были лишь смягчённой формой первоначальных человеческих жертвоприношений. Первоначально приносили в жертву детей; затем, посвящая их божеству, стали довольствоваться тем, что отсекали суставы пальцев, совершали обрезание или, наконец, наносили раны и т. д. Дикие туземцы Нового Южного Уэльса отрезают младенцам женского пола два сустава мизинца левой руки. . . »<sup>1</sup>. Итак, «знаки смерти» были знаками жертвоприношения. В дальнейшем цель этих надрезов изменилась. Исходя из указанного выше обычая угадывания родителями взрослого сына, мы полагаем, что рубцы, фрагменты татуировки и другие меты на теле ребенка стали с течением времени не «знаками смерти», а опознавательными знаками, причем не «с точки зрения поэтики» (Пропп, 274), а в реальном быту.

### III

У греков опознавательные знаки навивались «гнорисмата»: таковы проколотые ноги Эдипа. В поздней античности гнорисматами стали называть предметы, приложенные к подкидышам, надетые на них амулеты и т. п.

<sup>8</sup>Из заметки «Ритуалы мнимой смерти и ономастическая минимализация». АРГН. Оп. 4, д. 103, л. 0072.

<sup>1</sup>Лафарг П. Обрезание, его социальное и религиозное значение, — В кн.: Критика иудейской религии. 2-е изд., М., 1964, с.308–309.

Мечение детей — это всемирный обычай. В наше время многие африканские народы приурочивают это мечение к инициациям, например, «рубцевание племенными знаками» у племен Лесной Гвинеи<sup>2</sup>. Но такое сочетание племенного мечения с инициациями отнюдь не является общим законом. В архаике именно грудным младенцам придавались неизгладимые отличия: деформация черепов, растянутая форма ушей и т.п. Л. Я. Штернберг отмечал: «У бушменов все, вплоть до грудных младенцев, лишены мизинца на обеих руках (знак племени)»<sup>3</sup>. Это значит, что мизинцы отрезались у новорожденных.

Древние иудеи татуировали на теле детей тотемные знаки: змея была знаком колена Данова, лев — колена Иудина, оливковое дерево — колена Ашеры и т. п. Зрелый иудаизм запретил это племенное мечение.

Б. Рифтин указывает, что в процессе развития древнекитайской мифологии преемниками первопредков, в основном зооморфных, стали культурные герои, в изображениях которых уже преобладают антропоморфные черты, но зато возрастает роль «сакральных знаков»: это знаки на ладонях и ступнях, наросты на голове и особенно часто упоминаемая «драконова мета» (значение символа пока не ясно)<sup>1</sup>.

По сей день многие народы мира сохраняют эту традицию. Польский врач Люциан Воляновский говорит о даяках: «... “опознавательными” знаками являются сложная татуировка шеи (особенно адамова яблока) и вытянутые мочки ушей»<sup>2</sup>.

Гноризматы могли ставиться на плече и спине ребенка: согласно греческому мифу, все Пелопиды рождались с белым пятном на плече. Но, видимо, чаще всего у детей помечались уши и конечности. Яркая роспись ступней и ладоней — живая традиция у женщин Индии.

Из гноризматов на ладонях возникла (с забвением древнего значения) и пресловутая хиромантия: в архаике по ладони человека узнавали его происхождение, но тогда это и означало, в известном смысле, узнавание судьбы, поскольку личная судьба определялась богатством, силой и знатностью рода.<sup>h</sup>

Мотивировка мечения, рубцевания, татуирования тела изменялась. Так, у племени кольта (Северо-Западная Индия), по мнению индийских ученых, татуировка прошла три стадии осмысления: до нынешней декоративной функции она имела магический смысл, а еще раньше выполняла функцию, которую мы назовем гноризматической: «Первоначально она наносилась для опознания своих людей, захваченный в плен или в рабство налётчиками-соседями»<sup>3</sup>.

Как известно, многие архаические обычаи и обряды в течение долгого времени пережиточно сохранялись как привилегии высшей знати и царских династий. С другой стороны,

<sup>2</sup>Шаревская Б. И. Африканские ученые о религиозных верованиях в тропической Африке. — В кн.: Религии мира. Ежегодник. М., 1982, с. 235.

<sup>3</sup>Штернберг Л. Татуирование. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона, Т. XXXII «Тай-Термиты». СПб, 1901, с. 679.

<sup>1</sup>Рифтин Б.

<sup>2</sup>Воляновский Л. Жара и лихорадка. М., «Наука», 1977, с. 182.

<sup>h</sup>Из рукописных редакций. АРГН. Оп. 3, д. 40, л. 4191.

<sup>3</sup>Ковалев Н. Племя из Джаунсара. «Вокруг света», 1981, № 8, с. 21.

аналогичные пережитки удерживались и в преступном мире. В античности пользовались общей ненавистью «андраподисты» — похитители свободно рождённых детей для продажи в рабство. Они старались изменить внешность детей и вытравляли родовые знаки, чтобы похищенных детей нельзя было опознать. От андраподистов произошли «компрачикосы», описанные в романе В. Гюго «Человек, который смеётся»: они уродовали похищенных детей для продажи их в качестве шутов».

В Европе долго сохранялось мечение самых драгоценных детей: новорождённым принцам наносились на тело индивидуальные меты во избежание потери или подмены ребенка. В Испании такой знак назывался *impresa* (печать); в XIII веке кастильский король Альфонс X имел на теле такую печать, изображавшую пеликана<sup>1</sup>. У французских историков такие династические эмблемы называются «королевскими татуировками», но это не точно: эмблемы наносились посредством тонкого клейма.

Однако вернёмся в эпоху становления классового общества.

Как уже указывалось, первоначально надрезы на теле ребенка имитировали жертвоприношение. Символическую жертву подбирал родственник — брат матери ребенка или его жена. В исследованиях по аванкулату А. М. Хокарт указал на религиозный характер отношений между племянником и дядей со стороны матери и описал обряд «похищения жертвоприношения родственниками со стороны матери»; авункул и его род представляли по отношению к племяннику божественное начало<sup>2</sup>.

Но если так, то и на принесённого в жертву ребенка авункул имел прямые права, т. е. в более раннюю эпоху «похищал» эту жертву — отправленного в роковое плавание племянника; позднее это стало временным усыновлением, а на заре феодализма — аталычеством. Полагаем, что предистория аталычества прошла ряд стадий. На одной из них родители стали наносить на тело ребенка личные гноризматы в целях последующего опознания.

Обряд выхода из аталычества включал узнавание родителями своего выросшего сына (иначе воспитатель мог его удержать); поэтому ребёнка, отдаваемого на воспитание, необходимо было индивидуально пометить. Само же узнавание, вследствие огромной бытовой важности возвращения сына, стало великим эпическим мотивом (анагнорисис), включающим и риск трагического неузнавания.

Аталычество имело свои обряды. Этнографы отмечают в церемонии возвращения юноши его семье обмен подарками между родителями и воспитателями. Полагаем, что со временем подарки стали неравноценными и со стороны родителей служили формой платы за воспитание, а на более ранней стадии — *выкупа за сына*. Чем сильнее и мужественнее он стал, тем больше заслуга «дядьки». Иными словами: чем труднее родителям узнать своего выросшего ребёнка, тем крупнее должен быть выкуп. Обряд узнавания имел конкретный «социально-экономический» смысл.

<sup>1</sup>Морозов А. А. Из истории осмысления некоторых эмблем в эпоху Ренессанса и барокко (Пеликан). — В кн.: Миф-фольклор-литература. Л., 1975, с. 50.

<sup>2</sup>См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983, с.34.

Возможно, что «дядька» имел право ещё на время задержать у себя не узnanного родителями юношу, как об этом рассказывается в ряде сказок.<sup>1</sup>

В. Я. Пропп многое понимал совершенно правильно. О сплавлении по воде он говорит: «Сравнительное изучение этого мотива по мировому фольклору показывает очень ясную закономерность: на воду спускаются будущие вожди своих народов» (Пропп, 274). Но Пропп не признает за этим мотивом статуса этнографической реальности.

«Прохождение сквозь воду есть не только начало царского пути, оно есть условие воцарения. . . Царствовать мог только тот, кто прошёл сквозь этот обряд и мог показать знаки смерти, татуировку, печать, которые позже превратились в опознавательные знаки» (Пропп, 275). Но исследователь истолковывает всю сказочную гноризматику как шрамы инициаций, хотя инициирование новорождённых — это явный нонсенс. Он не понял, что мифы о великих найденьшах отражают обычай отдаленного воспитания, которое оформлялось как символическое детоубийство и требовало индивидуального мечения детей.

Сплавление по воде и в реальном быту было «условием воцарения», поскольку ребёнок, спущенный на воду и затем чудесно вернувшийся, рассматривался как существо, посетившее смерть и получившее от духов предков ту мистическую силу, которую этнографы называют полинезийским словом «мана», близким по смыслу к греческому понятию «харисмы» (благодати). Корзина или ковчежец, плывущий по воде, есть первый этап превращения в харизматического вождя. Точному осмыслению этих фактов у В. Я. Проппа помешала инерция его доктрины и типичное для этого ученого стремление к «резкой определённости»<sup>1</sup>, в силу которого он подавал свои гипотезы как бесспорные истины.

Попытаемся применить вышеизложенные соображения к анализу весьма известных ближневосточных мифов.

#### IV

Легенда о Саргоне, основателе Аккадского царства, повествует, что мать родила его тайно (очевидно, она была жрицей и не имела права рожать детей), положила в просмоленную тростниковую корзину и пустила плыть по Евфрату. Водонос Акки выловил корзину и воспитал ребёнка. Этот миф послужил источником для ветхозаветной истории пророка Моисея. А. Б. Ранович полагал, что история Моисея «представляет собой, по всей вероятности, простое перенесение на личность ветхозаветного героя циркулировавшего на Востоке мифа о рождении вавилонского царя Саргона I. . .»<sup>2</sup>.

Мнение о «простом перенесении» явно ошибочно. Рассмотрим библейскую легенду подробнее. Она повествует о рабстве евреев в Египте; жестокий фараон приказал бросать в Нил всех рождающихся еврейских мальчиков (Исх.1,22). Жена одного левита, родив сына,

<sup>1</sup>Из рукописных редакций. АРГН. Оп. 3, д. 40, л. 4190.

<sup>1</sup>Бремон, Клод. Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа. — В кн.: Семиотика. М., 1983, с. 429.

<sup>2</sup>Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937, с.76.

прятала его в течение трех месяцев, а затем взяла корзину, обмазала её смолою, положила дитя в корзину и отнесла в тростники на берегу Нила.

Она отнюдь не пустила по воде корзину с младенцем, а поместила в безопасном месте: это большая разница, игнорировать это различие нельзя. Во всех сходных мифах «герой-младенец — пущен по воле вод и чудесно спасён, здесь же спасение целенаправленно организуется. Сестра младенца стояла на некотором расстоянии от корзины, чтобы узнать, что с ним произойдёт (Исх., II, 4). Эта деталь приподнимает завесу над древним обычаем: возможно, условное сплавление по воде производилось под контролем близких.

Ребенка нашла дочь фараона. Сестра мальчика, как бы случайно оказавшаяся рядом, предложила царевне, распознавшей в найдёныше одного из обречённых еврейских детей, найти еврейку-кормилицу: она «выкормит мальчика для тебя» (Исх., II, 7). Царевна согласилась, и мать Моисея нанялась кормилицей собственного сына. Затем она вернула его египетской царевне, «и он стал ей как сын» (Исх., II, 10). Царевна и нарекла его Моисеем, что Библия переводит как «спасённый из воды». Это ложная этимология, но ясно, что такой «перевод» имени носит сакрально прославляющий характер, ибо всякое дитя, спасённое из воды, в мифологическом сознании должно стать харизматическим вождём.

Наукой давно признано, что *Mosheh* — это искажение древнеегипетского «мессу» (сын). Это слово нередко было второй частью египетских царских имён, например, «Ра-мессу», т. е. Сын Ра (Солнца), которое мы произносим как «Рамзес».<sup>1</sup>

Зигмунд Фрейд в своей последней работе «Моисей и монотеистическая религия» (Нью-Йорк, 1939) построил гипотезу о том, что Моисей был египтянином, сподвижником известного религиозного реформатора Аменхотепа IV (Эхнатона)<sup>1</sup>. Гипотеза эта произвольна, но египетское влияние в легенде о Моисее несомненно. Так, разделение вод Красного моря повторяет магический мотив египетской сказки «Волшебство Джаджаманха»<sup>2</sup>.

А. Б. Ранович считал, что мотивы истории Моисея «заимствованы в значительной степени из египетских сказок»<sup>3</sup>. Но ни миф о Саргоне, ни египетские сказки не были основными источниками истории Моисея.

Мать Моисея, ставя корзину в тростниках, рассчитывала на то, что дитя будет найдено: она обошла приказ фараона — имитация детоубийства оказалась формой отдачи на воспитание. Как в большинстве сходных сюжетов, нахождение младенца «автоматически» влечёт за собой его усыновление. Кто участвует во всем этом эпизоде? Мать и сестра Моисея, дочь фараона и, очевидно, её служанки — но ни одного мужчины. Отправление Моисея на «мнимую смерть» и его усыновление осуществляется только женщинами. Воспитание Моисея дочерью фараона, воспитание Ахилла среди дочерей Ликомеда или Андрея Критского в женском монастыре — явления одного порядка. В. Я. Пропп отметил эту цепь совпадений, но через несколько мучительных натяжек опять свёл всё к инициациям: «Обряд

<sup>1</sup>Из рукописных редакций. АРГН. Оп. 3, д. 40, л. 4187.

<sup>2</sup>Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke, Bd. XVI, 1950

<sup>3</sup>См.: Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта. М., 1958

<sup>3</sup>Очерк истории древнееврейской религии, с. 76.

посвящения стоит под знаком женского начала»; «Сам юноша иногда превращается в женщину. Отсюда — женские атрибуты шамана, божества-гермафродиты и т.д.» (Пропп, 281) Выведение шаманского травестиизма из мнимого «женского начала» инициаций несостоятельно, но этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения.<sup>j</sup>

При этом В. Я. Пропп игнорирует обширную область «невыгодных» этнографических данных. Еще П. Лафарг упомянул в связи с инициациями у африканских негров: «До своего вступления в ряды взрослых мальчики и девочки живут вместе под присмотром женщин»<sup>1</sup>. У племен Папуа даже в XX веке мальчики жили в домах матерей вплоть до инициаций, после чего навсегда уходили в хижины воинов.<sup>2</sup> У древних римлян мальчики до порога юношества носили длинные волосы, как девочки. У славян в день пострижин княжича отец впервые сажал его на коня, и мальчик из рук мамок переходил под опеку дядьки<sup>3</sup>. Воспитание мальчиков в женской среде всегда предшествовало инициациям. Мальчик, не выдержавший инициаций, возвращался к женщинам и должен был исполнять женскую работу: «превращался в женщину» (Пропп, см. выше), ибо его не считали существом мужского пола ни девушки (он не имел права вступать в брак), ни молодые охотники, которые могли такого мальчика трактовать как сексуальный объект<sup>4</sup>.

Между ранним воспитанием мальчиков в женской среде и мужской тренировкой посвящаемых пролегла резкая грань, и напрасно В. Я. Пропп пытается слить то и другое в никогда не существовавшее единство.

В сюжетах об отдалённом воспитании последним пунктом героического детства и признаком наступающей зрелости служит конфликт юноши со сверстниками: они издеваются над тем, что он не знает своего отца; в гневе юноша убивает или калечит обидчиков, заставляет мать открыть тайну его происхождения и отправляется на розыски отца, обычно приводящие к бою отца с сыном.

Рудименты такого эпизода по сей день не отмечены в ветхозаветном предании о Моисее. Попытаемся их выделить.

Во второй главе Исхода рассказано, как Моисей увидел египетского надсмотрщика, который избивал евреев; Моисей убил египтянина и спрятал труп. На другой день, вернувшись к месту работ, он увидел драку двух евреев и стал порицать неправого, тот же ответил: «Кто сделал тебя князем и судьёй над нами? Или ты хочешь убить меня, как ты убил египтянина?» (Исх., II, 14). Весть об этом убийстве дошла до фараона, и он повелел казнить виновника, но Моисей успел бежать в пустыни Востока, где и совершилось его призвание богом Яхве.

<sup>j</sup>См.: Женоподобие шамана и жреца // Назировский архив. 2014. № 2. С. 101–118.

<sup>1</sup>Критика иудейской религии, М., 1964, с.304

<sup>2</sup>См.: Маори Кики, Альберт. Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981, с. 29.

<sup>3</sup>В. Н. Татищев утверждал, что острижение знатных детей совершалось еще на его памяти и что мальчики при этом переходили из женских рук в мужские: История Российская с самых древнейших времен. Кн.3, М., 1774, с. 502.

<sup>4</sup>См. меланезийскую сказку «Геб» в кн.: Сказки и мифы Океании. М. 1970, с.53.

По нашему мнению, этот эпизод-деформация и инверсия деталей в типовом финале героического детства. «Кто сделал тебя князем и судьёй над нами?» — это фактически вопрос о происхождении (= «Кто твой отец?»). В эпосе за подобным вопросом часто следует убийство обидчика. Для Моисея этот вопрос оскорбителен, поскольку он найдёныш и не знает отца. Но Моисей совершил убийство раньше, причем убил не своего, а чужого обидчика. Это позднее спрямление эпизода, который, однако, в целом выполняет такую же сюжетную функцию, как в эпосе: вынуждает героя покинуть место воспитания и отправиться на встречу с отцом.

Ибо в ранней иудейской мифологии, которая унаследовала от Ханаана целый ряд божеств<sup>k</sup>, ханаанский Йево, бог-покровитель города Берита, превратился в Яхве; супругой последнего считалась воинственная Анат, культ которой долго сохранялся в Иудее. «В Библии Моисей не бог, а пророк, но в финикийской мифологии упоминается Моисей, рожденный богом Алийяном от богини Анат, которая была и древнеизраильской богиней»<sup>1</sup>. Это сближение, сделанное М. И. Шахновичем, не получило развития в нашей науке, хотя, как известно, пережиточное представление о сыновьях Яхве сохранилось даже в канонической Библии (Бытие, VI, 2).

Яхве говорит: «... Ибо младенец Израиль, и я возлюбил его и из Египта вызвал сына моего» (Осия, XI, 1). Эти слова из книги пророка Осии относятся ко всему избранному народу: Израиль — это *filii Dei collectivus*, бог называет «сыном» весь народ. Но в более архаические эпохи кровное родство племени и его бога устанавливалось через брачные связи и через ниспослание людям царя-основателя, часто сына бога. Полагаем, что цитированное мнение М. И. Шахновича заслуживает признания и что Моисей сначала считался сыном Яхве и Анат.

В дальнейшем он стал мыслиться как сын Яхве и израильтянки из жреческого рода, наподобие матери Саргона; таким образом, Моисей — «полубог», типичный зиждитель царства. Понимание его как сына Яхве позволяет истолковать один из самых тёмных парадоксов Ветхого Завета: уже на обратном пути в Египет, куда Яхве послал Моисея для выведения евреев из плена, пророк подвергается смертельной опасности со стороны того же Яхве, который встретил Моисея и «хотел умертвить его» (Исх., IV, 24).

Этот эпизод алогичен: Яхве послал Моисея с героической миссией и сам же пытается убить его. Явно чужеродный каноническому тексту, этот эпизод, однако, был необходим составителям Торы, так как с ним связано учреждение обряда обрезания (Исх., IV, 25). Перед нами окаменевший рудимент первоначального рассказа о бое отца с сыном. Нескладица возникла из наложения сюжетов: позднегосударственный миф о героической миссии Моисея наложен на мифологическую сказку о божественном ребёнке, который был воспитан

<sup>k</sup>В одной из рукописных редакций к этому тезису дана сноска: «Grey R. J. The Legacy of Canaan. Supplements to «Vetus Testamentum», Leyden, 1957, vol. 5, pp. 8–10; Wright G. E. Biblical Archeology. Abridged edition. Philadelphia, 1960, p. 8». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9860.

