

ва, на заре теоретической этнографии часто принимавшаяся за доказательство исконного характера монотеизма, сосуществует с разветвленными представлениями о различных классах безымянных духов. С другой стороны, в крестьянской культуре наряду с демонологическими существами (лешими, домовыми, русалками и пр.) сохраняется почитание верховных существ, воплощаемых непосредственно в образах протагонистов календарных праздников (Масленица, Коструба, Кострома и др.) То же самое можно сказать по поводу соотношения мифа (мифологии) и фольклора. Ниже мы увидим, что функционирование священного мифа в архаической культуре невозможно в принципе без одновременного создания облегченных, или искаженных («перевернутых»), версий, в которых нетрудно разглядеть уже вполне отчетливые очертания волшебной сказки. И наоборот, в крестьянской культуре жанр волшебной сказки существует параллельно жанру быличек, или мифологических рассказов, а зачастую неотделим от них. Сакральность мифологических рассказов проявляется прежде всего в общеизвестной установке на восприятие их содержания как реальных событий. С этой точки зрения волшебные сказки выступают в качестве экзотерических версий быличек, т. е. рассказов о ведьмах, мертвецах, леших и пр., при давно замеченном исследователями сказок обстоятельстве: лешие, домовые, водяные (а также, добавим, обрядовые образы вроде Масленицы) только в виде очень редких исключений выступают в роли сказочных персонажей. Все это мифологические, следовательно, для традиционной аудитории реально существующие персонажи.

## Первобытная сказка

Филологи-фольклористы довольно часто пользуются термином «первобытная сказка», но не приводят примеров этого явления. В аборигенной Австралии образ пожирательницы маленьких детей является экзотерической версией мифологической патронессы инициации — версией, рассчитанной именно на детскую аудиторию. Но прежде чем перейти к вопросу о связи между чисто мифологическими и волшебными персонажами, необходимо рассмотреть саму возможность перехода от мифа к волшебной сказке. Это в свою очередь требует более точного определения того, как соотносятся между собой миф и

обряд в условиях классической первобытности. Кажется, заранее можно предположить, что существует некое ядро информации (в терминах Ю. М. Лотмана «минимальная работающая структура»), которая по-своему интерпретируется мифом и обрядом, что связано с различием выразительных средств: слова и действия. Таким образом, разделение эзотерического и экзотерического по своей сути должно быть эквивалентно разделению мифа и ритуала и позволяет лучше понять соотношение между ритуалом и мифом и в конечном счете между мифом и фольклором.

Опыт изучения австралийской мифологии показывает, что локальная устная традиция существует как единое пространство, единая система *in spe*, в которой отдельные куски («тексты»), называемые мифами, только выделяются, но они *выделяются*. И выделяются по правилам, соответствующим жанровому разделению. В данном случае сам факт или способ привязки к определенным обрядам заменяет жанровую специфику образцов словесного искусства. Поэтому можно говорить о морфологии пространства мифа, каждой части которого свойственны свои пропорции сакрального и профанного — от максимума до минимума. Обратимся к записи мифа о Мутьинге народа муринбата, который, по замечанию У. Станнера, является центральным для обряда инициации [Stanner 1989 : 40].

Старуха Мутьинга спала до самого утра. Люди сказали ей: «Мы оставим детей с тобой, пока будем собирать мед, присмотри за ними». «Да, я буду держать их здесь», — ответила Старуха. Когда все ушли, она сказала детям: «Идите искупайтесь, а затем приходите полежать на солнце, чтобы обсушиться». Выкупавшись, дети вышли из воды, им захотелось спать, и они побежали к Старухе. Она тоже хотела спать и устроила в тени место для сна.

Взяв одну девочку за руку, она обратилась к ней: «Кангиру («внученька»), я поищу вшей у тебя в волосах. У тебя чешется?» Девочка ответила: «Хорошо, поищи». Тогда Старуха, притворяясь, сказала: «А ты поищи вшей у меня» и проглотила девочку целиком. Затем она обратилась к другой девочке: «Кангиру, я уложу тебя спать». И ее она также проглотила целиком. Так она проглотила еще восемь детей (итого: девять. — П. Б.).

