

Shneer D. Yiddish and the Creation Of Soviet Jewish Culture. N. Y., 1994.

Shternshis A. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington, 2006.

Shternshis A. Kaddish in a Church: Perception of Orthodox Christianity among Moscow Jews in the Early Twenty-First Century // *The Russian Review*. 2007. Vol. 66 (April).

Woocher J. S. Sacred Survival. Religion of American Jews. Indianapolis, 1986.

П. Л. Белков

ОБРАЗЫ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ (ВОПРОСЫ СТРУКТУРЫ И ТЕКСТА)

При характеристике образа сказочной Бабы-яги на первый план обычно выдвигается (или выступает сам по себе) такой признак, как людоедство. По замечанию Н. В. Новикова, «ни в одном из отрицательных персонажей сказки не выражаются с такой отчетливостью и постоянством каннибальские черты, как в Бабе-яге» (Новиков 1974, с. 176). Вероятно, именно в связи с этим моментом Е. М. Мелетинский сравнивал с Бабой-ягой старуху Мутьингу — женский мифологический персонаж австралийского народа муринбата (Мелетинский 1986, с. 15). Кажущаяся необычность (с точки зрения волшебного-сказочных канонов) этого образа состоит в том, что по ходу действия именно она оказывается объектом преследования. В этом плане миф о старухе Мутьинге обнаруживает явное сходство со сказками, в которых роль похитителя (то есть «пожирателя») детей исполняет волк. Если речь идет о восточнославянском материале, то это прежде всего сказка «Волк и коза» в афанасьевском сборнике.

Таблица 1

Миф о старухе Мутьинге (У. Станнер)	Сказка «Волк и коза» (Аф. 53)
	Коза строит себе избушку в лесу , у нее рождаются козлята
Взрослые отправляются собирать мед, детей оставляют на попечение старухи Мутьинги. Мутьинга проявляет притворную заботу (называет ласково «внученька»), устраивает в тени место для сна, ищет вшей в волосах) и проглатывает детей целиком одного за другим	Коза уходит пастись, наказав детям запереться в избе и отпираться только на ее голос. Волк приходит к дому козы, подделывает ее голос, и съедает всех козлят, кроме самого маленького, который спрятался в печь
Муж с женой, мучимые жаждой, возвращаются в лагерь и не находят детей. « Я не вижу детей, — кричит жена на мужа. — Где они? Что она с ними сделала? Она их проглотила!» Люди начинают преследование Мутьинги вдоль реки. В том месте, где русло становится извилистым, люди осознают, что это след проползшей по дну старухи. Они бегут дальше. Наконец видят в воде большие глаза всплывающей на поверхность Мутьинги. Люди настигают ее и убивают ударами копий и палиц	Коза возвращается и находит только одного козленка, который все рассказывает . Появляется волк, убеждает козу, что это не его вина , что это не он съел козлят, и уговаривает козу идти в лес . Они находят яму, в которой разбойники варили кашу и в которой еще был огонь. Коза предлагает волку прыгать через яму . Волк прыгает и сваливается в горячую яму
И тут люди видят , что живот старухи шевелится . Тогда они осторожно разрезают ей живот каменным ножом. В ее чреве (“womb”) дети оказываются живыми . Детей извлекают наружу, моют и вешают к костру обсушиться. Затем их раскрашивают охрой, надевают им налобные повязки [знак инициа-	Брюхо волка от огня лопается, «козлята выбегают оттуда да прыг к матери»

ции. — П. Б.]. После этого ведут их в лагерь, где они снова могут увидеть своих матерей. Матери радостно кричат: «Они живы, они живы! Посмотрите, мужчины ведут их сюда. О, наши дети, что она сделала с вами? Она вас проглотила!» (Stanner 1989, p. 40–42)	
	«И стали они жить да поживать, ума наживать, а лиха избывать»