<sup>1</sup>Шахнович М. И. Реакционная сущность иудаизма. М.-Л., АН СССР, 1960, с. 65

вдали от отца (от Яхве), отправился на поиски его и вступил с ним в борьбу (ср. борьбу Иакова с богом: Бытие, XXXII, 24–26).<sup>1</sup>

Но можно отметить еще более древние мифологические параллели к сказанию о Моисее. Могучий и грозный, человек бурных по рывов, Моисей косноязычен; поэтому, по приказу Яхве, он делает глашатаем божьей воли своего покладистого брата Аарона. Их полярно противоположные характеры дополняются и противоположностью тотемов: быка Аарона («златой телец») и медного змия Моисея (Нехуштан, позже одно из украшений Храма). Возможно, это противопоставление тотемов отражает древнюю конкуренцию фратрий, лежащую в основе всех близнецных мифов<sup>1</sup>.

Ветхий Завет сообщает о нескольких конфликтах Моисея с Аароном; последний часто оказывается в роли неумелого помощника, отступает от приказов Моисея и «портит» сделанное братом, что характерно для фигуры близнеца-неудачника. С. С. Аверинцев отмечает: «можно найти в библейских преданиях и модификации близнецных мифов (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве)»<sup>2</sup>.

Такою же модификацией, возможно, было и раннее предание о Моисее и Аароне. Известны изображения богини Анат, кормящей двух отроков<sup>3</sup>. Полагаем, в исчезнувшей «переходной» мифологии раннего иудаизма Анат была матерью близнецов — Моисея и Аарона.

В библейское предание о Моисее вошли «эдиповские» мотивы (провиденциальный ребенок, отдалённое воспитание, бой отца с сыном), рудименты близнецного мифа, плохо связанные с легендой о детстве Моисея, и другие мотивы, восходящие к Аккаду, Ханаану и Египту. Позднее с моисеевским прамифом были искусственно контаминированы эфраимитские мифы об Иисусе Навине<sup>4</sup>.<sup>m</sup>

Необходимо еще раз подчеркнуть, что обряд сплавления младенца по реке описан Библией дистанцированно, как уловка матери во спасение сына. Мы предлагаем следующий эвристический принцип: дистанцированное и демаскирующее описание некоего обряда («взгляд со стороны») обозначает чужеродное для данного текста происхождение этого обряда. Сплавление по реке типично для речных цивилизаций Египта и Месопотамии, но для евреев, недавних кочевников, вода традиционно мыслилась как колодец, «око пустыни», а не как мать-река. Следовательно, сплавление по реке вошло в Библию из чужих мифов о великих найдёнышах.<sup>n</sup>

<sup>1</sup>Из рукописных редакций: «Эта сказка имела некоторые черты «эдиповского» сюжета». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9860.

<sup>1</sup>См.: Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948; Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

<sup>2</sup>Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология. - В кн.: Мифы народов мира. Т. 1, с. 585.

<sup>3</sup>Шифман И. Ш. Анат. — В кн.: Мифы народов мира, Т. 1, с. 76.

<sup>4</sup>См.: Франк-Каменецкий И. Г. Пророки-чудотворцы (о местном происхождении мифов о Христе). Л., «Сеятель», 1925.

<sup>m</sup>Из подготовительных материалов: «Миф о Моисее — в основном трёхсоставный: Ханаан, Египет, Вавилон. Время создания Исхода». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9851.

<sup>n</sup>Из подготовительных материалов: «Для речных (земледельческих цивилизаций типично сплавление по воде, для кочевых (пастушеских) — вынесение зверям. Последнее эквивалентно погребальному обряду кочевников (см. монголы)». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9852.

Подбрасывание Моисея в корзине, якобы приплывшей по Нилу, обнажает секрет обряда — замену реального жертвоприношения символическим, как ханаанское сожжение первенцев евреи заменили чисто условным «проведением через огонь».

## V

Перейдём к Новому Завету.

Еще Д. Штраус в «Жизни Иисуса» обосновал мысль о том, что миф об искушении Христа в пустыне эквивалентен «исторической судьбе Израильского народа», т. е. преданию о блужданиях евреев в пустыне после Исхода. Расширив эту мысль, Н. Фрай заявил: «события жизни Христа повторяют события истории Израиля»<sup>1</sup>. Думается, в данном случае ближе к истине Э. Фрейд, который в названной выше работе «Моисей и монотеистическая религия» провел параллель между биографиями Моисея и Христа, усматривая смысловое тождество главных пунктов той и другой.

Этому не противоречит допущение исторического существования Иисуса, имеющее давнюю научную традицию, у истоков которой стоит Герман-Самуэль Реймарус, основатель научной критики Нового Завета; эту точку зрения разделяли тюбингенская школа, Э. Мейер, основатель советской библеистики Н. М. Никольский и мн. др. Об Иисусе Христе упоминают Тацит, Светоний, Иосиф Флавий. Особенно важно свидетельство последнего; знаменитый абзац из XVIII книги «Иудейских древностей» долго считался позднейшей христианской интерполяцией, но современная наука опровергла гиперкритическую оценку этого краткого рассказа об Иисусе<sup>2</sup>.

Мы допускаем, что Иисус действительно жил и проповедовал в первой трети I века (эпоха Августа и Тиберия). Он возглавлял одно из народных иудейских движений, враждебных Римской империи, но непосредственно направленных против коллаборационизма Иерусалимского храма; историчность другого подобного вождя, Иоанна Крестителя, никогда не подвергалась сомнению. Движение Иисуса было тесно связано с известной сектой эссеев, однако отвергло их самоизоляцию<sup>3</sup>.

Видимо, в основе синоптических евангелий лежит устное предание об Иисусе. Скупые факты его реальной биографии в фольклоре быстро обросли чудесными подробностями. Так случалось и позже: во время восстания Бар-Кохбы (132–135 гг.) рассказывали, что изо рта этого вождя вылетает пламя, а коленом он отражает ядра римских катапульт. В фольклоре об Иисусе историческая фактичность стирается, предание впитывает в себя элементы запретных «сельских мифов», неканоническую традицию об Иисусе Навине, сыне рыбы

<sup>1</sup>Frye, Northrope. Anatomy of Criticism. N.-Y., 1969, p. 205.

<sup>2</sup>Ясное и убедительное освещение вопроса см в кн.: Кубланов М. М. Возникновение христианства. М., 1974, с. 66–69.

<sup>3</sup>Эта связь блестяще доказана советским кумранистом И. Д. Асмусиным: Кумранская община. М., 1983.

(Иешуа бен Нун), который в народном сознании галилейских северных окраин оставался тайным советником Моисея<sup>4</sup> и в какой-то мере кумранский миф<sup>5</sup>.

Кроме эфраимитских (северноеврейских) влияний, в предевангельском фольклоре возможно сильное влияние эллинистического фольклора, поскольку в Галилее, откуда вышел Иисус, евреи составляли меньшинство населения, уступая по численности грекам и - эллинизированным арабам (отсюда и презрительное отношение к Галилее в Иерусалиме, где ее называли «Галиль гоим» — «Галилея языческая»).

До канонизации Нового Завета (364 г.) существовало не менее тридцати евангелий, включая и арабские.

На устное предание и опирались евангелисты-синоптики, используя его как материал для воссоздания биографии Иисуса. Они стремились облагородить наивные сельские рассказы великой книжной традицией, очистить этот материал от эфраимитских суеверий и упорядочить принципиальную «необрамлённость» фольклорного цикла, ориентируясь на биографию Моисея как на образец священной композиции, чтобы уже самую формой подчеркнуть и преемственность традиции, и разрыв внутри её.<sup>6</sup>

Для новозаветной мифологии характерно то, что она конституирует себя в формах истории. Обработывая устное предание об Иисусе, синоптики заново придавали ему историческую форму. Эту вторичную историзацию хорошо определил Альберт Швейцер: «Рамки истории Иисуса в синоптических евангелиях обнаруживаются как вторичные. Помимо того, падают почти все жизненные детали, которые необходимы для биографии»<sup>1</sup>.

В евангелии от Матфея С. С. Аверинцев акцентирует «преемственность между Ветхим Заветом и новой верой» и в соответствии с этим стремление евангелиста «примкнуть к библейскому типу «священной истории»<sup>2</sup>. И действительно, вифлеемское избиение младенцев, описанное только у Матфея (II, 16) — это не отражение иродянского террора (который был направлен против иудейской аристократической оппозиции Ироду), а гиперболизированная версия ветхозаветного предания о фараоне-детоубийце; Ирод намеренно сближается с фараоном; бегство в Египет понадобилось для того, чтобы Иисус повторил Моисея, выйдя из Египта, и чтобы сбылось реченное у Осии: «... из Египта вызвал я сына моего» (см. выше).

Итак, евангельский миф, особенно у Матфея, сознательно параллелен мифу о Моисее. Мать последнего совершила символическое детоубийство в форме «сплавления по воде». Аналогичная имитация детоубийства скрыта в евангелии от Луки: отпрыск династии Да-

<sup>4</sup>См.: Франк-Каменецкий И. Г. Пророки-чудотворцы.

<sup>5</sup>В отличие от Иисуса Навина (древнего эфраимитского божества) кумранский Учитель Праведности, по всей видимости, реально существовал: см. об этом: Амусин И. Д. Кумранская община, с.177.

<sup>6</sup>Из рукописных редакций: «Историчность Моисея нигде на Востоке не подвергалась сомнению. По сей день в четырёх разных пунктах мусульманского Египта местные жители горделиво показывают «колодец Мусы». Поэтому евангелисты тоже стремились исторически документировать свой рассказ». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9865.

<sup>1</sup>Швейцер, Альберт. От Реймаруса до Вреде (история изучения жизни Иисуса). 1906. Цит. по ст. И. Крывелова: Библия в свете научного анализа. «Наука и религия», 1982, № 1, с.30

<sup>2</sup>Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы. — 3 кн.: История всемирной литературы. Т. 1, М., 1983, с. 509.

вида, легитимный наследник иудейского престола, захваченного узурпатором Иродом, после своего рождения положен в ясли для кормления скота. Этот эпизод явно перенесён из фольклора; но столь же явно, что Лука, единственный грек из числа канонизированных евангелистов<sup>3</sup>, совершенно не понял ритуального смысла этого эпизода.

Чтобы младенец Иисус «логично» оказался в яслях, Лука объясняет это родами Марии в хлеву, «потому что не было им места в гостинице» (Лука, II, 7). Объяснение это нелепо: женщины Вифлеема не могли оставить правоверную иудейку, законную супругу почтенного человека (а ремесло плотника было уважаемым), рожать в хлеву. Религиозный долг предписывал помочь ей. Ссылку Луки на нехватку мест в гостинице можно понять только из опыта диаспоры с вынужденной изоляцией евреев. Лука добавил эту мотивировку к фольклорному эпизоду, смысла которого не понимал<sup>1.P</sup>

Между тем, положение новорожденного в ясли для скота — это распространенный восточный обычай, остаточная инсценировка вынесения младенца зверям. Яркую параллель мы находим в обычаях тюркских народов: если в семье часто умирали дети, то очередного младенца после рождения клали в корыто для кормления собаки; естественно, она не трогала его, а посему ребенку давалось имя Эталмас — «Собака не возьмет»<sup>2</sup>. Это уничижительное наречие имело целью обмануть злых духов, губителей новорожденных, но форма обряда, объясняющая такое наречие, есть реликт символического детоубийства. Положение младенца Иисуса в ясли — это отражение обряда «вынесения» младенца, равнозначного подбрасыванию Моисея дочери фараона.

Поклонение пастухов (Лука, II 8–20) — это реликт *нахождения* пастухами божественного подкидыша. В мифах о сплавлении по воде дитя в корзине традиционно подбирались царицей или царевной; при «несении» ребёнка его обычно подбирали пастух (ср. позднюю версию мифа об Эдипе). Поклонение пастухов вытекает из мифологического формализма застывшего обряда; характерно, что ангел Рождества возвещает пастухам лишь о том, что они найдут ребенка в яслях (Лука, II, 12), и ни слова не упоминают о его родителях.

В последних эпизодах жизни Иисуса, уже после воскресения, содержится мотив узнавания. Лука и Иоанн говорят, что внешность Воскресшего так изменилась, что его не узнавали даже апостолы. Убедая их в тождестве личности, Иисус прежде всего говорит: «Взгляните на мои руки и ноги» (Лука XXIV, 39). В самом позднем евангелии Иисус показывает апостолам пять ран своей казни, а знаменитый скептик Фома даже влагает персты в раны

<sup>3</sup>Там же, с. 509–510

<sup>1</sup>Мотивировка Луки представлялась нелепой именно восточным христианам, которые до IV века вообще не признавали эпизода о родах Марии в хлеву и считали, что Иисус родился в пещере; в Вифлееме была подыскана пещера, которую сирийская церковь превратила в центр паломничества (возможно арабское влияние).

<sup>P</sup>Из подготовительных материалов: «Рассказ о рождении в хлеву не был принят Востоком. В III веке заимствован из мифологии Душара (набатейского бога) эпизод рождения в пещере, даже нашли пещеру в Вифлееме и стали устраивать процессии из Иерусалима в Вифлеем». АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 9851.

<sup>2</sup>Кусимова Т. Х. Некоторые обычаи наречения имен башкир. В кн.: Ономастика Поволжья II. Горький, 1971, с. 53; Илимбетов Ф. Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир. — В кн.: Ономастика Поволжья III. Уфа, 1973, с.91–92

Иисуса (Иоанн, XX, 20 и 25–28). По мысли Луки и Иоанна, следы крестной казни доказывают тождество личности Иисуса.

Но римляне довольно регулярно распинали иудейских мятежников, а двух разбойников распяли вместе с Иисусом. Следы казни могли доказать, что незнакомец, встреченный апостолами, действительно перенёс казнь, пусть даже воскрес, но отнюдь не удостоверяли его личности, коль скоро Иисуса не узнали даже ближайшие люди.<sup>4</sup> В этом месте Луке и Иоанну не хватило логики.

Полагаем, однако, что в устном предании об Иисусе было убедительное доказательство тождества и что там воскресший Иисус тоже показывал ученикам свои руки и ноги, но он показывал ученикам вовсе не следы от гвоздей, а свои гноризматы, «царские знаки» — неопровержимые, с народной точки зрения, доказательства своего происхождения от царя Давида и своей героической миссии.

## Соблазнитель в роли судьи<sup>а</sup>

Вместо эпитафии

Льва Толстого поразила история, которую рассказал ему А. Ф. Кони: присяжный во время процесса узнал в обвиняемой (проститутке) соблазненную им девушку и решил на ней жениться. Толстой просил Кони написать об этом повесть; Кони не смог собраться и уступил этот сюжет Толстому: это зерно романа «Воскресение». В записях Толстого этот сюжет называется «коневской повестью».

Что прежде всего поразило Толстого? Решение «человека из общества», присяжного, искупить вину браком со своей жертвой. Но в каноническом тексте брак Нехлюдова с Катюшей не состоялся: она вышла за Симонсона. Осталась лишь исходная ситуация — соблазнитель девушки в роли её судьи.

Эта ситуация немифологична. Она возникла в социальной истории античного мира и отразила классовое неравенство; стала классической сюжетной ситуацией в мировой литературе.

## I

Тит Ливий (?). У плебея-центуриона Люция Виргиния была красавица-дочь Виргиния, невеста Люция Ицилия, она приглянулась децемвиру Люцию Клавдию. Когда его попытки овладеть красивой плебейкой не удалось, он подговорил своего клиента Марка Клавдия

<sup>4</sup>Из рукописных редакций: «... не узнали даже ближайшие друзья и последователи, а Мария Магдалина приняла его за садовника и спросила, куда он дел тело Учителя (Иоанн, XX, 15)». АРГН. Оп. 1, д. 90 «Статьи по фольклору», л. 9866.

<sup>а</sup>Глава публикуется по: Соблазнитель в роли судьбы // Назировский архив. 2015. № 4. С. 17–21. Редакционные примечания первого публикатора — Б. В. Орехова — помечены его инициалами.

объявить публично, что Виргиния — его рабыня, и потребовать её к себе через децемвира, т. е. по суду (а Марк передал бы её Аннию Клавдию).

В судебном заседании Анний Клавдий постановил, что Марк может взять девушку к себе; приведённый в отчаяние жених дал знать отцу Виргинии о происходящем. Тот прибежал в судное место и зарезал свою дочь, спасая от позора. За этим последовало восстание и римский плебс сверг децемвиров.<sup>b</sup>

Эта историческая легенда многократно обрабатывалась в европейской драматургии (особенно драма Альфьери, 1788); ею же внушена развязка «Эмилии Галотти» Лессинга. Но это «боковая» ветвь сюжетной традиции, ибо доминантой сюжета является соблазнитель в роли судьи.

Светоний Транквилл, коллекционер анекдотов, в своей биографии Тиберия описал, как старый император домогался любви красивой римлянки Маллонии; предав её суду, он во время процесса несколько раз спрашивал, не раскаялась ли она. Не выдержав, Маллония всенародно обозвала его «вонючим козлом»<sup>c</sup>, убежала домой и покончила жизнь самоубийством.<sup>d</sup>

Житие св. Агаты, которую пытался соблазнить Квинтиан, а затем осудил как христианку и казнил после мучительных пыток!

Сюжет отчасти отразился в средневековых легендах об оклеветанных королевах, где подлец, домогающийся любви Женевьевы, на неё же клеветает её мужу (но тут сказочно счастливый финал).

В чистом виде сюжетную ситуацию возродил романтизм.

## II

<Борель и Гюго у Брандеса!>

Французский романтик Петрюс Борель в одной из новелл своего сборника «Шампавер» описал жуткий случай, когда королевский прокурор обманом овладел одинокой девушкой (имитируя в ночном мраке голос её жениха), а затем осудил её за детоубийство, приговорил к смерти и она была казнена.

Возможно, новелла из «Шампвер» повлияла на «Собор Парижской Богоматери» Гюго (оба писателя принадлежали к одной литературной среде). 1831 год.

Архидиакон Клод Фролло, отчаявшись в любви Эсмеральды и ранив кинжалом Феба де Шатопера, сам же участвует в суде над цыганочкой. Подобно Тиберию, он предлагает ей спасение, если Эсмеральда согласится отдаться ему. Она с ужасом и отвращением отвергает его, и после известных перипетий, вызванных вмешательством Квазимодо, Эсмеральду вновь арестовывают и казнят.

<sup>b</sup><В рукописи оставлено место для ссылки на источник — Б. О.>.

<sup>c</sup><Помета на полях: «Проверить» — Б. О.>.

<sup>d</sup><В рукописи оставлено место для ссылки на источник — Б. О.>.

Через 20 лет ситуацию «соблазнитель-судья» воспроизвёл Натаниэль Хоторн в «Алой букве» (1851). Священник Димсдейл, отец внебрачного ребёнка Хестер Принн, участвует в суде и спрашивает у неё, кто отец ребёнка. Она, однако, сохраняет в тайне имя соблазнителя. Следует долгая духовная агония — тайное раскаяние Димсдейла; он, Хестер и их дочь соединяются после его всенародного покаяния, причём он тут же умирает.

Димсдейл — добрый человек, годами страданий и признанием перед всем народом искупивший вину. Это резко отличает его от архидиакона Фролло и уже предвещает «Воскресение».

Ибо сюжет «Воскресения» примыкает к описанной традиции. В сущности, он *литературен*, «сгущён», исключителен. Но жизнь бесконечно разнообразна, и такую ситуацию Кони наблюдал на практике.

В реальном «случае из практики» Толстого особенно привлекла пуанта — решение соблазнителя открыто искупить вину браком с Катюшей. Этим положен конец лицемерию всех персонажей старой фабулы, их наглomu попранию самого понятия правосудия, а в случае с Димсдейлом — многолетней роковой нерешительности.

После «Воскресения» эта сюжетная ситуация исчезает из литературы.