Муж с женой, мучимые жаждой, вернулись в лагерь и не нашли детей. «Я не вижу детей, — кричала жена на мужа. — Где они? Что она с ними сделала? Она их проглотила! Их нигде нет. Иди сюда скорее». Мужчина прибежал на зов жены, которая показала ему следы, ведущие к воде. «Побежим коротким путем», — сказала

жена. И они побежали вниз по течению, созывая на помощь других людей, которые вооружались копьями и копьеметалками. Среди них был зрелый мужчина по прозвищу Левая Рука. [Он решил, куда идти дальше:] «Этим путем и этим путем». Пять человек побежали одним путем, пять — другим, чтобы через некоторое время встретиться у брода через реку. Там никого не было, и вода была чистая. Они снова побежали, снова встретились. Вода по-прежнему была чистой и спокойной. И снова они побежали, и снова встретились, вода была чистой. Теперь русло реки стало извилистым, люди поняли, что это Старуха проползла по дну реки. Они опять разделились и продолжили поиски, как прежде. Теперь, встретившись, они увидели, что вода уже не была чистой. Вот и муть, поднятая ее царапающими дно ногтями. И снова они разделились, и снова встретились. Вода стала еще более мутной. Они разделились и побежали по песку в сторону местности Манаварар. Здесь вода была совсем мутной. Они достигают ее!

Теперь все просили Левую Руку, зная его умение владеть оружием, взять копье и Правую Руку — палицу. Первый побежал по одному берегу, второй — по другому, чтобы перерезать путь Старухе.

Они добежали до одного места и стали всматриваться. Никого. Ждали они, ждали и вдруг увидели [в воде] приближающиеся большие глаза. И вот [всплыла] сама Старуха, в обе стороны от нее расходятся волны. Мутьинга здесь!

Она продолжает приближаться, не замечая людей. Когда она была совсем близко, Левая Рука бросил копье, пронзив ей обе ноги. «За что?» — вскричала Старуха. «Ты *знаешь* за что!» — сказал Левая Рука.

Правая Рука бросился в воду и ударом своей палицы сломал Старухе шею. Все было кончено. И тут люди увидели, что живот Старухи шевелится. Тогда они осторожно разрезали ей живот каменным ножом. Там в ее чреве («womb») дети были живыми. Они не прошли туда, где были экскременты.

Левая Рука и Правая Рука извлекли детей одного за другим из чрева, вымыли и повели к костру обсушиться. Затем они раскрасили детей охрой, надели им налобные повязки — знак инициации. После этого Левая Рука и Правая Рука отвели их в лагерь, где они снова увидели своих матерей.

Матери радостно кричали: «Они живы, они живы! Посмотрите, мужчины ведут их сюда. О, наши дети. Что она сделала с вами? Она вас проглотила!» (Stanner 1989 : 40—42).

Сравним содержание рассказа с тем, что наставники говорят неофитам при проведении обряда инициации. Комментируя обряд инициации, аборигены говорили: «Поскольку она (Старуха. — П. Б.) умерла, мужчины теперь владеют только

гуделкой, которая была сделана вместо нее — как ее обозначение, эмблема, символ и знак» [Stanner 1989 : 44]. В примечании У. Станнер приводит другой миф — миф о том, как мужчины завладели *первой* гуделкой. «Кудапун, the apostle bird, который был тотемическим спутником Мутьинги, вырезал гуделку после ее смерти. Он нашел, что гуделка издает особый звук при вращении, но струна оборвалась, и гуделка упала в глубокую воду. Две молодые женщины, отправившись на рыбную ловлю, забросили сеть и вытащили гуделку. Они были напуганы своей находкой, почувствовав, что это плохая, опасная вещь. Мужчины схватили их и увели в буш, где убили, перерубив им шею. С той поры мужчины стали владеть и хранить священные гуделки».