При обосновании структурного тождества австралийского мифа о Мутьинге и русской сказки «Волк и коза» следует обратить внимание, во-первых, на змеиную природу Мутьинги, а во-вторых, на общий смысл действий козы по отношению к волку, которые сводятся к заманиванию как эквиваленту преследования. В другом варианте сказки «Волк и коза» (Аф. 54) эта часть строится более логично. Коза приглашает волка в гости на блины и предлагает гостям игру — прыгать через дыру в подпол, где заранее разведен огонь и натканы гвозди; отяжелевший волк падает в дыру и сгорает. Образ-действие спасения козлят из утробы волка редуцируется к мотиву мести. Коза угощает волка блинами из муки, приготовленной из шерстки съеденных им козлят, то есть с точки зрения общего рисунка действий она поступает как Баба-яга из сказки «Баба-яга и жихарь» (Аф. 106, 107). Подобное смещение функций (в обычном смысле слова) или взаимная контаминация противоположных по знаку образов показательны в том отношении, что при характеристике сказочных образов-персонажей необходимо сравнивать нарративы целиком, не довольствуясь методом сопоставления отдельных синтагм (*piece-meal approach*). В этом плане афанасьевский сборник является гораздо более продвинутой классификацией фольклорных сюжетов, чем знаменитый указатель Аарне–Томпсона. Последнее позволяет предположить, что **при подлинном структурном подходе нам удастся выделить не более десяти сказочных «сюжетов», то есть семейств сказок**. Разумеется, это противоречит теории

первобытного жанрового синкретизма и теории «бродячих сюжетов».

Таким образом, волк и Баба-яга русских сказок суть один и тот же персонаж, восходящий к универсалии чудовища, проглатывающего маленьких детей. В быту непослушных детей до настоящего времени пугают тем, что их «съест» Баба-яга или волк (или «заберет» милиционер). «Зоолатрические» аспекты образа Бабы-яги более ярко проявляются на общем фоне восточнославянского фольклора. Во многих волшебных сказках Баба-яга часто ассоциируется со змеей или свиньей (иногда с кобылицей). Разумеется, способность превращения в свинью или кобылицу в большей степени связана со средневековыми наслоениями рассказов о ведьмах (согласно крестьянской мифологии, «начинающая» ведьма «съедает» своих детей). Однако в общетеоретическом плане диффузию антропоморфной и зооморфной ипостасей сказочных персонажей данного ряда следует рассматривать как сугубо архаичное явление. **Их двойная природа является отражением свойства патрона инициации (возрастной или шаманской). Существующее деление на сказки о животных и волшебные сказки на практике никогда не работает. Во всяком случае здесь дело не в принадлежности персонажей к миру людей или миру животных.**

Сказанное выше позволяет несколько иначе определить внутржанровые координаты семейства сказок о похищенных детях. Сюжеты, фигурирующие в указателе Аарне–Томпсона под номерами 123 («Волк и козлята»), 327 («Мальчик и ведьма») и 480 («Гуси-лебеди»), на самом деле представляют один и тот же сюжет. В сказке «Ивашко и ведьма» (Аф. 108–111) идея проглатывания героя чудовищем с последующим вспарыванием брюха последнего трансформируется в идею заточения в доме ведьмы с последующим съедением ею собственной дочери. Это два разных содержания (мотива), вставленные в пространство (ячейку) одной и той же **мотифемы¹, или форму, имея в виду внутреннюю форму** сказки. Это сказки, *сопровождаящие* обряды воз-

¹ Понятие мотифемы в данном случае выступает как трансформация одноименной идеи А. Дандиса (подробнее см.: Белков 2009, с. 271–279).

растной инициации (схема «жесткое ядро — защитный пояс» (Белков 2007, с. 262–267)).