## Средневековое мифотворчество<sup>а</sup>

Ночью 31 декабря 406 года десятки тысяч вооружённых людей начали по льду переход через Ренус, с восточного берега на западный. То было сарматское племя аланов, а также германские народы — свевы и вандалы. Они шли бесконечными толпами и в следующие дни, за воинами тянулись обозы с женщинами и детьми, стада скота, всё движимое имущество. Они шли в Галлию, чтобы жить: в лесах Великой Германии стало слишком тесно.

Ренус служил границей Римской империи. На левом, западном берегу реки Юлианом и Феодосием I были на условиях пограничной службы расселены франки — храброе и сильное германское племя. Они отпускали длинные волосы и усы, свисавшие на грудь; носили рогатые шлемы и ловко дрались боевыми топорами. Союзники Рима, стражи Галлии, они в ту холодную зиму взяли за оружие и нанесли поражение пришельцам из-за Ренуса.

Однако аланов, свевов, вандалов было слишком много. На смену разбитым шли новые толпы: позади у них уже не было земли, им некуда было возвращаться. Преодолев упорное сопротивление франков, они за пять лет огнём и мечом прошли всю Галлию. Они не хотели в ней оставаться, понимая, что не смогут сладить с её многочисленным населением и закрепиться в в ней: нашествие прорвалось через Галлию, перевалило через Пиренеи и заполнило Испанию.

---

<sup>а</sup>Основной текст главы публикуется по: Средневековое мифотворчество // Фольклор народов России. Вып. 22. Уфа, 1997. С. 65–74.

Восток Галлии, служивший ареной главных боёв, был разорён; на опустевшие земли из-за Ренуса постепенно переселялись новые волны франков, аллеманов и других германцев. Империя не имела сил им сопротивляться. Ещё аланы, вандалы и свевы прокладывали себе путь к Пиренеям, когда потрясающие события произошли в Италии.

Вестготы во главе с Аларихом вторглись в Италию и осадили Рим. Город был сильно укреплён, однако ночью 24 августа 410 года римские рабы открыли варварам ворота Рима. Аларих, добыв столицу без крови, запретил своим воинам убивать римлян, но разрешил грабить. Потом он с огромной добычей покинул Рим и двинулся на юг, собираюсь переправиться на Сицилию, но в Южной Италии внезапно умер.

Империя была охвачена ужасом, и Софроний Иероним выразил общее чувство: «Когда погас самый блестящий свет, когда отсечена была глава Римской империи и, скажу вернее, целый мир погиб в одном городе, онемел язык мой и был я глубоко унижен».

Однако уже в ту эпоху современники уловили смысл ужасных событий, причины краха величайшей государственной организации. Священник Сальвиан в Марселии писал: «Неудивительно, что бедняки ищут у варваров человечности, потому что они не могут снести у римлян варварской бесчеловечности. . . »

Римляне с их манией организованности четыре столетия шлифовали и совершенствовали гигантскую машину эксплуатации. Они создали империю, поражающую своей предусмотрительностью и регулярностью; этот фатализм порядка противен всякой живой душе человеческой, ибо холодная жестокость государственного разума не оставляет места никакой надежде, никаким мечтам о лучшей доле: закон есть неумолимая судьба, все должны ему подчиняться, и нет мест вопросу «зачем?» Ответ ясен: разум лучше безумия, порядок лучше свободы, терпение лучше мечты.

Этот бездушный разум так долго насиловал народы, что их единственной надеждой стал беспорядок: варваров «ожидали как спасителей» (Фридрих Энгельс).

После смерти Алариха вестготы подняли на щиты Атаульфа. Когда Иовин взбунтовал Галлию против империи, двор императора в Равенне лестью и обещаниями склонил нового вестготского короля отправиться в Галлию. Вестготы победили Иовина и в 412 году с разрешения императора поселились в Нарбонской Галлии как союзники Рима; за победу над Иовином император Гонорий отдал Атаульфу руку своей сестры Галлы Плацидии. Дочь Феодосия Великого стала королевой вестготов. Своей столицей Атаульф выбрал Тулузу.

Расширяя свои владения к югу от Пиренеев, Атаульф в 415 году погиб под Барселонной. Вестготы избрали нового короля, и в 418 году Гонорий официально

уступил ему Юго-Западную Галлию. Королевство вестготов было признано империей. В 419 году в Тулузе воцарился внук Алариха — Теодорих; под его предводительством вестготы завоевали огромные пространства на Пиренейском полуострове.

На востоке Галлии утвердились свирепые бургунды, на севере постепенно усиливались франки. Император жил в Равенне, окружённой болотами и потому более надёжной, чем великий и незащищённый Рим. Граждане Западной Римской империи чувствовали, что земля уходит у них из-под ног. Германцы казались непобедимыми и свысока смотрели на выродившихся римлян. В самих легионах в основном служили наёмники-варвары, и короткий римский меч вытеснялся длинной германской «спатой». Настала эра огромного смешения языков и духовных ценностей. Государственной религией обеих империй стало христианство, и в яростных христологических спорах церковь утверждала среди давних поклонников логики своей великий парадокс: Иисус Христос был человеком, терпел муку и умер на кресте, но он же был Сыном Божиим и через три дня воскрес. Человек из небогатой семьи — но он же Бог!

Попытка Ария вернуться к привычной логике античного мира была отвергнута с негодованием, но на смену Арию вырастали новые и новые ересиархи. Германские варвары постепенно обращались в христианство, и вестготов окрестил их знаменитый епископ Ульфила, арианин; вестготы обратились в христианство по Арию. Однако теперь они морщили лбы, пытаясь уразуметь историю и поучения иудейского Учителя, бродившего с нищими спутниками по горам вокруг какого-то дальнего озера, а затем посмертно покорившего полмира. В самом факте неуклонно нарастающей христианизации германцев выразился гигантский синтез культурных миров, которые три поколения назад ещё представлялись взаимно непроницаемыми.

Варвары уже знали вкус сладких вин, со знанием дела рассуждали о городах и женщинах Италии, а некоторые даже умели говорить по-латыни. Однако мир был недолог, вековой разгон ещё не устоялся, и на смену ненавистному, дряхлеющему порядку шёл хаос новой варварской свободы.<sup>b</sup>

В Западной Европе, по мере христианизации варварских народов, сложилась сложная мифологическая ситуация. Христианство оторвалось от своих ближневосточных корней; новокрещёные народы плохо знали Священное Писание и не очень-то усвоили себе даже главные положения христианской религии. В недрах этих народов сохранялись языческие обряды и верования. Так, например, кельтского солнечного бога Гавейна продолжали чтить и после крещения, а затем он был отождествлён с Христом. Язычество маскировалось, пряталось и искало компромиссов с новой религией.

<sup>b</sup>Эта и все последующие вставки в эту главу взяты из заметки «Сюжеты средневекового происхождения». Первая публикация: Назировский архив. 2015. № 4. С. 57–64.

В то же время новохристиане Европы сохраняли от своего недавнего языческого прошлого живую энергию мифотворческого процесса. Их мифотворчество получало поверхностную христианскую окраску, что приводило к удивительным синтезам. Так, весьма любопытна мифологизация царя гуннов Аттилы в V — VI веках.

Ещё при жизни христианские проповедники объявили его Бичом Божиим (*metus orbi*), потомком Хама или Немврода. Это была библейская привязка, но в то же время непобедимость Аттилы объяснялась тем, что некий пастух нашел *gladium Marti* — меч бога Марса — и подарил Аттиле. Так, желтокожий азиатский наездник стал потомком библейского персонажа и обладателем меча античного бога: весьма характерное смешение!

На огромных просторах Восточной Европы кипело и устраивалось царство гуннов, которые изгнали оттуда готов и покорили сотни других племён. Низкорослые, смуглокожие люди с узкими глазами, гунны казались сыновьям Запада «приросшими к коням»; на этих крепких, выносливых, неказистых лошадёнках они покрыли путь в пятнадцать тысяч миль, пройдя от северных границ Китая до Дунайской равнины. Среди гуннов чужестранец не мог бы распознать их страшного вождя, ибо Аттила одевался, как рядовой воин. Он был малого роста, с широкой грудью и большой головой; лицо его с редкой бородёнкой свидетельствовало о несомненном уме. Он был очень неприхотлив в пище и питье; ел только на деревянной посуде. Он довёл до совершенства степную стратегию гуннов: уничтожая и изгоняя непокорные народы, щедро награждал покорившихся и включал их в состав своей полукочевой империи на равных с гуннами правах.

Так стали гуннами остготы, и само имя «Аттила» на готском языке означало «батюшка». В рядах неисчислимых гуннских орд сражались и рослые люди с льняными волосами, отдалённые родственники германцев, называвшие себя славянами. Историк Иордан, описывая поминки по Аттиле, записал гуннское название поминального пира: «страва». Это слово можно найти в словаре В. И. Даля; даже на недавнем великорусском языке оно означало «еда». Гунны словно впитывали в себя встречные языки и обычаи.

В 437 году римский полководец Аэций в союзе с гуннами нанёс страшное поражение бургундскому королю Гундаху; бургундское королевство со столицей в Вормсе было уничтожено, и остатки бургундов бежали в гористую Сапаудию (Савойю). Аэций оттягивал крах империи, стравливая варваров с варварами, но это не могло продолжаться вечно.

Будучи давним другом Аттилы, Аэций использовал гуннов против германцев; однако с Восточной империей у Аттилы не было такой дружбы. В 447 году он опустошил её земли и дошёл до Константинополя; Феодосий II откупился от Аттилы,

став его данником. Отныне он платил самому могущественному из царей земли, низкорослому азиату с плоским лицом, 700 фунтов золота в год.

В середине V века Аттила счёл время подходящим для покорения и Западной империи. Удивительная любовная драма предшествовала самому кровавому из гуннских вторжений.

С 425 г. престол Западной Римской империи занимал Валентиниан III. Его сестра Гонория представляла собой потенциальную угрозу для престолонаследия. Во избежание династических осложнений её обрекли на безбрачие, заперли во дворце и стали готовить к монашеской жизни. Много лет Гонория боролась против тирании семейства. Она вступила в тайный брак с управляющим своих имений; когда тайна открылась, злосчастного супруга казнили, а Гонорию сослали в Константинополь ко двору её двоюродного брата — восточного императора Феодосия II. В отчаянии она послала верного евнуха к Аттиле с предложением взять её в жёны и с драгоценным перстнем в виде залога.

Эта история похожа на сказку, но о ней повествуют серьёзные и знающие хронисты. Коль скоро два императора согласились лишить Гонорию обычной женской жизни, она взывает к единственной силе, которая превыше этих императоров, и к жениху, которого убить они не смогут. Для Гонории Аттила был высшей инстанцией, варваром-избавителем от разумного порядка, ибо порабощённая женщина так же враждебна этому порядку, как и задавленным им народы.

Перстень Гонории — изумительный реальный символ. Цесаревна обратилась к царю гуннов как к высшей инстанции, как к претенденту, которого её брат казнить не сможет; она ждала от Аттилы освобождения. Аттила потребовал Гонорию в жены, а с нею в качестве приданого часть владений и сокровищ Валентиниана III. Не получив согласия, Аттила весной 451 года с огромными силами перешёл через Рейн, и города Галлии запылали.

Аэций, великий полководец и политик, успел на время сколотить коалицию Запада: галло-римлян, франков, вестготов, бургундов, и других. В решающей битве на Каталаунских полях в сумме сражалось полмиллиона человек (15 июня 451 г.), а погибло с обеих сторон 165 тысяч. Ручьи на тех полях, переполняясь кровью, вышли из берегов. Аттила был остановлен и на другой день ушёл в степи Паннонии.

Аэций, «последний из римлян», особенно любил Галлию и планировал именно в ней воссоздать Римскую империю. Но великая энергия Аэция исходила, разумеется, не из узколичного источника: спасая Галлию, спасая весь Запад, он сражался за своё «я» и за то великое прошлое, с которым мыслил себя неразрывно, несмотря на то, что вырос среди варваров. Из общей ненависти к гуннам и ради спасения своих жизней, своих жён и детей, под знамёна Аэция собрались

вестготы, аланы, алеманы, бургунды, франки. Сами римские легионы состояли в основном из галло-римлян и германских наёмников. Ядро коалиции составили вестготы под водительством Теодориха I; из других сильнее казались дружины франков во главе с Меровеем.

15 июня 451 года на Каталаунских полях, в нынешней Шампани произошла неслыханная битва. Её справедливо считают решающим столкновением Запада с азиатским Востоком, хотя с той и с другой стороны было очень много германцев; вестготы, защитники Запада, обменивались бранью, проклятиями и ударами с остготами Аттилы на языке, понятном для тех и других. Битва длилась весь день. Протекавшая по равнине речка, переполненная кровью, вышла из берегов, и раненые, изнемогая от жажды, пили эту красную воду, т. е. свою собственную кровь. Верить ли расчётам, что с обеих сторон сражалось около полумиллиона и что за один этот день было убито 165 тысяч человек?

Ценою колоссальных жертв Аэцию и Теодориху удалось остановить орды Аттилы. Вечером он со своим войском был вынужден укрыться в укрепленном лагере. В ожидании штурма Аттила подготовил всё необходимое для самосожжения, ибо цари гуннов никогда не сдавались в плен. Но утром 16 июня штурм не последовало, ибо в стане Запада начались разногласия, часть войск ушла, и бое стороны не решились возобновить битву. Аттила смог беспрепятственно отступить в степи своей Паннонии.

В масштабах этих колоссальных событий представляются мелкими спекуляции некоторых французских историков о том, что Аэций мог добить ослабленных гуннов, но сознательно не сделал этого, ибо огромное влияние Аэция в империи опиралось на страх перед гуннами: пока Аттила был жив, Аэций оставался необходим Валентиниану III и его презренному двору, завистливо ненавидевшему этого «выскочку». Все эти мотивы — ничто перед ужасом каталаунских полей, и лучше всех ответил на эти кабинетные рассуждения храбрец Андреа Корнаро, который в разгаре Бородинской битвы, убивая русских, вскричал: «Когда же, чёрт возьми, кончится эта проклятая бойня?»

В отвращении от залитых кровью каталаунских полей, вестготы, римляне, франки более не хотели резни: пусть гунны уходят; уцелевшие хотели жить. Вторжение продолжалось четыре месяца, но по Галлии пролегла широкая полоса мёртвой земли.

В 452 г. он вторгся в Северную Италию, стёр с лица земли Аквилею и взял Милан. Он шел на Рим, и гибель древней столицы казалась неизбежной. Но в его войске начались эпидемии, гунны были напуганы, Аттила колебался. Навстречу ему выступил со Святыми Дарами римский епископ Лев I. После беседы с ним Аттила согласился не трогать Рима, удовлетворился большим выкупом и повернул вспять. С тех пор христианский мир чтит

храброго папу как святого Льва Великого. Возникла церковная легенда о чуде: сам апостол Петр спустился с неба, чтобы защитить папу Льва.

... хотя в умиротворении Аттилы не было никакого чуда: в войске Аттилы началась губительная эпидемия какой-то заразной болезни, и он сам спешил уйти в привычный климат Дуная и на целебные травы Паннонии. Уходя из Италии, он пригрозил вернуться на следующий год, если ему не пришлют Гонорию.

Уходя из Италии, Аттила ещё грозил вернуться за Гонорией. Но в 453 г. он внезапно умер в ночь после свадьбы с бургундской красавицей Ильдико. Европа увидела в этом новое чудо. Аттила стал мифом. Был мифологизирован даже конь Аттилы: где ступили его копыта, больше не растёт трава; после смерти Аттилы его конь стоит в стойле на небе. Когда явилась очередная комета, её объявили хвостом этого ужасного коня.

Наутро после пира слуги нашли на ложе плачущую девушку и мёртвого Аттилу; было объявлено, что царь гуннов умер «от великого ею наслаждения и отягощённый вином». Но тотчас же широко распространилось утверждение, что бургундка в ту ночь заколола Аттилу, мстя за гибель своего рода.

Гунны отметили кончину царя великим трауром, ристаниями и песнями. Затем в степи был насыпан курган и после пышной тризны, ночью, погребли в кургане труп Аттилы, заключённый в три гроба — золотой, серебряный и железный. В погребение опустили захваченное Аттилой оружие убитых врагов, дорогую конскую сбрую, золото драгоценностей без счёта. В ту же ночь были убиты все могильщики, чтобы место захоронения осталось неизвестным. Могилу Аттилы ищут до сего дня.

После его смерти многочисленные сыновья Аттилы передрались из-за власти, держава гуннов распалась, все покорённые народы восстали, и гунны, огрызаясь направо и налево, ушли со своими сокровищами на восток, где вскоре исчезли среди новых народов. Ещё ранее старик Аэций, окружённый ореолом непобедимости, но более «не нужный» для двора, был убит во время аудиенции у императора (21 сентября 454).

Наказание последовало незамедлительно. После гибели Аэция хозяевами империи остались только германцы. 16 марта 455 года заговорщики из прежних друзей Аэция убили в Риме Валентиниана III; в том же году вандалы, приплыв из своего пиратского гнезда в Северной Африке, захватили и разграбили Рим. Через двадцать лет Одоакр, офицер-германец, популярный в легионах, низложил последнего римского императора. Ромул Августул был слишком ничтожен, чтобы его убивать; его просто сослали на виллу в Кампанье, а все императорские регалии Одоакр отослал в Константинополь (476). В 489 году остготы во главе с могучим вождём Теодорихом, тёзкой вестготского союзника Аэция, вторглись

в Италию; Теодорих силой оружия принудил Одоакра разделить с ним власть. Три года они царствовали совместно, как это часто бывало в варварских землях, но в 493 году Теодорих убил Одоакра на пиру в Равенне и стал царствовать один. Теодорих Великий ценил просвещение, покровительствовал науке и литературе, украсил новыми зданиями Равенну, Рим и свою любимую Верону. Правда, он не умел подписывать своё имя и казнил Боэция. Но всё же он явился первым созидателем из варварских королей. И дело вовсе не в его сооружениях или пристрастии к римской культуре. Дело в том, что он оставил в наследство всем немецким вождям, потомкам остготов или других племён, первую созидательную, а не разрушительную цель — воссоздание Римской империи.

Теодорих попытался обновить завоёванное им государство на началах равноправия варваров и римских граждан; он добивался слияния готов и римлян в одну нацию. Синтез остготской силы и римской культуры был тогда несбыточной утопической идеей; понадобится триста лет, чтобы некий рипуарский франк отчасти осуществил нечто подобное этому синтезу. Но до этого ещё было далеко, и в 496 году вождь франков Хлодвиг только ещё крестился, а год спустя захватил Лютецию Паризийскую, довольно приятный городок на острове среди Секваны. И всё же утопист Теодорих — отец «имперской идеи» (die Kaiseridee) немецкой нации: он хотел строить, а не разрушать. Посему по справедливости он станет одним из главнейших героев древнегерманского эпоса, который именуется его Dietrich von Bern, т. е. Теодорихом Веронским.

Эпоха великого переселения народов, добывания и исчезновения несметных сокровищ, колоссальных битв, трагических судеб целых племён оставила неизгладимую печать в памяти новой, германской Европы. Но совершенно исключительное место в её раннем эпосе занял Аттила, ужас одних народов и щедрый покровитель других. Для остготов, чьи предания оказались для раннегерманского сознания определяющими, Аттила не был врагом, напротив — представлялся могучим и мудрым государем; Дитрих Бернский выступает как его друг и союзник.

В хаосе полукрещёной Европы началась вторичная мифологизация христианства, опиравшаяся уже на собственные, местные реалии.

Так, пророчица-пастушка Женевьева предсказала, что Лютеция Паризийская, городок на острове среди Секваны, останется невредимой от вторжения Аттилы: так оно и случилось, Аттила прошёл мимо, и с тех пор святая Женевьева — покровительница Парижа (бывшей Лютеции). Для крещения франкского короля Хлодвига епископом Реми голубь с неба принес Святую Ампулу с елеем, и с тех пор её регулярно использовали для миропомазания франкских королей. Кельтская мифическая святыня Грааль (символ плодородия) была переосмыслена как изумрудная чаша, из которой пил Иисус Христос на тайной вече-

ре; в неё же была собрана кровь Распятого, после чего Иосиф Аримафейский принес чашу в Британию. Христианам Европы были нужны свои, местные святыни и реликвии; таковые не замедлили явиться. Но христианство раннего Средневековья отчасти еще оставалось внешним; между ним и мифологической традицией новокрещёных варваров оставался зазор.