Цель обряда инициации — сообщить неопитам тайное имя Матери Всего, или Старухи, — Карвади и раскрыть им секрет гуделки, звук которой перед непосвященными выдается за ее голос [Stanner 1989 : 7]. При посвящении мальчики *избавляются от страха*, который связан с образом Старухи. На одном из этапов, непосредственно перед началом пантомимы, им говорят, что Карвади якобы проглатывает, а затем выблевывает неопитов [Stanner 1989 : 6—8]. При этом У. Станнер утверждает следующее: женщинам известен миф о Мутьинге, но они не должны знать, что гуделка является ее эмблемой, и в то же время на деле взрослые женщины все-таки знают об этом. Мутьинга — «открытое», или нетайное, имя гуделки. Женщины говорят своим детям, что звук гуделки — это ее голос [Stanner 1989 : 43].

Как подчеркивает У. Станнер далее, рассказывание мифа о Старухе не является составной частью обряда; в отличие от самого обряда этот миф не является чем-то тайным, женщины знают его, по-крайней мере в общих чертах. Неизвестно, как это совместить с другим его не менее категорическим утверждением: «...для всех инициированных мужчин этот миф имеет эзотерический смысл, являясь мужским секретом» [Stanner 1989 : 46].

Таким образом, из описания У. Станера довольно затруднительно вывести различие между эзо- и экзотерической версией мифа о Мутьинге/Карвади, не сталкиваясь с очевидными противоречиями. Вероятно, он невольно смешивает две вещи: то, что мужчины *показывали* ему самому, и то, что мужчины обычно *рассказывают* женщинам, ибо он как автор текста

описания свободно перемещается между двумя пространствами, мужским и женским. Женщины *наслышаны* о мифе, мужчины *знают* миф, т. е. *видят* обряд, как в славянской традиции *знает* знахарь. Настоящий миф исполняется в форме священной песни.

Вероятно, У. Станнер путает понятия «имя Старухи» и «имя гуделки». Этот момент проскальзывает во фразе: «Женщины говорят своим детям, что звук гуделки — это ее голос» [Stanner 1989 : 43]. Здесь У. Станнер допускает явную стилистическую ошибку. Следовало бы сказать по-другому: женщины говорят своим детям, что (устрашающие) звуки, доносящиеся из буша, — голос старухи Мутьинги, пожирающей маленьких детей. Женщины знают о старухе Мутьинге, но не знают ее тайного имени Карвади и не знают (не должны знать) о существовании гуделок, иначе теряется весь смысл инициации с точки зрения «избавления от страха» перед старухой Мутьингой. Обобщая многочисленные данные, можно сказать, что во всех районах Австралии эти культовые предметы ассоциируются со сверхъестественным персонажем, выступающим в роли патрона инициации, и везде существует строжайший запрет на показ гуделок женщинам [Белков 2004 : 17—19]. Например, демонстрация гуделок является частью инициации аборигенов коко яо. Эти предметы запрещено выносить за пределы ритуальной площадки и показывать женщинам; в незапамятные времена гуделка была «найдена» на острове двумя девушками, которых принес туда культурный герой Ивай [Thomson 1933 : 475, 476, 527]. Северные аранда пугают женщин и детей образом Твануирика, который якобы откусывает у мальчиков крайнюю плоть. Они говорят им, что звук (гуделки), который они могут слышать во время обрядов, является голосом этого *страшного* существа [Spencer, Gillen 1938 : 246; Spencer, Gillen 1927 : 587]. Показ мальчикам аранда гуделок является частью первых ступеней инициации. Смысл этого показа в том и заключается, чтобы открыть им секрет, служащий только для обмана и устрашения непосвященных «глупцов». Таким образом, посвященные *видят* миф/гуделки, непосвященные только *слышат* миф/гуделки.

Исходя из формы подачи материалов У. Станнером, пантомима, разыгрываемая на священной площадке во время инициации, должна символизировать идею «проглатывания» и их последующего высвобождения путем «выблевывания». То есть