Напротив, сюжет сказки «Баба-яга и Заморышек» (Аф. 105), помещаемый в указателе Аарне–Томпсона под номером 327В, на самом деле обнаруживает близкое родство с сюжетами сказок «Гусли-самогуды» (Аф. 238) и «Царевна, разрешающая загадки» (Аф. 239), помещаемых в упомянутом указателе под номерами 850 и 851. Опуская подробности установления связи с другими сказками, можно сказать так: сказка «Баба-яга и Заморышек» — это сказка «Гусли-самогуды», исполненная по шаблону сказки «Мальчик-с-пальчик» (использование **шаблона** — *внешняя форма* сказки, или построение по аналогии (Белков 2009, с. 271–279)).

Таблица 2

Ивашко и ведьма (Аф. 108)	Ивашко и ведьма (Аф. 109)
Дед да баба, сыночек Ивашечко	Дед да баба бездетные. Баба просит деда вырубить тельпушок и сделать калисочку: «Чи не будя чаго?» Она качает тельпушка, напевает колыбельную, у тельпушка вырастают ноги. Она продолжает напевать, пока из тельпушка «зрабилось дитя»
Ивашечка просит пустить его рыбку ловить. Те отговаривают (мал еще, утонет), но он настаивает (нет, не утону, буду вам рыбку ловить). Родители отпускают сына. Он садится в лодку, ловит рыбу. Баба приходит на берег, зовет сына, баба забирает рыбу, кормит-поит сына, переменяет рубашечку. Отпускает опять ловить рыбку. Во второй раз приходит дед, забирает рыбу, кормит-поит, переменяет рубашечку.	Сын вырастает, просит отца сделать серебряный челнок и золотое весло. Отец выполняет желание сына. Он ловит рыбу целый день, мать приносит ему еду, подзывая к берегу песенкой.

Продолжение табл. 2

<p>Ведьма подслушивает, как дед и баба призывают Ивашку. Она приходит на берег и кричит слова «пароля» хриплым голосом. Ивашко не поддается на обман. Ведьма идет к кузнецу, который под угрозой («а то я тебя съем») выковывает ей тоненький голосочек, как у Ивашкиной матери. Ивашко приплывает к берегу, она забирает рыбу, а его уносит к себе</p>	<p>Ведьма, жившая в соседнем селе, позавидовала Иванькиным родителям, задумывает погубить мальчика. Идет на берег, подзывает его, но у нее голос грубый, а у матери — тоненький. Ведьма идет к кузнецу, закашивает язычок, как у Иванькиной матери. Зовет его, он подплывает на знакомый голос, не разглядев в темноте, кто его зовет. Она хватает его и несет к себе домой</p>
<p>Ведьма приходит домой и заставляет дочь Аленку изжарить Ивашку, а сама идет собирать гостей. Ивашко притворяется, что не умеет садиться на лопату, Аленка берет его научить, садится на лопату, Ивашко вталкивает ее в печь и закрывает заслонкой. Сам он выходит из хаты, запирает дверь и влезает на высокий дуб. Ведьма возвращается. Стучит в дверь, никто не отворяет, она думает, что дочь ушла играть. Влезает в окно, выпускает гостей. Они съедают жареную Аленку и выходят во двор поваляться на траве. Ведьма приговаривает: «Покатюся, повалюся, Ивашкина мясца наевшись!» Ивашка с дуба отвечает: «Покатайся, поваляйся, Аленкина мясца наевшись!» Диалог повторяется дважды.</p>	<p>Ведьма приносит Иваньку домой, приказывает дочке Аленке зажарить его, а сама уходит созывать своих кумов в гости. Иванька прикидывается, что не умеет ложиться на лопату, просит показать, как это делается. Аленка сдуру и ложится на лопату. Он ее пихает в печь, она изжаривается. Он вытаскавает ее из печи, ставит на стол, а сам идет за огород, забирается на явар. Ведьма думает, что дочь ушла гулять с подружками. Проводив гостей, ведьма идет к явару: «Пакачуся, павалюся, Иванькинага мяса наевшись!» — «А трясыцы — Аленкинага!»</p>