Варварские мифологии, в основном кельтская и германо-скандинавская, оплодотворили раннефеодальный эпос. Так возникли предания о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола, о фее Моргане и маге Мерлине, о поисках Грааля, о Рыцаре Лебеда (вариант тотемического мифа) и многие другие.

Германцы не забыли эпопею гуннских завоеваний, ужасы того кровавого V века, когда бесформенную массу сталкивающихся племён равно волновали сходные страсти — жажда добычи, родовая гордость и кровная месть. Но эпопея эта освещалась двояко.

«Старшая Эдда» донесла до нас древнее сказание, занесённое с континента. Дочь бургундского короля, прекрасная Кримхильда, была выдана замуж за Этцеля, короля гуннов, и родила ему двух сыновей. Братья Кримхильды, бургундские короли, владеют несметным сокровищем — золотом Нибелунгов, которое они спрятали на дне Рейна.

Этцель, желая завладеть сокровищем, заманивает братьев к себе во дворец, но они умирают под пытками, не выдав тайны.

На следующий день на пир к Этцелю собираются вожди гуннов. Прислуживая им, королева подносит мужу лакомое яство, а затем открывает ему, что он съел сердца своих сыновей.

Ради мести Кримхильда, как Медея, не пожалела собственных детей. Объятый ужасом Этцель падает на ложе, и Кримхильда вонзает меч ему в грудь, а затем поджигает дворец и гибнет в пламени: она предпочитает позору казни гуннское самосожжение. Остаётся добавить общеизвестные подробности: Этцель — это германизованное имя Аттилы, а Кримхильда — реминисценция бургундской пленницы *Idico*: это имя есть диминутив от Хильды (*Hilda, Hildchen*).

Так завязывается история немецкого национального эпоса о Нибелунгах, в котором остготские песни и сказания, бургундское предание об отмщении Хильды, кровавые легенды о бешеной вражде двух франкских королей (Брунхильды и Фредегунды) слились со скандинавскими сагами мифологического происхождения.

Эддические мифы с их кровавой эсхатологией (Регнарёк, гибель богов в беспощадном братоубийстве) сплелись с давними воспоминаниями о переселении народов и об уничтожении Аттилой бургундского королевства на Рейне: так возникла знаменитая «Песнь о Нибелунгах», в которой Аттила стал благородным королем Этцелем, а его последняя жена

Ильдико — королевой Кримхильдой, мстительницей за Зигфрида. Интересно, что в этой эпической поэме среди знаменитых витязей фигурирует Элиас фон Рюсен (т. е. Илья Русский: предположительно, Илья Муромец).

Вторичная мифологизация христианства объединяет раннефеодальную Европу. Той же цели служила канонизация национальных вождей, в особенности вождей-христианизаторов. Святым стал король Стефан (Иштван), креститель Венгрии, а Владимир Киевский — даже равноапостольным, несмотря на своё бурное прошлое. В центре мифологизированной истории раннего Средневековья стоит фигура Карла Великого, на короткое время объединившего половину Западной Европы. Простой народ долго считал его святым, хотя Карл никогда не был канонизирован. И на то были веские причины.

Граф Роланд, герой национального эпоса Франции, погибший в Ронсевальском ущелье (778 г.), был племянником Карла; матерью Роланда была сестра императора, рано удалившаяся в монастырь. Однако многие современники были убеждены, что отцом Роланда был сам король Карл Великий!

Кроме того, вскоре после смерти Карла возникла легенда или, точнее, легендарная сказка (по классификации Л. Г. Барага) следующего содержания. Карл так влюбился в одну немку, что забросил все государственные дела. Она умерла, но страсть Карла ещё более увеличилась. Он продолжал *навещать её труп* и ласкать, как живую женщину. Однажды архиепископ Турпин (тоже один из героев каролингского цикла) в отсутствие императора вошел в комнату, где лежал труп, чтобы проверить — нет ли здесь какого-нибудь колдовства. Осматривая труп, Турпин нашел под языком покойницы магическое кольцо и унёс с собой.

Вернулся Карл, удивился виду безобразного трупа и приказал поскорее похоронить его. Но магическое кольцо продолжало действовать: страсть Карла перешла на архиепископа, от которого он теперь не отходил. Испуганный Турпин бросил кольцо в озеро. С тех пор Карл не покидал этого места, построил здесь дворец и монастырь и пожелал быть здесь похороненным. Это немецкий город Аахен, любимая резиденция Карла Великого.

Рассказы об инцесте Карла с сестрой и о его некрофилии могли сильно повредить канонизационному процессу, и церковь не решилась на такой риск. Поэтому Карл стал сказочно-эпическим героем, но не святым (а вот киевский князь Владимир — и тем, и другим).

Кельтское происхождение имел миф о спящем до поры вожде-избавителе. Рано сложилось представление о том, что король Артур не был убит в бою, как повествует эпос, но только ранен; феи унесли его на далёкий остров Авалон, где он отдыхает от ран, но в урочный час вернётся, чтобы спасти Британию. Подобные легенды появились и о Карле Великом. В Германии героем этого интернационального мифа о «втором пришествии» великого вождя стал император Фридрих Барбаросса (он спит со своим воинством в недрах горы Кифхойзер). Этот великий сюжет представляет собой, как мне кажется, усвоение европейскими национальными мифологиями христианской мифологемы «Второго пришествия». В варварских мифологиях до христианизации Европы этой мифологемы не было.

История христианской вторичной мифологизации фиксирует и крайне драматические моменты. Так, в X веке обострилась феодальная анархия, узаконенная правом частных войн; одновременно римско-католическая Церковь, хранительница культуры и святительница раннефеодальных монархий, вступила в полосу позорнейшего упадка. В Риме довольно долго существовала так называемая «порнократия» (власть блудниц): богатые куртизанки Теодора и Мароция, мать и дочь, возводили на трон св. Петра своих любовников либо смещали и даже убивали неугодных пап. В этой обстановке началась паника неслыханных размеров — Великий Страх 1000-го года.

Любители психологизированной истории объясняют этот эсхатологический психоз всей Западной Европы нумерофобией (страхом перед теми или иными числами), в данном случае «манией круглых чисел». По мере приближения тысячного года от Рождества Христа усиливались предсказания наступающего конца света. В 1000 году будет Страшный Суд!

Эти ожидания разрослись до невероятных размеров и вызвали напряжение, порою приводившее к пролитию крови. Ожидая вселенской катастрофы, массы людей бросили дома и нивы, бродили по дорогам с полубезумными лицами и опустошали страны, уже разорённые феодальными войнами. В какой-то мере остановилось сельскохозяйственное производство, что вызвало голод и одичание. Бургундский хронист Рауль Глабер свидетельствует: «... люди плодом или яйцом заманивали на глухие тропы детей, чтобы их сожрать... голод был таков, что дикие звери не так страшны были человеку, как другой человек... на рынке в Турнэ некто продавал человеческое мясо, как обычную пищу...»

Одной из главных причин этого массового психоза было примитивное усвоение христианской морали. Церковь воспитывала новокрещёные народы в страхе Божиим, объясняя все страдания людей карой за их грехи. Вечная угроза наказания калечила души и привела к гипертрофии эсхатологических мотивов христианского вероучения. Европейцы еще не столько верили в Бога, сколько боялись Его.

К счастью, на папский престол в 998 г. был избран образованный и умный Сильвестр II; он помог Европе пережить тот страшный год, когда христиане ждали осуществления Апокалипсиса. Ссылаясь на лично полученные Божьи знамения, папа объявил, что конца света не будет — и, как известно, оказался прав.

Психоз Тысячного года в целом обусловлен тем, что христианская эсхатология наложилась на языческое мифомышление.

Церковь боролась против языческих мифов, но труднее всего было искоренять обряды. В этой борьбе складывались удивительные компромиссы. Часть языческой мифологии низводилась в ранг исторической легенды.

Так, англо-саксонские хронисты XI века приводят легенду о леди Годиве (правильнее Годгифу); легенда сообщается как подлинное событие под 1040 годом. Добрая Годива просила своего мужа, ярла честерского, избавить жителей Ковентри от тяжких налогов. Муж поставил условие, чтобы Годива совершенно нагая проехала по городу верхом на коне. Она оповестила об этом Ковентри, приказав горожанам в назначенный час закрыть окна став-

нями и не выходить из домов. Раздевшись, она проехала по пустому Ковентри; только один подлец, портной Том, глянул в щёлку между ставен, увидел Годиву — и ослеп.

Эта легенда — псевдоисторизация архаических женских обрядов, табуированных для мужчин. Широко известно, что на Руси вплоть до XIX века во время эпидемии крестьянки, раздевшись донага и впрягшись в плуг, опахивали свое село магическим кругом; мужчины при этом прятались, ибо считалось, что мужчина, который увидит ритуальную наготу, ослепнет.

Пример с леди Годивой показывает, что обряд может пережить свой миф: в таком случае, он получает вторичную, псевдоисторическую мотивировку. Согласно легенде, именно Годива основала монастырь в Ковентри (1043 г.). Служительнице пережитого языческого культа придали облик благочестивой христианки. Проезд её по городу Ковентри инсценируется *поныне*, на роль Годивы выбирают девушек с длинными волосами. В «историзованном» виде обряд терпим Церковью, он её не касается.

В разных концах Европы Церковь искореняла оргиастические обряды языческих культов плодородия. В той же Англии особенно живучим был майский обрядовый цикл с воздвижением «майского дерева» (фаллический символ), с плясками и играми в лесной чаще. Центральные роли в обряде играли «майский король» Робин и дева Марион. В XIV веке, когда антифеодальная борьба английских крестьян достигла кульминации, мифологические фигуры Робина и Марион отливаются в псевдоисторическую форму: складывается легенда о шайке Робина Гуда, ведущей вольную жизнь в Шервудском лесу. Десакрализованный миф стал легендой, и люди верили в её историчность. Читатели всего мира узнали Робина Гуда по роману В. Скотта «Айвенго». Только в XX веке, переворошив горы архивов, английские историки признали, что в действительности никакого Робина Гуда никогда не существовало: его имя, как и имена других персонажей легенды, взяты из древних мифов и сказок.

Отчасти сходный пример мы находим в «Повести временных лет». Как известно, в 945 году древляне восстали и убили киевского князя Игоря, его вдова Ольга при подавлении древлянского восстания проявила большую изобретательность. Так, в частности, часть древлянских послов приплыла в Киев по Днепру и была принята с великим почётом: их ладьи вместе с послами были подняты на плечи людьми Ольги и несомы в торжественной процессии, пока она не достигла заранее заготовленных ям, в каковые и низвергла послов. Там они были зарыты заживо. Эта почти художественная ирония Ольги кажется чрезмерной: ничего не стоило расправиться с обречёнными послами, зачем было тащить ладьи? Видимо, летописец Нестор уже забыл о варяжском погребальном обряде: знатных людей хоронили в их ладьях. Еще в 922 г. арабский путешественник Ахмед ибн Фадлан видел такие похороны русского князя. Но обычай этот был чужой, заносный от викингов, и на Руси не удержался. Таким образом Нестор воспринимает полузабытый похоронный обряд варягов как особо изощренную месть Ольги за убитого мужа и превращает его в единичный случай, то есть в сюжет историзованной легенды.

Десакрализованный обряд стал легендарным сюжетом, как в случае с леди Годивой и «майским королем» Робинот.

И ещё один путь порождения легендарных сюжетов — это трансформация античных мифов, пережиточно сохранявшихся в памяти западноевропейских народов: мотивы этих мифов включались в средневековое мифотворчество. Как известно, черты Персея были перенесены на Георгия Победоносца: это мотив убиения дракона и избавления девицы, уготованной в жертву чудовищу («чудо Георгия о змие»). В сказаниях о Тристане мы находим мотив чёрных и белых парусов, тех, которые забыл поменять Тесей, возвращаясь с победой в Аттику. В средневековых апокрифах об Иуде Искаротском общеизвестным евангельским событиям предшествует трансформированный эдиповский миф (Иуда совершает неосознанное отцеубийство и женится на вдове убитого — своей матери; узнав о происшедшем, в ужасе бежит к Иисусу Христу и становится его учеником).

Чрезвычайно любопытны некоторые немецкие легенды Средних веков, например, легенда о Тангейзере. Это историческое лицо, миннезингер XIII века, участник крестового похода; фривольность его любовной лирики отличала его от традиционной куртуазии придворного миннезанга. Видимо, образ нового лирического субъекта был перенесен на самого поэта, как это часто случалось в истории литературы; отсюда репутация распутника, которая закрепилась за Тангейзером. Он умер в 1270 году, но в XIV веке возникла легенда о том, что зачарованная его песнями богиня Хольда или, по другим версиям, сама Госпожа Венера увлекла миннезингера в свой волшебный грот, где он провёл долгое время в греховных наслаждениях с богиней. Выйдя из грота, он отправился в Рим и просил от папы Урбана отпущения грехов. Папа выслушал его исповедь и ответил: «Я отпущу тебе грехи, когда мой посох зацветёт». Тангейзер ушел в великой печали, и вдруг папа увидел, что его посох покрылся цветами. Урбан в раскаянии разослал гонцов за Тангейзером, но последнего нигде не нашли.

Эта легенда о миннезингере, который стал любовником Фрау Хольды или даже Венеры, завершена вполне христианским финалом: милосердие Господне безгранично, и суровый папа был не прав, оттолкнув покаявшегося грешника.

Широко известна легенда о Крысолове из Хамельна. Город изнемогал от кошмарного изобилия крыс; в магистрат явился незнакомец и за крупное вознаграждение взялся избавить Хамельн от этого бедствия. Ему обещали всё, чего он желал. Незнакомец заиграл на дудочке, и все крысы пошли за ним. Совсем больных и немощных крыс тащили их внучата. Музыкант привел всех крыс к берегу Везера и, не переставая играть, сел в лодку, оттолкнулся, поплыл; крысы пошли за ним в Везер — и утонули. Когда же Крысолов явился в магистрат за наградой, ему отказались платить (или уплатили только часть). Тогда он вышел на улицу и заиграл вновь; за ним, как зачарованные, пошли дети Хамельна; он вышел с ними за город и вошёл в пещеру, а дети за ним. Затем вход в пещеру закрылся, и больше их никто никогда не видел. В центре Хамельна по сей день запрещена игра на каких бы то ни было музыкальных инструментах.

В чем смысл этого сюжета? Кара за нарушение обещания. Но кто вправе налагать на город такую страшную кару? Вероятно, только Бог. Но о Боге в легенде нет ни слова.

Между тем, в античности был повелитель мышей и крыс, он же покровитель искусств и бог музыки: это Аполлон. До своей интеграции в олимпийскую семью он был малоазийским лесным божеством, хозяином волков. Одна из эпиклес (культурных прозвищ) Аполлона — «Сминтей» («Мышиный»). Из «Илиады» мы знаем, что он наслал чуму на ахейский лагерь; правда, чуму переносят не мыши, а крысы, но в древности они практически не различались. И ещё одна черта Аполлона — его выдающаяся жестокость: когда Ниоба похвасталась своим многочисленным потомством, Аполлон и его сестра Артемида, мстя за свою оскорбленную Ниобой мать, перестреляли из луков всех детей неосторожной женщины (не то двенадцать, не то двадцать). Ниоба от горя окаменела. Заметим, её-то дети Латоны не тронули, они только «лишили её преимущества».

Чудесный музыкант, властитель над мышами и крысами, мстит жадным бургерам Хамельна, лишая их детей. Это, быть может, отдаленная трансформация аполлоновского мифа.

Приведённые примеры показывают, что реликты разрушенных мифологических систем могут воскресать и встраиваться в новые мифологические системы, порою утрачивая сакральный смысл, а порою сохраняя его лишь в завуалированном виде (Крысолов из Хамельна — это богодемоническое существо, один из духов древнегерманской мифологии, отчасти сходный с Рюбецалем, горным духом, а отчасти — с Аполлоном Сминтеем).

Новая мифология Европы оказалась способной регенерировать исчезнувшие сюжеты. Так, в античной мифологии упоминаются золотые андройды (человекообразные автоматы), которые были созданы Гефестом и использовались как слуги. Античность знала также медного великана Тала, который охранял остров Крит (в некоторых вариантах мифа он тоже был созданием Гефеста). Тал был наполнен кровью богов, причем станковая жила кончалась в лодыжке отверстием, которое было заткнуто медным гвоздём. Приплывшая с аргонавтами Медея обманула Тала, посулив ему бессмертие; великан позволил ей вынуть гвоздь, кровь вытекла, и Тал умер.

В Средние века конструирование андройдов приписывалось Альберту Великому, большому ученому и философу (он был учителем Фомы Аквинского). В эпоху Возрождения (или в конце Средних веков?) сложилась еврейская легенда о Големе — глиняном великане, созданном для труда в субботу (когда правоверным иудеям запрещена всякая, даже самая малейшая работа). Эта легенда, с одной стороны, изображает дерзкую имитацию сотворения Богом Адама (тоже из глины); с другой стороны, легенда прославляет магическое могущество еврейских каббалистов. Первого Голема сделал раввин из Пражского гетто. Prager Golem вскоре привлёк интерес немцев и чехов, а в дальнейшем вошел в литературу. Но в европейском переосмыслении на первое место выдвинулся побочный мотив легенды: Голем может взбунтоваться против своего творца и даже растоптать его. Согласно одной из версий, раввин приказал Голему снять с него сапоги, и когда великан опустился на ко-

лени перед хозяином, тот быстро стёр одну букву в магической формуле на лбу Голема, так что из животворящей заклинательной надписи получилось другое слово, обозначающее «прах»: и Голем тут же превратился в кучу глины.

Именно легенда о Големе породила в европейской культуре мотив «взбесившейся техники». Карел Чапек, чешский писатель, знавший историю Пражского Голема, превратил его бунт в бунт роботов, которые истребляют все человечество (пьеса «R. U. R.»). Техника может выйти из-под контроля людей. Казалось бы, пустые опасения. Казалось — до 1945 года.

Взбесившаяся техника — это атомная бомба. Мифы не лживы; по ним нельзя изучать историю, но они способны предостеречь.

## Добывание волшебного меча<sup>а</sup>

### I

Средневековый эпос чрезвычайно популяризировал образ волшебного меча, который удесятеряет боевую мощь героя. Такой меч был «индивидуален», имел своё имя: меч Зигфрида — Бальмунг, меч Роланда — Дюрандаль, меч Рено де Монтобана — Фламберж и т. д.

Дюрандаль (или Дурендард) дан Роланду его дядей Карлом Великим. Этот меч несокрушим, ибо в его рукоятке скрыты многочисленные реликвии святых. Перед смертью Роланд прощается с мечом как с живым существом и, желая его сломать, чтобы им не воспользовались враги, десять раз наносит им страшные удары по скале, но на мече нет ни малейшего повреждения (по сей день в Ронсевальском ущелье показывают «брешь Роланда» — трещину в скале, прорубленную Дюрандалем). Поразительно совпадение этого мотива со средневековым арабским романом «Антар», герой которого, окруженный полчищами врагов и не желая, чтобы им достался его меч, пытается сломать его о скалу, но меч не ломается, а рассекает камень, как Дюрандаль. Подобные свойства присущи и другим прославленным в эпосе мечам<sup>1</sup>.

В немецкой народной книге «Чудеснейшая история о роговом Зигфриде» сказано: «Зигфрид воткнул свой меч в землю и трижды поклялся, что не отступит ни на шаг, пока не освободит красавицу»<sup>2</sup>. Меч с крестообразной рукояткой, воткнутый в землю, превращался в крест (ср. мощи святых в рукоятке Дюрандала). Однако перед таким крестом, по видимому, не молились, а только *клялись*. Такая клятва на оружии гораздо древнее христианства; она была широко распространена на Востоке, а в древности — у славян. Так, заключая договоры с Византией, руссы-язычники клялись своим оружием, приговаривая: «Да не имут помощи от бога, ни от Перуна; да не ущитятся щитами своими, и да посечены

<sup>а</sup>Основной текст публикуется по: Добывание волшебного меча // О мифологии и литературе, или Преодоление смерти. Статьи и исследования разных лет. — Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2010. — С. 222–230.