разница между экзо- и эзотерикой состоит вроде бы только в смягчении идеи высвобождения из чрева Старухи: *разрезание живота* заменяется *выблевыванием*. Когда мальчиков приводят на священную площадку, перед их глазами предстает такая картина. Участники пантомимы в полном ритуальном облачении (охра, перья, пух, листья) сбиваются в кучу в неглубокой круглой яме на священной площадке, где должно произойти явление Матери [Stanner 1989 : 44, 66]. Эта яма является концептуализацией «гнезда» или «лужи» («wallow»), где в жару валяются животные. Затем мужчины заключают мальчиков в свой круг, ставят их на колени и заставляют повторять их движения. После этого круг разрывается, мальчикам велят встать перед группой мужчин («братьев жены»), в руках которых сосуды с кровью. Этой кровью они мажут мальчиков с ног до головы. Неофитам дается понять, что это кровь Матери. Особое значение придается органам чувств: глазам, ушам, носу (ноздрям) и рту (губам). В заключение мальчиков ведут к костру, чтобы от жара и дыма, кровь на теле мальчиков обсохла. К семантике этого акта имеет отношение участие мима, изображающего мясную муху, привлекаемую запахом разлагающегося мяса. В рамках обряда неофиты именуется словом «мясо», или «дикое мясо» (т. е. бесформенный кусок мяса? — П. Б.) [Stanner 1989 : 7, 11].

Однако перечитаем более внимательно то, что делается на священной площадке, полностью скрытой от глаз непосвященных. Оставим только общий контур происходящего. В отношении неофитов используется термин «мясо»; яма, в которой сначала группируются и из которой затем вылезают участники пантомимы, символизирует «гнездо»; мальчиков мажут «кровью Матери»; само действие акцентируется на органах чувств, а кровь должна обсохнуть от жара и дыма костра. К этому можно добавить, что в одном из эпизодов обрядов инициации муринбата гуделка уподобляется пенису в состоянии эрекции [Stanner 1989 : 8]. В целом по Австралии символизм гуделок связан с идеей противопоставления полов и прежде всего с идеей высвобождения сексуальной мужской силы и/или обретения «настоящих» мужских гениталий [Белков 2004 : 17—19]

Учитывая сказанное, центральная пантомима инициации аборигенов муринбата кажется больше похожей, с одной стороны, на имитацию родов, с другой — на способ выражения идеи

«доделывания» первичных человеческих существ, т. е. «вырезания» у них органов чувств (на фоне аборигенной традиции в целом термин «мясо» по своему значению сближается с понятием «зародыша», еще не приобретшего очертаний человеческого тела). Для сравнения приведем пример культа матерей-прародительниц Сестер Дьянгувал из Северо-Восточного Арнемленда. В местном мифе говорится, что первые люди были либо рождены Сестрами, либо извлечены из священной сумки дилли; причем, производя детей на свет, Сестры «доделывали» их, например, отделяя пальцы один от другого и т. п. [Berndt, Berndt 1999 : 254]. С точки зрения сущности различия между эзо- и экзотерической версиями, разворачивающимися в двух локусах, мы вернемся к анализу цикла Кунапипи, который достаточно подробно описывался выше [Berndt, Berndt 1999 : 282—286].

Нетрудно заметить, что перед нами два противоположных мотива, объединенных в одну систему. Версия для посвященных содержит мотивы рождения из лона Матери-прародительницы, символизируемого канавой *ганала* на священной площадке. Версия для непосвященных связана с идеей проглатывания неопитов Юлунгулом и их чудесного спасения из его чрева, символизируемого навесом *дьебалманды* за пределами священной площадки. Таким образом, закон переворачивания мотивов и образов по оси «белое—черное» при переходе («просачивании») из одного подпространства («жанра») в другое был разработан еще на самых ранних стадиях развития мифа.

Не менее интересно пронаблюдать, как обрядовая (истинная, «видимая») и внеобрядовая (ложная, «устная») версии распределяются по трехчленной шкале сегментации обряда А. ван Геннепа. Элементы версии, связанные с образом Юлунгула, сосредоточены на начальном и заключительном этапе, т. е. в профанном пространстве, а элементы версии, связанные с образом Сестер Вавалаг, — в «центре» обряда как с точки зрения временной последовательности, так и с точки зрения пространственной, или *смысловой*. Именно здесь мы находим «исходный локус» композиции волшебной сказки, что вроде бы подтверждает известный тезис В. Я. Проппа о ее восхождении к обряду инициации. Однако, во-первых, протagonистами сопроводительного мифа (т. е. всего того, что касается эксплицитной стороны обряда) оказываются вовсе не мальчики, проходящие инициацию, а мифические первопредки;

во-вторых, композиция, которой пользуется волшебная сказка, возникает при живом обряде инициации.