<sup>1</sup>См.: Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979. С. 28, 208.

<sup>2</sup>Песнь о Нибелунгах. Л., 1972. С. 285.

будут мечами своими, от стрел и от иного оружия, и да будут рабами в этой жизни и в той»<sup>3</sup>. Этот древний обычай пережил тысячелетия. Он еще бытовал в нашем веке у народов Северного Кавказа, у донских казаков и т. д. В нём отразилось древнее отношение к оружию как *живому существу* или скорее даже *божеству*.

Ученые редко задаются вопросом: каково происхождение богатырского меча? Чем объясняется в эпосе или мифах появление «чудесного оружия» и каковы реально-исторические источники *самых этих объяснений*?

Происхождение волшебного меча в эпосе объясняется тройко: 1) меч дан герою богами; 2) меч выкован чудесным кузнецом; 3) меч вырыт из земли. Последний мотив типичен для русского фольклора, на нём мы еще остановимся подробнее, а пока рассмотрим эти мотивы в указанном порядке.

В известном греческом мифе Ариадна дала Тесею не только спасительный клубок ниток, но и меч.

Кодзики, «японская библия», записанная от сказителя в 712 году, повествует о том, как солнечная богиня Аматерасу даровала своему сыну, основателю императорской династии, знаки высшей власти: зеркало, шар и меч. Зеркало — символ всеведения, шар («держава») — символ обладания землей, меч — военной силы.

В сербском эпосе сабля Марка Кралевича, которая рассекает наковальню, как меч Зигфрида, и рубит скалы, как Дюрандаль, подарена ему вилой (вилы — это природные духи женского рода, аналогичные древнерусским берегиням).

Мечи, дарованные богами, известны в мифах и фольклоре. Но, судя по некоторым данным, эти мечи как бы *ссужались* герою на срок его жизни, а после его смерти подлежали возврату. Такое понимание сохранилось в артуровском цикле. «Смерть Артура» повествует, как король Артур чудесным образом достал свой меч Экскалибур из озера, а накануне последней битвы, охваченный дурными предчувствиями, приказал его бросить в то же самое озеро, из которого вдруг поднялась белая и нежная рука, чтобы принять меч. Это рука Феи озера: меч Экскалибур возвращается к тем, кто его дал.

Отметим, что в приведённых примерах богатырский меч подарен герою сверхъестественным существом женского рода. В русской сказке «Усыня» (АТ 301 А) царевна золотого царства даёт герою (Ивану-царевичу) меч-кладенец<sup>1</sup>. Если вспомнить при этом ещё и Ахилла, сына морской нимфы Фетиды, которая принесла ему к стенам Трои новое чудесное оружие, то невольно возникает мысль, что в этих сюжетах герой ещё мыслится как сын богини (отцовство же в данных случаях несущественно), а чудесное оружие обычно было даром богини-матери или иной *женщины*.

Мифологический комплекс Ахилла играет ключевую роль в нашем рассмотрении, ибо оружие, принесенное Фетидой, выковал по её просьбе Гефест, бог-кузнец. И здесь мы естественно переходим к мечам, выкованным чудесными кузнецами. История доспехов Ахилла

<sup>3</sup>История дипломатии. Т. 1. М., 1941. С. 116.

<sup>1</sup>Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964. С. 60.

наглядно объединяет оба мотива. Но чаще во второй группе сюжетов богиня-мать или фея-покровительница не выступает дарительницей оружия.

В. М. Жирмунский, анализируя мотивы биографии эпического героя, выделяет в частности «добычу богатырского оружия» и к этому добавляет парентезу: «меч, обычно выкованный прославленным, особо искусным кузнецом»<sup>1</sup>. При этом ученый упомянул об ином происхождении мечей Артура и Марка Кралевича, но не остановил на этом внимания.

В древности Первый кузнец был богом, а все кузнецы — посредниками между богами и людьми.

Некоторые ученые считают, что до оформления олимпийской религии Гефест был солнечным богом; добровольный шут олимпийской семьи, он в ней — единственный труженик. Слияние культов, породившее эту религию, не изгладило остатков напряжённости между пирами Олимпа и кузницей Этно; есть миф о том, как Зевс сбросил своего «сына» Гефеста с Олимпа (ср. библейский миф о Боге и Сатане). Менее значительна роль кузнеца в Библии, но и там отмечен в ранних генеалогиях Тубалкаин, «ковач меди и железа», т. е. первый кузнец (Бытие, IV, 22).

У восточных славян кузнецом был сам Сварог, бог неба. На Украине долго бытовало представление о связях кузнецов с богами. Ремесло кузнецов, несмотря на окружавший их суеверный страх, считалось почетным, о чем свидетельствуют по сей день самые массовые фамилии славян: Кузнецов, Коваль, Коваленко (у поляков — Ковальский).

В древности искуснейшими кузнецами считали финнов. Герой эстонского эпоса Калевипоэг отправляется к финскому кузнецу Туслару, чтобы выковать меч. Но те же финны слыли среди своих соседей (славян и германцев) сильными колдунами, способными насыщать бурю и град.

Скандинавский бог-громовик Тор представлялся в образе гиганта, оружием которому служат боевой молот Мйольнир, пояс силы и железные перчатки: в этом наборе легко угадываются атрибуты кузнечного ремесла — молот, фартук, рукавицы.

У континентальных германцев искуснейшими кузнецами считались альбы (домовые) или цверги (подземные карлики). Согласно «Эдде», Сигурд (Зигфрид) был воспитан искусным кузнецом (по мнению В. М. Жирмунского, альбом<sup>2</sup>), с помощью которого он сам сковал себе богатырский меч. Согласно «Песни о Нибелунгах», Зигфрид получил меч Бальмунг в вознаграждение за раздел клада между двумя спорящими братьями, хотя этот раздел не удовлетворил Нибелунгов<sup>3</sup>. Ученые считают Нибелунгов жителями «страны туманов», т. е. подземного царства; эти подземные карлики (существа отчасти сверхъестественные) и сковали Бальмунг.

<sup>1</sup>Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. С. 206.

<sup>2</sup>Там же. С. 231.

<sup>3</sup>Распространенный сказочный мотив: АТ 832; АТ 518 («Обманутые черти»). Из всех героев германского эпоса Зигфрид особенно близок к древним сказкам.

Германский фольклор знает *и героического кузнеца*: это волшебный кузнец Веланд, о котором рассказано в «Эдде». Английский сказочный персонаж Вейланд Смит (т. е. Кузнец) сохранил черты сверхъестественного существа, которые выветрились в «Эдде».

В восточнославянских сказках типа АТ 300 А («Змееборство на мосту») помощником героя часто выступает мифический кузнец Кузьма-Демьян (или кузнецы Кузьма и Демьян). Это народное переосмысление образов христианских великомучеников Козьмы и Демьяна, но оно, несомненно, наложилось на языческий архетип бога-кузнеца<sup>1</sup>.

NB! Ремесло кузнеца было магией. Кузнец — это маг. Отразилось в Библии: *Тубалкаин* — иначе Товель, сын Иа фета, патриарх, ковач меди и железа (Бытие, IV, 26), родоначальник тиберяев (иберийцев). Согласно Библии, изобрёл обработку железа.

Сюжет 300А очень популярен только у трёх восточнославянских народов и не бытует ни у каких их соседей. Герой сказки — обычно сын собаки, кобылы, коровы. В вариантах отражаются местные легенды: о кузнецах-змееборцах, о Змиевом вале на Украине, якобы вырытом запряжённым в плуг змеем (ср. миф о Тесее), о реках, вышитых змеем в ярме.<sup>b</sup>

В сказках типа АТ 576 С\* («Волшебная сабля») герой выковывает чудесную саблю с помощью колдуна.

И дарованный богами, и выкованный чудесным кузнецом меч имел сверхъестественное происхождение: этим и объяснялись его сила и крепость.

Но во многих сказках и эпических преданиях встречаются мечи *найденные*; в русском фольклоре богатырский меч чаще всего выкапывается из земли. Какая историческая реальность стоит за этим мотивом?

## II

Появление Аттилы на границах античного мира потрясло Европу. Разгромив в 447—448 годах Восточную империю, он стал властелином огромной державы. Мир ловил каждое известие о страшном завоевателе. В частности, со слов самих гуннов византийцы рассказывали, что меч Аттилы ранее принадлежал богу войны и *вырыт из земли* каким-то пастухом.

Здесь первый мотив (меч божественного происхождения) соединился с третьим (выкапывание из земли). Для русского фольклора характерен именно третий мотив: меч выкапывается богатырём из-под холма, где он хранится под заклятием и даётся в руки лишь такому богатырю, который может им владеть. Волшебный меч русских сказок — это клад земной, «меч-кладенец». Правда, Еруслан Лазаревич добывает меч из-под головы богатыря — хранителя, а Бова Королевич находит в темнице, но обе эти сказки — нерусские, а вторая вообще слишком книжная.

<sup>1</sup>В знаменитом предании о Никите Кожемяке, укротителе змея, говорится, что плуг для Никиты сковал «святой Кузьма-Демьян, божий коваль».

<sup>b</sup>Из подготовительных материалов. АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТн», л. 3862, 3863.

Русская сказка никогда не задается вопросом: кто зарыл этот меч в землю?

Полагаем, что мотив выкапывания меча из земли имеет реальные объяснения историко-этнографического характера.

Прежде всего у скифов существовали святилища бога войны — огромные платформы, сложенные из пучков прутьев; на эти груды хвороста водружался старинный железный меч, олицетворение бога войны. Этому мечу скифы приносили в жертву рогатый скот и лошадей (см. «Историю» Геродота, т. 1, кн. 4). Точно так же в XIX веке у африканского народа йоруба Огун, бог кузницы и войны, был представлен мечом, хранившимся в его святилище.

Скифские союзы в III веке были покорены готами, а в 375 г. гунны разгромили готов и затопили степи Причерноморья. Думается, смешанное скифско-готское население, подпавшее под власть гуннов, ещё сохраняло память о священных мечах скифского бога войны; позволительно допустить, что какому-то из вождей гуннов было поднесено такое оружие.

Святилища скифского бога войны вряд ли были многочисленны, и хворост не сохраняется, как пирамиды, но ведь кто ищет — всегда найдёт. Уже в древности кладоискатели, соперники наших археологов, начали раскапывать погребения древних вождей. В этих погребениях всегда было оружие. Русский сказочный герой отрывает меч-кладенец из-под холма; на практике это мог быть могильный курган.

Курганные захоронения известны у многих индоевропейских народов; они возникли в степях, на равнинах, но исходным обычаем индоевропейцев было погребение вождей на вершинах гор, сохранившееся у германских народов. В том и другом случае покойного вождя или воина снабжали всем необходимым для иной жизни, включая рабов, жён и лошадей. При этом их обычно убивали. Никому не приходило в голову «убивать», например, посуду. А вот боевые мечи в кельтских погребениях обычно оказываются согнутыми или сломанными. Для чего это делалось?

Меч был не предметом, а одушевлённым существом. Чтобы он мог служить покойнику в иной жизни, его надлежало «убить», как лошадь или раба, т. е. отметить знаком смерти — согнуть или сломать. Без этого меч остался бы «живым», а значит — непригодным для загробного использования.

Этим изначально и объяснялось стремление героя сломать свой меч — не для того, чтобы лишить врагов драгоценной добычи, но чтобы самому иметь возможность *пользоваться им после смерти*. Почему это делает сам герой? Потому что он находится в исключительной ситуации, в окружении врагов, и не надеется на «правильное погребение». В сербском эпосе ситуация иная: Марко Краевич умирает от старости, перед этим он отрубает голову любимому коню, ломает свое копьё, а палицу бросает в Дунай. Объяснение традиционное — «чтобы не достались врагам». Исходный смысл обычая утрачен. Конь и оружие всегда убивались для иной жизни умершего героя. А герой во многих мифах и сказаниях *сам себя хоронил*.

Понятие одушевлённости оружия объясняет нам и древний обычай зарывания его в землю при окончании войны: такие «захоронения» были многочисленнее богатых могильников.

Широко известен обычай индейцев Северной Америки в знак прекращения войны зарывать в землю томагавки. Разве они не были нужны для мирной жизни (хотя бы для охоты)? Видимо, нужны, но другие. Оружие, испившее человеческой крови, не годилось для мирных целей: оно приобрело привычку к человечине, стало опасным, может «самовольно» наброситься на человека.

О том же говорит и древнерусская клятва при заключении мира: «да посечены будут мечами своими. . . » (см. выше). Произнося эту клятву, руссы клали оружие на землю. С тех пор до XX века демонстративное втыкание холодного оружия (например, штыка) в землю стало обозначать отказ от боя и мирные намерения — но не капитуляцию. Перевода не требовалось: символы и жесты — лучшее эсперанто.

В упомянутом уже эстонском эпосе «Калевипоэг» финский кузнец Туслар по просьбе героя сковал ему чудесный меч, но вскоре этим мечом Калевипоэг убил сына Туслара. Тогда кузнец заклил меч, чтобы тот обратился против убийцы. Через много лет состарившийся Калевипоэг хотел достать роковой меч из ручья, в который он его когда-то уронил. Тогда заклятие Туслара осуществилось, и меч отрезал своему бывшему хозяину обе ноги по колени.

В старом страхе перед оружием отразилась великая мудрость первобытных людей. Всякий убийца умрёт от меча: «Поднявший меч от меча погибнет». Поэтому лучше всего вовремя похоронить его.

В железном веке такое захоронение меча мыслилось как его *жертвоприношение*. В истории археологической науки памятна сенсация, вызванная богатыми находками в швейцарской местности Ла Тен в прошлом веке. Когда уровень Невшательского озера понизился, в обнажившейся прибрежной зоне были найдены остатки удивительного поселения древнего кельтского племени гельветов (II — I века до н. э.). Поселение в Ла Тен дало имя латенской археологической культуре. В этом поселении были найдены деревянные колеса со спицами, деревянная посуда, очень мало керамики и непропорциональное множество оружия. Одних железных мечей там найдено 166, ещё больше наконечников копий, дротиков, деревянных щитов и т. п. Учёные ломали головы над этим скоплением оружия. Выдвигались предположения, что в Ла Тене находился племенной «арсенал» гельветов. Но это крайняя модернизация: у кельтов, как и у других народов, стоявших на том же уровне развития, арсенал был в каждой хижине.

В настоящее время преобладает мнение, что древний Ла Тен был важным жертвенным центром кельтов и что *оружие приносилось в жертву богам*. Естественно, это совершалось при наступлении мира. Но, как было показано выше, благодарственная жертва оружия здесь имела свою подоплеку — суеверный страх перед ним.

В средневековой Германии сословие палачей сохраняло древний обычай: меч, отрубивший сто голов, подлежал погребению. Палачи собирались на тайные тризны и хоронили этот меч, ибо он становился опасным для людей — мог *выйти из-под контроля*. Этот обычай красочно описан в «Мемуарах» Генриха Гейне, в эпизоде с рыжей Зефхен, прекрасной

внучкой вестфальского палача. По объяснениям Зефхен, меч, которым совершили сто казней, становился жестоким, злым и коварным и до такой степени затуманивал сознание держащего его человека, что тот мог направить его даже против брата или друга.

... вполне возможно, что Гейне выдумал весь эпизод с рыжей Зефхен, но он не выдумал самого обычая: похороны меча — старый немецкий обычай. Правда, Гейне вряд ли мог быть его свидетелем. Он читал о нём и включил его в свои наполовину вымышленные «мемуары».<sup>c</sup>

В обычаях погребения оружия, привыкшего к человеческой крови, отразились и наивность, и мудрость наших первобытных предков. Они, конечно, преувеличивали опасность своих мечей и томагавков, но для того, чтобы снова вырыть оружие, т. е. начать новую войну, требовались совет и решение всего племени. Эти «дикари» были осторожнее и осмотрительнее многих политиков XX века.

Итак, древние культовые мечи, оружие в погребениях воинов и просто оружие, зарытое в землю после войны, — вот те реальные прототипы «меча-кладенца», которые могли разыскиваться древнерусскими кладоискателями. Критически осмысляя летописное предание о том, как хазары испугались полянской дани мечами, Н. И. Костомаров совершенно правильно указывал: «Исторической правды факта, конечно, здесь нет ни капли. Не могли поляне дать от дыма по мечу, тогда мечи составляли редкость и драгоценность...»<sup>1</sup>.

Этот редкостью объяснялось то, что мечи специально ввозились из других стран или разыскивались в земле. Мечи, вырытые из земли, считались оружием богов или героических предков; они пользовались особенной славой, ибо на них лежал священный отблеск преданий.

При господстве мифологического толкования сказок в кладенце, как и в других подобных орудиях (топор-саморуб, дубинка-самобой) видели представления молнии, рассекающей тучи, а в героях, им вооружённых, — олицетворение бога громовника, вооружённого перуном. Таков, нииапример, взгляд Афанасьева в «Поэтических воззрениях славян на природу». Можно думать, что меч-кладенец зашёл в наши сказки из иноземных сказок, в которых подобные мечи играют ту же роль, как и в наших. Название кладенец — в связи с глаголом класть (ср. кладень — брус или бревно, положенное в основание чего-либо; кладенец — большой нож, которым режут скотину). Кладенец употребляется и в значении стали, булата.<sup>d</sup>

<sup>c</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. 103 «Статьи по этнографии и фольклору», л. 0081.

<sup>1</sup>Костомаров Н. И. Предания первоначальной летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях // Костомаров Н. И. Собр. соч. Т. 13. СПб., 1904. С. 130.

<sup>d</sup>Из рабочих материалов. АРГН. Оп. 4, д. 103 «Статьи по этнографии и фольклору», л. 0083.

## Оживление Спящей, или Опущенная экспозиция «Нибелунгов»<sup>a</sup>

В палеолите охотники верили, что «умножение пищи» может быть достигнуто половым актом с убитым животным. Частью тотемного пира у некоторых примитивных племён более поздних эпох оставалась имитация полового акта с убитым животным.

Возможно, в связи с этим обрядом следует поставить и первобытную некрофилию, которая первоначально имела целью «оживить» только что умершего человека, а именно — женщину. Ведь в архаике смерть, особенно преждевременная и не насильственная, понималась как результат магического вреда. Болезнь — это результат порчи, смерть — результат заклятия врагов или демонов. Поэтому людям казалось, что магический вред, приведший к «оцепенению» молодой и недавно здоровой женщины, можно нейтрализовать магическими средствами.

В попытках людей «оживить» умершую женщины половым актом отразилась вера в магическую силу секса; кроме того, можно предположить, что от эпохи оледенения и пещерных жилищ люди сохранили смутную память о долголетнем опыте отогревания замёрзших посредством полового акта. В случае спасения утопленниц половой акт был древнейшим «способом» искусственного дыхания и мог давать в этом смысле положительный результат: давление на живот, ритмический нажим на грудь и т. п. применяются по сей день при спасении утопающих.

Из этих реальных фактов сформировалось наивное представление о возможности оживить умершую женщину посредством полового сношения и сама практика некрофилии.

Кроме того, по-видимому, древнейшие люди довольно рано зафиксировали такие явления, похожие на смерть, как глубокие обмороки и летаргический сон. Эту «временную» смерть они не умели отличать от окончательной: во все времена и у всех народов сон считался подобием смерти (во время сна душа человека оставляет его тело); позже возникла метафора «вечного сна» (*una nox dormienda*).

Теперь подойдём с другого конца. Испытание огнём — обычный элемент инициаций: у некоторых африканских племён мальчишек вновь и вновь толкают в костёр, пока на коже их не появятся ожоги. — Вспомним, что только инициации давали право юноше на вступление в брак.

Соединение мифов об инициациях с традицией первобытной некрофилии даёт нам древнейшую скандинавскую сагу о герое Сигурде, который разбудил спящую валькирию. Она прогневила своего отца Одина, дав перевес в битве не той стороне, которой он желал доставить победу; за это Один погрузил её магический сон и окружил негаснущим огненным кольцом, что является переосмыслением погребального костра. Сигурд, перепрыгнув через огонь, разбудил валькирию половым актом.

<sup>a</sup>Публикуется по: Оживление спящей, или опущенная экспозиция Нибелунгов // Назировский архив. 2015. № 4. С. 52–53.

От первичных сказаний на этот сюжет произошли и русские сказки, где дерзкий герой злоупотребляет сном богатырши Усоньши, и, западноевропейские сказки о Спящей красавице. Перро, обрабатывая этот сюжет, сохранил половую связь принца и разбуженной им красавицы в форме гривуазных намёков.

С другой стороны, сага о Сигурде и разбуженной им валькирии прямо предваряет сюжет I части «Нибелунгов», составляя его пропущенную экспозицию.

### 3. Месть Брунхильды (генезис «Нибелунгов»)

Зерном сюжета был магический сон наказанной валькирии. Это выпало из эпоса, зато осталось в сказках типа «Спящая красавица». Русская сказка «Усоньша-богатырша». Только «Спящую» амазонку можно «полюбить» (реминисценции палеолитического обычая некрофилии: попытки воскресить преждевременно умершую девушку). Разумеется, Зигфрид будил валькирию не поцелуем только, а половым актом... Как и русский сказочный герой. См. Брокгауз: некрофилия.

Превращение валькирии в жену Гунтера — это продолжение её наказания отцом Одином. Ведь нисхождение бога, ангела, валькирии в мир людей — это всегда кара.

Сигурд, как честный человек должен был на ней жениться, но забыл её ради Кримхильды. Брунхильда мстит Зигфриду не за обман с шапкой-невидимкой, а за измену. Убийство Зигфрида становится ядром эпопеи.

Убийство это особое — героическое предательство (Хаген). Оно как бы оправдано: Хаген должен его убить, а Зигфрид неуязвим. Только «липовый листок» на спине.

Две части эпопеи — это две мести.

1. Месть Брунхильды.
2. Месть Кримхильды.

### Череп-чаша и месть пленницы<sup>a</sup>

«Старшая Эдда» донесла до нас древнее германское сказание, явно заимствованное с континента. Дочь бургундского короля, прекрасная Кримхильда, была выдана замуж за короля гуннов Этцеля (Аттилу) и родила ему двух сыновей. Братья Кримхильды, бургундские короли, владеют несметным сокровищем — золотом Нибелунгов, к-рое они спрятали на дно Рейна.

Этцель, желая завладеть сокровищем, заманивает братьев к себе во дворец, но они умирают под пытками, не выдав тайны рейнского клада. На следующий день на пир к Этцелю собираются вожди гуннов. Прислуживая им, королева подносит мужу лакомое яство, а затем открывает ему, что он съел сердца своих сыновей.

Ради мести Кримхильда, как Медея, не пожалела собственных детей. Объятый ужасом Этцель падает на ложе, и Кримхильда вонзает меч ему в грудь, а затем поджигает дворец

<sup>a</sup>Публикуется по: Череп-чаша и месть пленницы // Назировский архив. 2015. № 4. С. 51.

и гибнет в пламени. Предпочла ли она позору казни гуннское самосожжение? Или мы имеем дело с «уменьшенным» отражением древнегерманской мифологической модели конца мира, того мирового пожара, которому предстоит уничтожить вселенную?

С этого сказания начинается история немецкого национального эпоса «Песнь о Нибелунгах». Здесь явно исторические события, и Кримхильда — это реминисценция Ильдико, последней наложницы Атилы: имя Ildico — диминутив от Хильды (Hilda, Hildehen). Но эта зачаточная версия «Нибелунгов» дана в бургундском освещении. Это уже «Мечь Кримхильды», как в окончательном тексте эпоса, но мечь Этцелю, а не убийцам Зигфрида. В бургундском сказании никакого Зигфрида нет.

Из других исторических событий, с которыми в той или иной степени связана «Песнь о Нибелунгах», исследователи великого эпоса обычно выделяют неистовую и жестокую вражду двух франкских королей — Фредегонды и Брунхильды. Имя второй из них носит одна из враждующих королей в «Нибелунгах». Распря Фредегонды и Брунхильды залила кровью землю франков; в конце концов, одна из них умерла, а другая была взята в плен врагами и подвергнута варварской казни — её привязали к хвосту необъезженного коня за волосы, одну руку и одну ногу; коня пустили вскачь, и он «размыкал» по полю её тело, ка иногда говорится в русских сказках.

Но есть ещё одна историческая легенда, которая обычно не рассматривается в связи с «Нибелунгами». Между тем, она позволит нам поставить частные вопросы генезиса этого эпоса, несколько иначе, чем обычно.

<Из статьи «Эволюция древнего символа»><sup>b</sup>

Питьё из черепа это древний и священный ритуал скифов и гуннов. Протоболгарский хан Крум после победы над византийским императором Никифором I Логофетом (811 год) оправил череп последнего в серебро и потчевал из него славянских князей. Из черепа киевского князя Святослава, попавшего в засаду у днепровский порогов (972 год), печенежский князь сделал чашу и пил из неё на пирах. Заметим, что все эти примеры относятся к степным скотоводческим народам, в основном тюркским (гунны — предки тюрков).<sup>c</sup>

Нигде при этом не сообщается, что чаши делались из черепов всех убитых врагов: нет, для этого избирались головы самых значимых и могучих, либо императора, либо первого воителя эпохи, каким был Святослав. Их черепа служили почётными трофеями, но утилитарными. Практическое использование этих трофеев делало постоянным и наглядным гордое напоминание о трудной победе. Убить простого воина — это мало славы, но зато какая честь пить из черепа Святослава! В этом ритуале гордость соединялась с уважением к убитому врагу.

От гуннов этот обычай заимствовали и древние германцы, но у них этот обычай был несколько переосмыслен, о чём свидетельствует одна лангобардская легенда, вошедшая в известную хронику Павла Диакона (VIII век). Она связана с именем Альбоина, короля

<sup>b</sup> Публикуется по: Череп-чаша и мечь пленницы // Назировский архив. 2015. № 4. С. 47–50

<sup>c</sup> В начале статьи Назиров даёт небольшой этнографический экскурс, где утверждает, что использование черепов животных и человека — часть бытовой жизни кочевых народов Евразии.

лангобардов в 561–572 годах. Он убил в сражении короля гепидов Кунимунда, который хотя и был варваром, получил от императора Востока официальное признание в обмен за вассальную присягу. Убив Кунимунда, Альбоин сделал из его черепа чашу для вина, а дочь убитого — Розимунду — взял в жёны.

Через некоторое время, завоевав Северную Италию и утвердившись в Павии, Альбоин во время пира заставил королеву пить вино из черепа её отца. Оскорблённая Розимунда в душе поклялась отомстить: она организовала убийство мужа и стала править сама.

Эта легенда показывает, что череп-чаша становится предметом мстительной и злобной радости. Альбоин хотел унизить уже убитого врага, довершив свой триумф выразительным сочетанием: дочь пьёт из черепа отца; и дочь, и череп — во власти Альбоина.

Христианизация германцев положила конец этому восточному обычаю.

## Нарисованная лодка (К вопросу о происхождении одного фантастического мотива)<sup>a</sup>

Любимый герой русского народа Степан Разин в преданиях, легендах и песнях о нём представлен колдуном. Его колдовство направлено в основном на хитроумное спасение из плена; этот мотив связан с широко распространившимся по Руси слухом о том, что Стенька не был казнён на Красной площади, а сумел обмануть стражу и бежать: он «жив до сих пор, сидит где-то в горе, стережет свои поклажи. . .»<sup>1</sup>.

Этот слух — политическая мечта угнетённого народа. Вера в неистребимость народного вождя придавала людям силы для дальнейшего сопротивления. Но вера нуждалась в магической мотивировке, ибо народная идеология в эпоху феодализма с необходимостью развивается только в религиозной форме.

Благодаря колдовству, Стеньку и пуля не берёт, и оковы с него спадают по одному его слову. Стенька «отводит глаза» своим палачам. Им кажется, что они терзают его, тогда как на деле бьют и колот чурбан<sup>2</sup>. Этот мотив, как указано Ю. И. Юдиным<sup>3</sup>, находит соответствие в эвенкийском фольклоре, где шаман точно так же отводит глаза своим врагам<sup>4</sup>.

Позволительно предположить, что это не просто типологическое сходство: ведь ещё в 1581 г. Ермак «Сибирью поклонился» Ивану Грозному, а за двадцать лет до казни Разина Ерофей Павлович Хабаров составил «Чертёж реке Амуру». Именно казаки первыми из русских открыли архаический мир охотничьих народов Сибири, и в казачью среду мотивы автохтонной культуры Сибири проникли относительно рано.

<sup>a</sup>Основной текст публикуется по: Нарисованная лодка (к вопросу о происхождении одного фантастического мотива) // Фольклор народов РСФСР. Вып. 12. Уфа, 1985. С. 19–23.

<sup>1</sup>Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 252.

<sup>2</sup>См.: Песни и сказания о Разине и Пугачеве / Вступит. статья, редакция и примечания Л. Н. Лозановой. Л., 1935. № 38. Далее в тексте с сокращённым указанием: Песни и сказания о Р. и П.

<sup>3</sup>Юдин Ю. И. Типология героев бытовой сказки // Русский фольклор. XIX. Л., 1979. С. 60.

<sup>4</sup>Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г. М. Василевич. Л., 1936. С. 75 («Шаман и мужчина»).

Самым интригующим мотивом сказаний о Разине является чудесное бегство в нарисованной лодке (Песни и сказания о Разине и Пугачеве, № 43). Разин с товарищами сидит в тюрьме. Он рисует на стене лодку и, выпросив у сторожей кружку воды, выплескивает воду на свой рисунок: из воды чудесно образуется море, нарисованная лодка превращается в настоящую, и на ней Стенька с товарищами уплывает из плена.

Общепризнано, что этот мотив имеет сказочное происхождение. Ю. И. Юдин сближает сказание о бегстве Стеньки в нарисованной лодке со сказочным сюжетом типа АТ 664 А\* — «Морока». Вот его изложение в новейшем указателе: «солдат (прохожий) платит золотыми, которые оказываются пуговицами (костяшками); его приводят к царю (судье), солдат мочит судью, будто происходит наводнение, и заставляет его пережить ряд приключений, не выходя из комнаты»<sup>1</sup>.

Единственный сходный сюжет о мороке из сборника Е. А. Чудинского<sup>2</sup> выделяется ныне как самостоятельная единица<sup>3</sup>: «Солдат-рассказчик заставляет девушек (скупую хозяйку) поверить, что изба заливаема водой, плавают утки; раскрывается дверь — воды как не бывало»<sup>4</sup>.

В обоих случаях описана именно «морочка», т. е. внушённая герою иллюзия или, говоря современным языком, коллективный гипноз. Ведь на деле (в условной реальности сказки) наводнения не происходит. В сказании же о Разине имеется настоящая вода, нарисованная лодка превращается в настоящую, и Стенька «реально» бежит из тюрьмы. Поэтому сближение этого мотива с типом «Морока» нельзя признать обоснованным.

Но в русском фольклоре есть параллели к рассматриваемому нами фантастическому мотиву. Это сказка «Усеньша-богатырша», которую А. И. Худяков записал в прошлом веке в Зарайском уезде Рязанской губернии. В ней рассказано, как Иван-царевич отправляется добывать для отца живую и мертвую воду и «моложавые яблоки» (сюжет типа АТ 551). Яблоки растут на деревьях под мышками у прекрасной Усеньши-богатырши. Добыть их помогает герою старик-волшебник. Для того, чтобы герой мог перенестись во владения Усеньши, старик применяет необычные средства:

«Вдруг он говорит ему: «Ну, Иван-царевич, смотри на меня!» Он на него смотрит, он с него портрет списал. Списал с него портрет, посадил его на стол, очертил мелом вокруг его, дал ему портрет и часы»<sup>5</sup>. Далее старик объясняет герою, как проникнуть в царство Усеньши и каковы условия успешного выполнения задачи.

«Когда только лишь старик проговорил эти слова, дунул на него, и он явился в том государстве». Пока нам не ясно, зачем понадобилось сажать царевича на стол и очерчивать «вокруг его» мелом.

<sup>1</sup>Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. С. 171.

<sup>2</sup>Чудинский Е. А. Русские народные сказки, прибаутки и побасенки. М., 1864. № 24 в.

<sup>3</sup>Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. 664 С\*.

<sup>4</sup>Там же. С. 172.

<sup>5</sup>Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964. С. 55.

Ивану-царевичу удается добыть чудесные предметы и даже злоупотребить беспечным сном Усоньши. «Когда, наконец, второпях видит, что ему осталось только четверть часа здесь быть, поскорее нужно идти. <...> Когда выбегает за заставу, которой был его челн (был мелом очерчен вроде челнока), сел в него и поехал». Преследуемый проснувшейся (по его вине) богатыршей, Иван-царевич в отчаянии поминает старика. «Только он эти слова проговорил, очутился опять у старика на столе»<sup>6</sup>.

Ясно, что мотив «перелета» в нарисованной лодке подвергся порче. Это выражается в неясности описания, в избыточных деталях (портрет, часы), которыми сказитель пытался «подкрепить» уходящий из живого бытования мотив. Однако реликты мотива налицо: на столе у старика начерчен не круг, а челнок, в нём герой и перенесся в царство Усоньши, а после выполнения задачи сел в него и поехал. Этот мотив — ближайшая русская параллель к чудесному бегству Стеньки Разина.

Необходимо отметить, что данный мотив не принадлежит к числу распространённых на Руси. В европейском фольклоре известны мотивы оживающей статуи, одушевлённого портрета, перемещающейся в пространстве иконы, однако превращение изображённого предмета в реальность с последующим использованием превращённого предмета — это восточный мотив, не характерный для Европы и для России.

Зато мы находим его в китайской (ханьской) сказке «Ма-лян и волшебная кисть». В ней бедному юноше является во сне седобородый старик и дарит волшебную кисть. Она остается при герое и после его пробуждения. Все, нарисованное этой кистью, мгновенно оживает. Ма-лян рисует для бедняков мотыги, плуги и т. д.; заключённый врагами в тюрьму, бежит из неё при помощи нарисованной лестницы и нарисованного коня, расправляется с погоней, нарисовав лук и стрелу, которая тут же убивает преследователя.

Узнавший о волшебной кисти император призывает Ма-ляна и пытается подчинить его себе. По его приказу Ма-лян рисует море, на нем корабль, на который поднимается император со свитой. Но творение продолжается: император требует, чтобы ветер дул сильнее; тогда Ма-лян рисует бурю, и корабль погибает со всеми пассажирами, а живописец исчезает<sup>1</sup>.

В ханьской сказке мотив бегства по нарисованной лестнице выступает отдельно от мотива нарисованного корабля. Но существует ещё более поразительная параллель к сказанию о бегстве Степана Разина. Французская исследовательница академик Маргерит Юрсенар в книге «Восточные сказания» приводит китайскую легенду о гениальном живописце, которого император за непокорность приговорил к ослеплению и отсечению руки. Живописцу позволено написать последнюю картину: на глазах палача он пишет море и достигает полной иллюзии. Затем, прежде чем палач успел вмешаться, живописец рисует на волнах парусник и на нем уплывает из тюрьмы<sup>2</sup>.

<sup>6</sup>Там же. С. 56.

<sup>1</sup>Сказки народов Китая. М., 1961. С. 91–95.

<sup>2</sup>Yourcenar Marguerite. Nouvelles orientales. Gallimard. P., 1975.

Эти сказки отмечены некоей изысканностью высокой культуры и содержат прославление магической силы иллюзионного изображения. Трудно отрицать перекличку указанных сюжетов с мотивом бегства Стеньки в нарисованной лодке. Различие в том, что у китайцев выступает тип героя-живописца, что соответствует древним традициям китайской культуры. В Китае издревле ценились «жизнеподобие» и иллюзионизм, что совершенно не характерно для Византии или древней Руси.

Если говорить о волшебных ладьях, мгновенно покрывающих большие расстояния, то необходимо привести мнение А. Н. Афанасьева: «Русские сказки рассказывают о летучем корабле, который подобно птице может носиться по воздушным пространствам с изумительной скоростью. По свидетельству одной сказки, он находился во власти мифического старика, отличительным признаком которого были чудовищные брови и ресницы, т. е. во власти бога-громовника, которому тучи служат бровями, молнии — очами»<sup>1</sup>.

Конкретные наблюдения великого учёного, как всегда, весьма ценны: так, его описание мотива летучего корабля и владеющего им «старика» близки к материалу цитированной выше сказки «Усоньша-богатырша». Однако данное А. Н. Афанасьевым объяснение мотива (летучий корабль — метафора грозовой тучи) не может сегодня считаться убедительным. Мотив волшебной ладьи скорее следует возводить к мифам (в том числе славянским) о движении Солнца по небу в ладье либо о его ночном «возвратном плавании» с запада на восток по морю. К этой мифологической основе прибавилось тоже весьма древнее представление о магии изображения. Так сложился мотив нарисованной лодки — быть может, реликт «мифа о солнечной езде, представленного в соляных ладьях Египта, Швеции, Урала»<sup>2</sup>.

Но при такой широте распространения сходных культурно-стилистических явлений не должны ли мы рассматривать аналогию сказания о китайском живописце и о бегстве Разина из тюрьмы как результат конвергенции?<sup>b</sup>

Китайская легенда из сборника М. Юрсенар и русское сказание о бегстве Разина имеют ряд сходных деталей и полностью аналогичный центральный мотив. Вряд ли стоит здесь говорить о заимствовании, но допустимо генетическое родство сюжетов: возможно, они восходят к одному источнику — *древнесибирскому*.

Академический компаративизм прошлого века крайне преувеличивал роль восточных влияний в славянском мифообразовании и былинном эпосе. Подобная «индомания» давно отвергнута русской наукой. Но серьёзные учёные никогда не отрицали самого факта восточных влияний: речь идёт о трезвом определении границ этих влияний и их значения.

С другой стороны, известно, что в том колоссальном расовом синтезе, который привел к образованию самой многочисленной нации нашей планеты, принимали участие и народы, пришедшие с юга (вплоть до негроидов Юго-Восточной Азии), и северные народы, в том

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. *Древо жизни*. С. 136.

<sup>2</sup> Хлобыстина М. Д. *Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство. Сборник статей. Новосибирск, 1971. С. 176.*

<sup>b</sup> Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0091.

числе пришельцы из Сибири. Древнейшей религией Китая был шаманизм, обнаруживающий черты сходства с сибирским. Окуневские петроглифы, как и сибирские шаманские камлания, могут рассматриваться как один из источников древнекитайских фольклорно-магических традиций.

По сути дела, с момента первых контактов восточного славянства с ираноязычными и тюркоязычными народами связь славянской культуры с Востоком *не порывалась никогда*. Поэтому шедшие к Тихому океану русские землепроходцы были внутренне готовы к восприятию новых элементов восточных культур. Они были полны того жгучего интереса к Востоку, который в равной мере характерен для Афанасия Никитина, Иакинфа Бичурина, Василия Верещагина, для Пржевальского, Арсеньева, Козлова и других зиждителей моста между Западом и Востоком.

Предполагаем, что мотив нарисованной лодки вошёл в русский фольклор не ранее XVII века и причём именно через посредничество землепроходцев Сибири.<sup>c</sup>

Последним вопросом, в таком случае, становится проблема медиации. Довольно редкий для Руси мотив бегства в нарисованной лодке мог быть принесен казаками — отважными и любознательными землепроходцами. Но не исключено и более раннее вхождение мотива в русскую культурную среду.

Ведь «Усоньшу-богатыршу» А. И. Худяков записал в Рязанской губернии. Рязанщина же явилась аванпостом русского сопротивления нашествию Батые, а в дальнейшем была частично заселена татарами, которые постепенно растворились в русском населении (Касимовское царство). Эта ассимиляция не могла пройти бесследно. В нашем конкретном случае мы вправе предполагать не только восточное происхождение мотива нарисованной лодки, но и татарскую медиацию.