Итак, судя по австралийским материалам, существуют по крайней мере три взаимопереходящих элемента: *обряд инициации*, комментарии к нему, т. е. священный *миф*, и *сказки для детей*, т. е. его ложная, или намеренно искаженная («озагадоченная»), версия. Это алгебра фольклора. Обряд как таковой (его чисто операциональная сторона) есть абсолютная величина, а миф и сказка, эзо- и экзотерическая версия священного знания являются способом придания этой абсолютной величине положительного и отрицательного значения (знак «плюс» и знак «минус»).

Следовательно, по своему происхождению с обрядом инициации *связан* (но не является его описанием!) только один род сказок. Это сказки, где героями выступают похищенные дети, хотя первоначально в роли героев выступали сами фантастические существа-людоеды. Некоторые волшебные сказки и былины еще сохраняют эту реликтовую черту, когда в исходной ситуации представлен не обычный сказочный герой, а его чудесный противник.

Концептуальная целостность (сюжетность) обряда инициации, совмещающего в себе две в сущности исключают друг друга трактовки мифологического события, достигается единством действия его участников в двух различных пространствах, когда мужчины и женщины выступают с двух сторон одновременно. Теперь представим себе, что действие заменяется рассказом, причем только с одной, женской, стороны, представители которой не знают, что происходит на священной площадке в *пограничный период*. В этом случае перед рассказчиком стоит задача соединить максимально непротиворечивым образом то, что ему известно, то, что происходит в момент *отделения и инкорпорации*. Нетрудно предугадать, что в результате мы получим рассказ о Юлунггле, проглатывающем детей, в концовке высвобождающихся из его чрева, т. е. рассказ, подобный мифу о Старухе Мутьинге. Не исключено также, что *для простоты* образ «змея» будет вообще заменен образом «старухи» со змеиными чертами. Как можно было заметить, Мутьинга ведет себя по-змеиному, ее движения уподобляются движениям гигантского гада (см. выше: «Теперь русло реки стало извилистым, люди поняли, что это Старуха проползла по дну реки»). Миф о Старухе Мутьинге — это уже почти

готовая волшебная сказка о похищенных детях. Её окончательная отделка под сказку может состоять лишь в более четкой сегментации по трем ступеням развития действия (мотифемам) и в видоизменении начальной ситуации, где вместо Мутынки должны были бы быть представлены ее жертвы. С другой стороны, известны некоторые, правда немногочисленные, европейские сказки, которые начинаются с введения образа, соответствующего чудесному противнику/испытателю. Ещё одним реликтом данной эпохи можно считать контаминацию образа старухи-людоедки и аналогичных ей по функции женских персонажей элементами «змеинового» начала. Само проглатывание целиком всей жертвы является признаком «змеинового» персонажа.

### Композиция волшебной сказки

Об этнографическом или феноменологическом изучении сказки как насущной научной задаче писала Т. А. Бернштам, обратив внимание на тот удивительный факт, что этнографы в исследованиях сказочных «корней» участия никогда не принимали [Бернштам 1995 : 235, 236]. В некоторых отношениях этнографический подход совпадает с прагматическим подходом. Однако, как можно судить по литературе, понятие прагматики у исследователей фольклора чаще ассоциируется с функциональным изучением фольклора, когда под прагматическими аспектами фольклора понимаются коммуникативные и магические функции маркированных речевых актов [Адоньева 2004: 42—52]. Эти исследования, проводимые филологами, вполне «этнографичны», но «непрагматичны» в том плане, что направлены на *отношения между людьми, осуществляющиеся посредством знаков* (по Л. С. Выготскому, знак есть психологическое орудие). Между тем прагматика как отрасль семиотики изучает *отношение между знаками и людьми*. Только так можно войти «внутрь» сказки.

В истории исследований по фольклору использование прагматического подхода связано с двумя крупнейшими открытиями: теорией В. Я. Проппа, согласно которой волшебные сказки обладают единой, неизменяемой на сингулярном уровне структурой (композицией), и теорией М. Пэрри и А. Б. Лорда, согласно которой момент создания эпической песни совпадает