## Сюжет об оживающей статуе<sup>a</sup>

Широко известно греческое предание о Пигмалионе, влюбившемся в изваянную им статую прекрасной женщины; Афродита по его молитве оживила статую, и Пигмалион женился на Галатее.

От этого сюжета о превращении статуи в живое человеческое существо принципиально отличаются рассказы о статуях, живущих скрытой жизнью; в определённые важные моменты подобная статуя внезапно и самопроизвольно оживает, но лишь на время и не переставая быть статуей. Эти рассказы восходят к эре фетишизма, пережитки которого сохранились во многих религиях; библейский Ковчег Завета и жезл Аарона — это фетиши,

<sup>c</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 90, л. 0092.

<sup>a</sup>Основной текст главы публикуется по: Сюжет об оживающей статуе // Фольклор народов РСФСР. Вып. 18. Уфа, 1991. С. 24–37.

равно как для средневековых христиан фетишами были древо Истинного Креста, ключи святого Петра, сорочка Девы Марии во Франции и многое другое.

Древнейшие культовые изображения ещё весьма примитивные, сохраняли в глазах верующих все признаки фетиша, но с добавкой антропоморфных представлений: так, перед идолами ставили еду. В зрелой античной культуре наблюдается интересный процесс или, вернее, закономерность — обратно пропорциональная зависимость между художественным совершенством и сакральностью изображения. По мере художественного прогресса угасает сакральность статуи, приходится ваять Зевса всё огромнее, Афродиту всё обольстительнее, сочетать золото со слоновой костью, чтобы великолепие заменило слабеющую силу непосредственного религиозного трепета. Чем выше эстетическая ценность статуи, тем дальше она от фетиша, тем меньше благоговения она внушает. Самые «гуманистические» из культовых статуй слишком близки к человеку.<sup>b</sup>

В олимпийской религии древних греков явление фетишизма незаметно, однако знаменитый афинский процесс о гермокопидах (415 г. до н. э.), подорвавший карьеру Алкивиада, свидетельствует со всей очевидностью, что архаические фетиши (гермы) пользовались в Афинах большим почтением. С ними связывалось благополучие Афин: фетиши охраняют город. Если бы не эта глубокая убеждённость, вряд ли олигархам, инициаторам процесса, удалось бы добиться столь суровых приговоров.

Накануне отплытия блестящего демагога Алкивиада в сицилийскую экспедицию афиняне были потрясены неслыханным кощунством: неизвестные лица искалечили древние и самые почитаемые фетиши — гермы, представлявшие собой простой каменный блок с головой и фаллом. Алкивиад, несомненно, был вольнодумцем и эстетом, который насмехался над устаревшими сторонами культа и видел в гермах лишь комическую непристойность: его обвинили в изувечении герм, что угрожало бедой городу. Процесс был инспирирован олигархами; многие сторонники демократии были по этому делу приговорены к смертной казни с конфискацией имущества. Отзыв Алкивиада и его бегство стали началом целой серии афинских неудач и поражений. Позже эта история наложила свой отпечаток и на процесс Сократа, учеником которого был Алкивиад.

Этот эпизод афинского упадка позволяет нам ощутить то отношение, к культовой статуе, которое видит в ней фетиш и связывает с нею благополучие города.<sup>c</sup>

Античная статуя нередко выступала в роли материально воплощенного бога-покровителя (лат. *genius loci*). Поэтому завоеватели увозили из покорённых стран их культовые статуи и фетиши, как филистимляне, победив евреев, увезли Ковчег Завета (см. 1 Царств, 5).

<sup>b</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 1, д. 69, л. 7602.

<sup>c</sup>АРГН. Оп. 1, д. 69, л. 7602.

...увезли Ковчег Завета и поставили в храме Дагона; последовала «битва фетишей» в закрытом на ночь храме, где утром обнаруживается статуя Дагона, а ещё через сутки она искалечена и обезглавлена (1 кн. Царств, 5, 2–4).<sup>d</sup>

Прогресс античного скептицизма вынудил жрецов предпринимать попытки оживления фетишистской традиции. Античные авторы сообщают о статуях богов, которые в момент жертвоприношения поднимали руки, благословляя жертвователя. Механика этого трюка несложна (скрытая система блоков); техника эпохи эллинизма уже создала первые паровые двигатели (Герон Александрийский). Для нас интереснее побудительные причины этих изобретений. Видимо, по мере вытеснения непосредственной веры эстетическим отношением к религии жрецы устройством таких чудес стремились поразить воображение толпы, реактивировать её древние суеверия и наглядно доказать одушевлённость культовых статуй.

С той же целью фабриковались рассказы о чудесах. Во II веке знаменитый насмешник Лукиан Самосатский, пародируя храмовые легенды, ввёл в литературу сюжет о мести статуи. В его диалоге «Любитель лжи, или Невер» один из собеседников рассказывает о медной статуе коринфского полководца Пелиха, которая обладала даром исцеления больных; по ночам она сходила с пьедестала, обходила вокруг дома, умывалась у колодца. Исцелённые приносили к её подножию золотые и серебряные монеты. Однажды конюх посмел украсть эти приношения и был жестоко наказан статуей: «целую ночь жалкий этот человек кружился по двору и не мог из него выбраться, словно попал в лабиринт; когда же наступил день, то был пойман с поличным. Схваченный на месте преступления, он получил немало ударов и, недолго прожив после этого, умер, подлец, подлою смертью от ударов плетью, так что на утро видны бывали на его теле синяки».

Итальянский историк религии Амброджо Донини связывает учащение таких трюков с кризисом античной религии и её борьбой против христианства: «Во второй половине IV века, когда Римская империя распадалась под ударами новых экономических и общественных сил, нашедших свое выражение в возникновении христианства, мы наблюдаем полную гамму всевозможных “чудес”, посредством которых языческий мир стремился утвердить в сфере сверхъестественного свое превосходство. . . Историки этой эпохи рассказывают нам о языческих статуях. . . , которые трепетали на своих пьедесталах, открывали и закрывали глаза, плакали чудотворными слезами и потели»<sup>1</sup>.

Массы верили в одушевлённость статуй, как верили и киевляне 988 года в одушевлённость своего Перуна: когда этот идол, сброшенный по приказу князя Владимира, плыл по Днепру, киевляне бежали вдоль берега и зывали: «Выдыбай, Перуне, выдыбай!».

Раннее христианство Европы повсюду было пронизано реликтами язычества. Крещёные варвары носили дедовские амулеты и приписывали христианским культовым статуям ту же скрытую жизнь, какую ранее наделяли идолов. Проявлениями скрытой жизни статуи обыч-

<sup>d</sup>АРГН. Оп. 1, д. 69, л. 7603.

<sup>1</sup>Донини А. Люди, идолы и боги. М., 1961. С. 31.

но считались внезапно проявляющийся у неё дар речи<sup>е</sup> и способность самопроизвольного движения. В византийской легенде о чудотворных иконах, которые могли летать по воздуху, говорить, источать кровь от удара кинжалом и т. п.<sup>2</sup>, мы находим полную аналогию с ожидающими статуями Западной Европы. Эта традиция нашла свое продолжение в древней Руси.

Так, согласно легенде о святом Меркурии Смоленском, славный город Смоленск был спасен от Батюга самою Богородицей в образе иконы Одигитрия; она стала «необоримую воеводою» города, а исполнителем своей воли избрала воина по имени Меркурий.

Русская летопись, рассказывая о Новгороде накануне его разгрома Иваном III (1478), приводит целый ряд чудес. Начинается с того, что святой старец Зосима, приглашенный на пир к Марфе Посаднице, сидел и плакал: он видел, что некоторые бояре, пирующие за столом, сидят без голов (впоследствии они были казнены). Потом буря сломала крест на Святой Софии, величайшей святыне Новгорода. На гробах мучеников выступила кровь, сами собой звонили колокола; наконец, плакала икона Богородицы.

Во Франции XIII века анонимным автором была написана стихотворная легенда «Жонглер Богородицы» — фактически версия сказочного типа АТ 827 («Простецкая молитва»)<sup>1</sup>. Раскаявшийся жонглер (занятие это считалось греховным) вступил в монастырь; монахи заметили, что он запирается в часовне и молится Мадонне в одиночку; подглядывая за ним, они видят, что странный монах скачет, кувыркается и пляшет перед статуей Мадонны; это кошунство преисполняет соглядатаев негодованием, как вдруг они видят, что Мадонна сходит с пьедестала и вытирает пот со лба своего простодушного поклонника<sup>2</sup>. Здесь статуя играет роль защитницы верного.

Статуи святых и монархов-градозидателей стали покровителями средневековых городов. Иная статуя могла возбуждать подозрения в зловредности. «Флорентийские хронисты приписывали несчастья своего города и, в частности, раскол на гвельфов и гибеллинов влиянию изваяния Марса, стоявшего на Старом мосту и затем сброшенного в Арно»<sup>3</sup>. Иными словами, флорентийцы казнили статую самого сварливого из античных богов за «вредительство».

Католическая церковь, по мнению того же Донины, начала фабриковать чудеса в период кризиса, вызванного Реформацией: «В 1524 — 1527 годах, когда войска Карла V наводни-

<sup>е</sup>В рукописной редакции есть примечание: «Возможно, мотив говорящей статуи поддерживался долгой славой «колосса Мемнона»: то была статуя фараона Аменофиса III в Фивах Египетских, но греки усмотрели в ней колоссальное изваяние героя Мемнона, сына Эос (утренней зари). Треснувшая во время землетрясения, статуя ночью накапливала росу, которая утром испарялась, производя странные звуки: в э том греки слышали пение, которым Мемнон приветствовал свою мать-зарю». АРГН. Оп. 1, д. 69, л. 7604.

<sup>2</sup>См.: Византийские легенды. Л., 1972.

<sup>1</sup>«На основе легендарных сказок типа АТ 826 и 827 Лев Толстой написал рассказ «Три старца». <...> 827 Простецкая молитва (Три старца): человек (двое, трое) молится неправильно: «Трое вас, трое нас, помилуй нас!» (или прыгает через колоду со словами: «Тебе, Боже, — мне, Боже!»). Священник учит его правильно молитве; тот её забывает и бежит за священником по воде; священник, убедившись в действительности его молитвы, советует ему молиться так, как он делал. Литературные обработки сюжета известны на Западе с XVI века». (АРГН. Оп. 4, д. «Сюжеты сказок и легенд по АаТн», л. 144619, 144634).

<sup>2</sup>См.: Хрестоматия по истории западноевропейского театра. М., 1953. Т. 1.

<sup>3</sup>Андреев М. Л. Примечания // Новеллино. М., 1984. С. 277–278.

ли Италию <...>, заговорили о первых религиозных изображениях, которые открывали и закрывали глаза: в церкви Ностра Синьора делла Грация в Брешии, в одной пистойской часовне и в церкви Спасителя в Риме («Мадонна Плачущая»)»<sup>4</sup>.

На основе народных суеверий и пропаганды чудотворных статуй в эпоху Возрождения и контрреформации складываются новые сюжеты о статуях, наделённых человеческими реакциями. Самый известный из сюжетов имел конкретную предысторию. У кастильского короля Педро Жестокого (XIV век) был придворный по имени Хуан Тенорио; пользуясь фавором короля, он безнаказанно распутничал, совращал дам и девиц, а ревнивых мужей убивал на поединках. Так от руки Хуана погиб командор одного рыцарского ордена, защищавший честь дочери; его погребли в фамильной часовне, находившейся в монастыре францисканцев. Пожар истребил часовню вместе с надгробным памятником командора. Вскоре монахи заманили королевского любимца в свой сад, убили его и тайно зарыли, а затем распустили слух, будто оскорблённая доном Хуаном статуя командора явилась к обидчику и увлекла его вместе с собой в преисподнюю.

Таким образом монахи-мифотворцы развили древний мотив «мстительной статуи» (у Лукиана это тоже был памятник). В надгробной статуе воплотился дух убитого командора, но сакрального характера она не имеет. Эта легенда, впервые обработанная Тирсо де Молиной в 1630 году, дала начало разветвленной и богатой сюжетной традиции. Почти во всех её версиях доминантным мотивом остаётся оживающая статуя, мстящая своему оскорбителю.

Мотив «мстительной статуи» принял новую форму в связи с иконоборством Реформации. Протестанты XVI века истребляли культовые статуи как объекты католического «идолопоклонства»: особенно бурным был погром церквей в начале нидерландского восстания (август 1566 г.). В Англии иконоборцы Пуританской революции, с молотками в руках карабкаясь по приставным лестницам на карнизы соборов, отбивали у статуй уши и носы, ибо незадолго до этого палачи Стюартов отрезали уши и носы у пуританских памфлетистов: революционеры вымещали свой гнев на статуях по закону равного мщения (*jus talionis*) Случалось, что иконокласты падали с лестниц и разбивались: это давало католическим агитаторам пищу для легенд о том, что тот или иной кощун был сброшен с высоты разгневанной статуей святого.

Иное направление получила фольклорная фантазия в связи со статуями светского характера. В эпоху Возрождения итальянцы стали коллекционировать античные статуи и валять по их образцу новые. Статуи языческих богинь или женские аллегорические фигуры смущали верующих своей наготой; в то же время эротика в скульптуре той эпохи породила редкий вид фетишизма — осквернение статуй сексуальными маньяками.

В церковных проповедях против идолофилии приводились назидательные примеры гибели грешников, соблазнившихся красотой мраморных богинь. Уже в Средние века появилось представление о Госпоже Венере как великой губительнице христианских душ (легенда о Тангейзере); теперь это представление распространялось на статуи «белой дьяволицы».

<sup>4</sup>Донини А. Люди, идолы и боги. С. 34.

В смягчённой форме идолофильская тема выступает у Шекспира в «Зимней сказке», где король Леонт влюбляется в статую, ещё не зная, что ею притворилась его собственная мнимо умершая жена Гермiona. Из средневековых легенд о Госпоже Венере и позднейших устрашающих проповедей против идолофилии сложился сюжет о «браке со статуей», окрашенный мрачным эротизмом: изваяние богини, с которой вольнодумец вздумал играть рискованные шутки, не желает отпустить смельчака и душил его в своих каменных объятиях. Так наряду со статуей-покровительницей и статуей-мстительницей появилась и жуткая «влюбленная статуя».

В эпоху романтизма этот сюжет обработали Томас Мур в балладе «Кольцо», Йозеф фон Эйхендорф в «Мраморном кумире» и Проспер Мериме в двусмысленной новелле «Венера Ильская». В сюжете о статуе, убивающей своего любовника или жениха, можно заметить родство с темой вампиризма и сюжетом о мёртвой невесте («Коринфская невеста» Гёте, «Немецкий студент» В. Ирвинга).

Как внешнюю форму использовал мотив влюблённой статуи Генрих Гейне в замечательном Прологе своей «Книги песен». Поэт, блуждая по сказочному лесу, набредает на заброшенный замок, охраняемый прекрасной и страшной статуей Сфинкса — с лицом девы. Статуя увлекает поэта своей красотой, и он целует ее усмехающиеся губы.

Холодный мрамор стал живым,  
Проникся стоном камень, —  
Он с жадной алчностью впивал  
Моих лобзаний пламень.

Он чуть не вышил душу мне, —  
Насытись до предела,  
Меня он обнял, и когти льва  
Вонзились в бедное тело. . .

(Перевод А. Блока)

Гейне говорит о нераздельности любви с мучительными страданиями, и его образ хищной возлюбленной статуи отчасти уже предваряет модернистскую трактовку темы.

Молодой Гейне, говоря о нераздельности щедрот любви с мучительными страданиями, не мог, разумеется, предугадывать, каким жутким пророчеством окажется его «Пролог».

В мае 1848 года уже больной прогрессивным параличом, Гейне в последний раз вышел из дома и едва добрался до Лувра, куда он шёл проститься со своими «дорогими идолами». Несколько позже он рассказал: «Я едва держался на ногах, когда вошёл в торжественный зал, где на высоком пьедестале стоит богиня красоты, наша прекрасная Венера Милосская. Долго лежал я у её ног и плакал

так горько, что камень должен был сжаться надо мной. И богиня смотрела на меня с состраданием, но в то же время так безутешно, словно хотела сказать: разве ты не видишь, что я без рук и не могу помочь тебе!»

Эта горькая шутка, казалось бы достойно завершала историю мотива «влюблённой статуи», однако он оказался весьма живучим. Легенды об оживающих статуях получили особое развитие в русской литературе.<sup>f</sup>

Легенды об оживающих статуях получили своеобразное развитие в новой русской литературе.

## II

Среди прочих отличий от католицизма греко-православная церковь установила запрет на искусство скульптуры, трактуя его как языческое идолопоклонство. Культурное искусство восточного христианства — строго двухмерно: фреска, мозаика, икона, книжная миниатюра. Этим объясняется столь неравное развитие живописи и скульптуры в изобразительном искусстве древней Руси и отсутствие мотивов скульптуры в фольклоре (хотя у белорусов, знакомых со статуями польского костела, эти мотивы изредка встречаются в сказках).

В эпоху Петра I на Руси появляется монументальная, а затем и портретная скульптура; вырастает Федот Шубин, приезжает на двенадцать лет Фальконе, затем появляется Михаил Козловский. Классицизм немыслим без скульптуры. Для поэзии Державина еще характерно в основном зрение живописца, для Батюшкова — словесная пластика. Молодой Пушкин страстно увлекался живописью и графикой, его стихи полны обращений к Кипренскому, Дау, Орловскому, упоминаний о Рафаэле и т. д.; однако с годами преобладание получает скульптура.

Поэтическая наглядность Пушкина трёхмерна, пластична: вспомним хотя бы «две жёрдочки, склеёны льдинкой» (из сна Татьяны), или знаменитый стих «Придёте кудри наклонять и плакать» («Каменный гость»). А как он изображал беззубое старческое шамканье: «Устами праздными жевал он имя Бога. . .» Соотношения масс, объёмы и рельефы — всё это можно найти в поэзии Пушкина.<sup>g</sup>

Его зачарованность скульптурой все сильнее сказывается с конца 20-х годов; она становится ведущей темой уже в трагедии «Каменный гость». Пушкин вполне оригинально разработал сюжет о Дон Жуане, но всё же этот сюжет традиционный, заимствованный с Запада. Зато эта трагедия подготовила в пушкинском творчестве сюжет «Медного всадника».

Если согласиться Белинским в том, что главный герой поэмы «Медный всадник» — сам Петербург, то следует вспомнить, что уже в конце XVIII века статуя Петра I работы Фальконе стала центральным символом Петербурга и воспевалась в русской классицистской

<sup>f</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. 54, л. 0462, 0463.

<sup>g</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. «ДГ10», л. 7187.

поэзии как олицетворение духа-покровителя (*genius loci*). В своей великой поэме Пушкин опирался на специфический петербургский фольклор с его наводнениями и царственными призраками, на значительную литературную традицию, в которой Петербург *противопоставлялся* России и которая восходит ещё к пропаганде антипетровской оппозиции, а также на совершенно новые, привнесённые в Петербург западными влияниями слухи об оживающей статуе Петра.

Исток легенды о Петербурге — предсказание его неминуемой гибели от воды, исходившее из кругов антипетровской оппозиции (возможно, от заточённой в монастырь царицы Евдокии). М. И. Семевский относит к 1722 году слухи о зловещих знаменьях в Троицком соборе, возникшие среди духовенства и быстро охватившие весь город: «Петербургу быть пусты!» Дьякон от Троицы, который первым разнёс слух о грозящем запустении Петербурга был осуждён на три года каторги.<sup>1</sup>

Идейные тенденции этих предсказаний совпадали с пророчеством старца Филофея о всемирно-исторической миссии Москвы: «Два Рима падоша, а третий стоит, а четвёртому не быти». Своевольное возвеличение Петром его невской столицы ассоциировалось во многих умах с понятием «четвёртого Рима» и представлялось кощунством, с необходимостью влекущим за собою божью кару. Местные финны хорошо помнили грандиозное наводнение 1691 года, затопившее всю дельту Невы. Итак, Петербургу суждено быть затопленным.

Но главный смысл предсказания о гибели Петербурга — не божья кара и не месть стихий. На современников страшное впечатление произвели строительные методы великого плотника, безжалостное обращение Петра с «человеческим материалом». Петербург построен на костях мужиков. Иностранцы называли огромные цифры: датский посол, например, исчислял погибших при строительстве Петербурга в 60 тысяч. Русский народ был потрясён такими египетскими строительными расходами — отсюда и глухая ненависть крестьянства к деятельности Петра, и представление о греховности Петербурга.<sup>h</sup>

Этим истокам «Медного всадника» была посвящена наша специальная работа, опубликованная в 1975 году<sup>2</sup>.

В прославленной кульминации «Медного всадника» Пушкин обнажил нерв петербургской легенды — протест против подавления личности железной властью Петра, т. е. новой государственной машиной. Но при этом поэт-гуманист произвел в легендарном сюжете очень важную трансформацию: функция мести и угрозы царю переходит от стихии к человеку, от мифических заступников русского народа, карающих потопом греховный город, —

<sup>1</sup>Семевский М. И. Слово и дело: 1700–1725. Изд. 3-е. СПб, 1886, с. 95.

<sup>h</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. 54, л. 00463.

<sup>2</sup>Назирова Р. Г. Петербургская легенда и литературная традиция // Традиции и новаторство. Сборник статей. Уфа, 1975. С. 122 — 135.

к живому страдальцу. Впервые маленький человек, заменив карающую стихию, восстает против величественного «Медного всадника».

Заметим, что живой Петр I в прологе поэмы величественно-задумчив и привлекателен. О памятнике же его говорится: «Ужасен он в окрестной мгле!» И то, что медный кумир оживает в кульминационный момент сюжета, делает его ещё более устрашающим. Разгневанный невнятной угрозой Евгения, Медный всадник всю ночь преследует его по улицам Петербурга. И далее «безумец бедный» будет робко сторониться грозной статуи. Но всё же был ведь миг, когда он дерзнул бросить ей вызов: это минутное противостояние «маленького человека» страшному кумиру означает колоссальное возвышение страдающей личности.

Нужды нет, что Евгений столь зауражен (в первой редакции поэмы его индивидуальность была полнее разработана): он представляет новую, существенно городскую массу, а не традиционно понимаемый народ — великое крестьянское сословие. И Медный всадник, как уже отмечалось, весьма отличен от реального Петра из пролога: точнее говоря, различно авторское отношение к живому Петру и к его кумиру. Возможно, для Евгения в этом отношении в этом памятнике воплощён дух самого Петра, но для читателя (и, думается, для Пушкина) дело обстоит противоположным образом: Медный всадник — это вовсе не тот монарх-преобразователь, который стоял на берегу, «дум великих полн», а бронзовая абстракция, беспощадно односторонняя «государственная необходимость». Сам Пушкин склонял перед нею голову — по крайней мере, в письме к В. А. Жуковскому от 7 марта 1826 г.: «Каков бы ни был мой образ мыслей, политический и религиозный, я храню его про самого себя и не намерен безумно противоречить общепринятому порядку и необходимости»<sup>1</sup>.

«Безумно противоречить» — это о декабристах и близких им кругах. Но терпеть духовное рабство Пушкин тоже не мог, что бы ни говорили о его «капитуляции» перед режимом. Свой протест против леденящего николаевского деспотизма он объективировал в образе безумца и с ним дерзнул «безумно противоречить» — но кому же?

Разуверясь в сходстве Николая I с его «пращуром» Петром (ср. «Стансы», 1826), Пушкин и Медного всадника превратил в гнетущий символ «петербургской» государственности. Оживающая статуя в поэме Пушкина — уже не *ge ni us loci*, как в казённых стихах (например, «Петр град» С. П. Шевырева, 1829), а мстительница за кощунство: образ весьма сложный, характеризующийся острой напряжённостью между привычной эмблематичностью Фальконетова монумента и его глубоким символизмом в мышлении Пушкина.

С. М. Бонди справедливо подчеркивал трагическую незавершённость поэмы «Медный всадник»<sup>2</sup>. И не зря поэма кончается молящими словами «ради Бога». Пушкин, оспаривая известную сатиру А. Мицкевича на Петербург, открыл трагедию в сердце великого города; это собственная тоска поэта сквозит в финале поэмы, вопреки мажорному гимну «Вступления»: «Красуйся, град Петров, и стой...». Это трагическое предчувствие найдет

<sup>1</sup>Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. X. М., 1966. С. 203 -204.

<sup>2</sup>См.: Пушкин. Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1961. С. 406.

продолжение в Петербурге Достоевского. В 1910 году А. Блок записал в дневнике: «Медный всадник» — все мы находимся в вибрациях его меди».

Но петровские принципы крайне централизованной государственности пережили революцию 1917 года и даже были ужесточены; по сей день набатный звон великой поэмы Пушкина остаётся для нас близким и тревожным.<sup>1</sup>

«Безумно противореча» антигуманной власти, Пушкин сам же ощущал себя почти святотатцем. Решения у него не было; решение завещано потомкам. Конечно, легенда о Дон Жуане в XIX веке обогатилась большим философским содержанием, однако именно в поэме «Медный всадник» легендарный сюжет об оживающей статуе приобрел небывалую глубину и совершенно новый трагизм, которые более говорят нашему времени, чем загробная месть Командора.

Роман Яacobсон в интересном исследовании «Статуя в поэтической мифологии Пушкина» объединяет «Каменного гостя», «Медного всадника» и «Золотого петушка» как три версии созданного Пушкиным «мифа о губительной статуе». Фольклорные истоки этого мифа исследователя не интересуют, что приводит к натяжкам: сюжет «Золотого петушка» совершенно искусственно пристегнут к мифу о губительной статуе.

При этом Яacobсон сам хорошо видит отличия последней сказки Пушкина от этого мифа: он тонко отмечает, что золотой петушок соотносится не с объектом изображения (как статуя Командора и Медный всадник), а со своим владельцем, старым скопцом<sup>1</sup>. Но ведь это значит, что петушок на спице — вообще не статуя. Разве не ясна функция золотого петушка как магического инструмента? Далее Яacobсон признает царя Дадона «весьма нелепой фигурой» и приводит мнение Анны Ахматовой, что в Дадоне «воплотились черты Александра и Николая»<sup>2</sup> — притеснявших Пушкина царей. Но это значит радикальное отличие внутривидовых отношений сказки от мифа о «губительной статуе».

Яacobсону было хорошо известно открытие Ахматовой: «Золотой петушок» — вольная переработка «Легенды об арабском звездочёте» из сборника Вашингтона Ирвинга «Альгамбра». Известно, какую массу испанских и арабских преданий переработал этот пишущий дипломат, создавая «Альгамбру». Почему же Яacobсон не задумался о возможных параллелях в арабском фольклоре? А ведь они лежали на виду.

В сказках «1001 ночи», а именно в сказке «Рыбак и демон» (одной из популярнейших в мире), есть вставная история о царе Юнани, который был исцелён от тяжелой болезни мудрым врачом Дубаном, но затем по наущению злого визиря решил казнить мудреца. Перед смертью тот попросил положить его отрубленную голову на блюдо с кровоостанавливающим порошком и держать перед царём, пока тот отыщет определенную страницу в великой книге злосчастного мудреца. Так и было сделано, и отрубленная голова глядела, как царь Юнан листает книгу; некоторые страницы её оказались слипшимися, и царь слюнил пальцы,

<sup>1</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. «ДГ10», л. 7189.

<sup>2</sup>Яacobсон Роман. Работы по поэтике. М., 1987. С. 149.

<sup>3</sup>Там же. С. 163.

разделяя их. Вдруг он побледнел и зашатался, вскричав: «В этой книге был яд! Я отравлен». И царь Юнан умер на глазах казнённого им Дубана. Это сюжет о посмертной мести мудреца, осуждающий неблагодарность властителей. Таков же сюжет «Золотого петушка»: нам ясно, что главная функция искусственной птицы — вовсе не охрана царства, а месть звездочёта. Золотой петушок и отравленная книга — это функциональные синонимы. К сюжетам об оживающей статуе это не имеет никакого отношения. Якобсон не распознал ядра сюжета.

Реализм XIX века холоден к легендам. Но в аллегорическом романе Натаниэля Хоторна «Мраморный фавн» (1860) мы видим причудливое моралистическое опровержение мифа о Пигмалионе. Статуя фавна превращается в человека, причем для полного очеловечения оказалось необходимым преступление (убийство несчастной Мириам) и очистительная драма совести.

И. А. Гончаров в письме к С. Л. Никитенко (июнь 1869 г.) с понятной резкостью отзывался об этом романе Хоторна, объявив его фабулу, характеры и положения «дикими до крайности». Но странным образом эти романтические мотивы дразнили воображение самого Гончарова: в романе «Обрыв» он ввёл сновидение Марфиньки, в котором оживает целый музей классических статуй. Последним ожил Геркулес: «Большой такой, до потолка! Он обвёл всех глазами, потом взглянул в мой угол. . . и вдруг задрожал, весь выпрямился, поднял руку; все в один раз взглянули туда же, на меня — на минуту остолбенели, потом все кучей бросились прямо ко мне». Марфинька закричала и в ужасе пробудилась.

Этот «поэтический сон» (часть характеристики юной героини) причудливо сочетает сюжет об оживающей статуе с мотивами из финала гоголевского «Вия». Недаром же Гончаров в большой мере оставался учеником Гоголя, у которого тоже «оживает» в сновидении Чертова портрет демонического ростовщика.

Романтические традиции воскресли в конце XIX века. Дмитрий Мережковский, несомненно, питал слабость к романтической идолофилии. Он поэтизирует чувственное восхищение статуей Венеры в романе «Леонардо да Винчи» (1901), но со вкусом описывает и совершенно иную сцену — получение античной статуи в Петербурге, когда солдат с циничной шуткой непотребно лапает мраморную богиню, за что незамедлительно получает затрещину от самого царя Петра («Пётр и Алексей», 1905). В стихотворении Мережковского «Сакья Муни» статуя Будды склоняется к нищему, чтобы он мог завладеть украшающим её алмазом. Это типичная «экклезиастическая легенда», только одушевленная статуя представляет не христианского святого, а Будду<sup>1</sup>.

Мотивы идолофилии довольно популярны в искусстве раннего модерна и, растворяясь в литературе, находили отражение у совершенно чуждых модерну писателей. В рассказе А. П. Чехова «Ионыч» (1898) изумительное описание кладбища (возможно, Таганрогского) связано с поздней лирикой Пушкина и соединяется с «экзистенциалистскими» размышлениями Старцева перед могильными памятниками: «Как в сущности нехорошо шутит над

<sup>1</sup>Суть дела не меняется от того, что Мережковский в данном случае не работал с подлинными текстами, а заимствовал сюжет из поэзии С. Я. Надсона («Три встречи Будды»).

человеком мать-природа, как обидно сознавать это! Старцев думал так, и в то же время ему хотелось закричать, что он хочет, что он ждет любви во что бы то ни стало; перед ним белели уже не куски мрамора, а прекрасные тела, он видел формы, которые стыдливо прятались в тени деревьев, ощущал тепло, и это томление становилось тягостным...».

Здесь Чехов дал психологически точное развертывание идолофильской ноты в той духовной сложности конца XIX века, которую утрированно выражали модернисты.

Чехов гораздо сильнее впечатляет нас этой сдержанной правдой, чем его литературный противник Мережковский, специально озабоченный темой идолофилии.<sup>1</sup>

Всё же, по-видимому, в литературе на рубеже XIX—XX веков главенствующим продолжал оставаться мотив «мстительной статуи». Очень оригинально развила его Сельма Лагерлёф в детском романе «Чудесное путешествие Нильса Хольгерсона по Швеции» (1906-1907). Она использовала ряд сказок и легенд балтийского ареала: то её сильно уменьшенный герой попадает в Винету, погружённую на морское дно и всплывающую раз в сто лет; то он выступает в роли крысолова из Хамельна. Но один из эпизодов, как нам представляется, навеян «Медным всадником» Пушкина: в ночном городе проказливый Нильс дразнит деревянную статую грозного шведского короля, и вдруг оказывается, что по ночам этот памятник способен оживать. Со страшным скрипом деревянный король отделяется от пьедестала и гонится по улицам за дерзким мальчишкой; Нильса выручает другая статуя — деревянного солдата, на которого и обрушивается ярость короля.

Тему «Медного всадника» пародийно обыгрывает молодой Маяковский в стихотворении «Последняя петербургская сказка» (1913-1916). У него статуя Фальконе в последний раз оживает и сходит со своего финского монолита — вместе с медной змеей. Хлопотливый Петербург не обращает внимания на это чудо, лишь кто-то рассеянно бросил «извините», нечаянно наступив на хвост змеи. И только когда в бронзовом коне «проснулась привычка древняя» и он начал жевать соломинки для коктейля, ресторанный публика заметила ожившую скульптурную группу — и осмеяла её. Ошеломлённые и пристыженные, медный Пётр, его конь и змея возвращаются на свою скалу, чтобы никогда более не покидать её.

Разумеется, это не просто пародия на поэму Пушкина, а сатира на деляческую суету и буржуазный снобизм невской столицы.

В ней не принято чему-либо удивляться, даже коню и змее в ресторане, но если конь жуёт соломинки для коктейля, не понимая их предназначения, он будет осмеян: «Древня!»

В то же время в стихотворении Маяковского можно увидеть своеобразное «полюемическое продолжение» пушкинского сюжета и горько-ироническое «закрытие» всей традиции, как не соответствующей прозаизму нового века.

<sup>1</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. «ДГ10», л. 7191.

Такая трактовка романтико-легендарных сюжетов представляется оправданной в эпоху культурной перенасыщенности, а такую была культурная ситуация России 1900–1910-х годов.<sup>1</sup>

И всё же в данном случае Маяковский отчасти ошибался: литературная история сюжета об оживающей статуе не была исчерпанной, и век скоро ощутил настоятельную потребность в романтизме.

### III

Совершенно естественно, что сюжет об оживающей статуе воскресил писатель неоромантического склада — талантливый фабулист Александр Грин. Он принадлежал к тем советским прозаикам 20-х годов, которые искали острой сюжетности и стремились обновить фабульный репертуар отечественной прозы. Опираясь на свой личный морской опыт, используя формы матросского фольклора, Грин в романе «Бегущая по волнам» (1928) выступает одновременно и как маринист, и как творец романтической легенды. Собственно у него морская романтика противопоставлена грязи и пошлости буржуазного мира и торжествует над ней.

Гриновская Фрэзи Грант — бессмертная девушка, вечно бегущая по волнам; она живёт на недоступном чудесном острове и покровительствует морякам, терпящим бедствие. Шире рассматривая сюжет романа, мы замечаем, что Фрэзи — это символ мечты, побеждающей прозу жизни, мечты же, согласно Грину, и есть высшая истина. Однако феномен этой нежной силы недоступен рационалистическому пониманию, и чудо открывается лишь простым сердцам моряков (людей из народа) или немногим избранникам, способным видеть и слышать тайное.

Как Медный всадник стал центральным символом Петербурга, так статуя легендарной девушки, спасительницы погибающих кораблей, превращена у Грина в главный символ экзотического портового города, окруженный народной любовью. Загадочная «морская богиня» Фрэзи — это, быть может, сказка, иллюзия, но каменную Фрэзи горожане любят как живое существо. Правда, иные столь же сильно ненавидят. Отношение к статуе служит критерием душевной просветлённости: её ненавидят богатые дельцы, «грязные души, уважающие только золото», если воспользоваться выражением Робеспьера. Итак, статуя оказывается центром романтически переряженного социального конфликта.

Герою романа Гарвею, когда он был оставлен в шлюпке посреди океана, довелось видеть Фрэзи Грант и говорить с ней. Исполненный жалости к человеческой личности Фрэзи, избравшей вечное одиночество самоотверженного служения добру, и восторженно благоговей перед её подвигом, Гарвей живет в состоянии скрытого экстаза, просветлённой мистической любви к неземной девушке. Его чувство сходно с любовью пушкинского Рыцаря Бедного к Деве Марии. Заметим, что в католической традиции одним из метафорических опреде-

<sup>1</sup>Эта и предыдущая вставка взяты из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. «ДГ10», л. 7192.

лений Марии является *Stella Maria* (Звезда морей), и она читается как заступница терпящих бедствие моряков; что касается фантастического «бега по волнам», то этот мотив явным образом восходит к евангельскому хождению по воде — одному из чудес Христа. Образ Фрэзи Грант генетически связан с религиозными традициями.

Сам же романтический герой, способный проникать за грань земного, слышать то, чего не слышат окружающие, и предсказывать (хотя бы неосознанно) будущее, представляет собой неоромантическую версию князя Мышкина из романа Достоевского «Идиот». В частности, это проявляется и в ситуации героя между двумя полярными женскими образами.

Мистическая любовь Гарвея к Фрэзи оказывается помехой его земной любви к Биче Сениэль — девушке прекрасной, но слишком гордой и рационалистичной. В ту роковую ночь на шлюпке Фрэзи предупредила Гарвея, что о ней ни в коем случае нельзя рассказывать его любимой Биче. Но Гарвей по забывчивости нарушил этот запрет. Фатализм «нарушенного табу», вечная тема мифа или волшебной сказки, придаёт сюжету романа «Бегущая по волнам» печальное очарование. Биче Сениэль не способна понять мистического обожания, которое Гарвей питает к Фрэзи. Аристократическая ясность и невозмутимая чистота Биче органически враждебны тайне. Грин показал нам прекрасное и достойное всяческой симпатии человеческое существо, не способное верить, а потому ограниченное в своем восприятии мира: такова же Аглая у Достоевского.

Так образуется редкий для русской литературы доминантный мотив сюжета — ревность земной девушки к неземной любви героя. Биче требует от Гарвея признания, что ночной встречи в океане не было, но Гарвей не может погрешить против истины. Он остается верен себе и отвечает: «Было». И они расстаются навсегда.

Кульминация романа — это битва за статую во время карнавала, когда наемники богатей пытаются уничтожить поэтический памятник. Гарвей своим телом заслоняет Бегущую и оказывается на волосок от гибели. И в этот миг лишь одному ему дано заметить, как маленькая женская рука — рука статуи — секундным защитным жестом простирается вперед и отталкивает огромную чугунную штамбу, которая в своём обратном падении разрушает повозку злоумышленников, убивая или калеча их самих. Статуя Фрэзи Грант на миг ожила, чтобы спасти своего верного поклонника и покарать своих врагов.

Оживающая статуя в романе Грина по своему значению синтетична: и душа города (*genius loci*), и защитница верного поклонника, и мстительница за кощунство. Бегущая наделена таинственной силой и обаянием женственности, но в ней нет ничего телесного, земного. Морская легенда о Фрэзи Грант — это замаскированная житейная легенда, а статуя Бегущей — это, в сущности, покровительница города верных, чистых душ, т. е. как бы статуя Девы.

Сюжет построен так, что Гарвей в конце концов вознаграждён за любовное крушение и находит скромное счастье с простодушно любящей девушкой, способной принять правду другого человека. Сложный авантюрно-мистический сюжет переходит в «отдых после боя» — несколько апатичный довесок к роману. Но Грин в самом конце взрывает эту про-

зу: мимо семейного уюта четы Гарвеев проносится живая Фрэзи Грант, а герои слышат её тёплый, дружеский голос. Торжествует сказочная стихия чуда, добра и красоты.

Сплетая целый ряд религиозно-фольклорных и чисто литературных мотивов в единый сюжет, Грин творчески преображает их и внутри авантюрного романа актуализирует жанр легенды.

Этот своеобразный подвиг популярного беллетриста предварял и подготавливал более крупные творческие свершения, в том числе, по-видимому, и роман М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита».<sup>k</sup>

Грин дал сказочно просветленную и гуманизованную версию легендарного сюжета об оживающей статуе — ещё одно свидетельство того, что долговечность сюжетов возможна только в изменениях и что старые сюжетные традиции могут быть практически бесконечными.

---

<sup>k</sup>Из рукописной редакции. АРГН. Оп. 4, д. «ДГ10», л. 7195.