<p>На второй раз ведьма смотрит вверх, видит Ивашку, начинает грызть дуб, ломает два передних зуба. Бежит к кузнецу, чтобы он выковал ей железные зубы. Ведьма перегрызает дуб, но Ивашка перебирается на другой. Она грызет этот дуб, но ломает нижние зубы. Опять бежит к кузнецу, который выковывает ей железные зубы. Возвращается, начинает грызть дуб. Ивашко обращается к пролетающим гусям-лебедям, просит их отнести к родителям. Третье стадо («задние») подхватывает Ивашку и несет домой</p>	<p>Она видит на дереве Иваньку, обо всем догадывается, начинает рубить явар, топор ломается. Она бежит к кузнецу, приказывает выковать два воза топоров. Топоры ломаются один за другим (явар был грубый). Однако явар начинает качаться. Иванько просит пролетающее стадо гусей отнести его к родителям. Последний гусак из третьего стада подхватывает мальчика перед тем, как явар падает. Ведьма остается с <i>таким</i></p>
<p>Гуси-лебеди приносят домой, сажают на чердак. Рано поутру баба собирает печь блины, а сама вспоминает сына. Дед говорит, что ему снилось, будто гуси-лебеди принесли сына на своих крыльях. Они начинают делить блины: это тебе, дед, это мне... Ивашко отзывается: «А мене нема?» Баба посылает деда на чердак посмотреть. Дед достает Ивашку. Дед и баба обрадовались, расспросили сына обо всем</p>	<p>Гусак приносит Иваньку домой и сажает на крышу. Он прислушивается у комен (передняя часть печи для выхода дыма), что делается в доме. Родители обедают и оплакивают его. Он говорит: «Не плачьте, батюшка и матушка! Я тут». Родители, услышав его голос, выбегают во двор, снимают с крыши, радуются, что нашли сына. Он им рассказывает все, что было</p>
<p>И стали вместе жить да поживать да добра наживать</p>	<p>Гусака стали кормить и поить; «стали жить да поживать да добры мысли мать». После смерти родителей Ивашка продолжает жить с гусаком («и теперь живе да хлеб жуе»). Сказочник заключает тем, что был на свадьбе у Ивашки, «мед-пиво пив, в роте не было, а на бараде тякло»</p>

В мифе о старухе Мутьинге можно заметить определенные аналогии сказочному материалу: ласковое обращение («внученька»), предложение поискать вшей в голове в качестве «подвоха», по терминологии В. Я. Проппа. Западноевропейские сказки по сравнению с восточнославянскими по степени насыщенности представляют собой версии, более близкие к первобытной, чисто мифологической (ритуальной) основе. В сказке «Мальчик-с-пальчик» (Гримм) содержанием конечной ситуации является пошив герою нового платья («прежнее-то все в странствиях у него истрепалось»). См. выше: в мифе о старухе Мутьинге мальчикам, спасенным из ее чрева, надевают налобные повязки. Это соответствует наделению мальчиков, прошедших инициацию, признаками нового статуса в виде деталей одежды. В сказке «Волк и семеро козлят» (Гримм) героиня вспарывает и зашивает брюхо *спящего* волка. Это соответствует очень распространенной в Австралии идее так называемого магического убийства, когда жертва посещается мстителем во сне, «убивается» и «оживляется», чтобы впоследствии умереть наяву. **Кроме того, героиня сказки видит, что в раздувшемся брюхе волка что-то шевелится. Точно так же мотивом действий людей в сказке о старухе Мутьинге является тот факт, что они видят, что живот Старухи шевелится.** В сказке «Красная Шапочка» (Гримм 26) волк надевает платье и чепчик бабушки, то есть так же, как и Мутьинга, выступает одновременно в двух ипостасях — человеческой и звериной. Кроме того, героиня, выпрашивая волка, наделяет его характеристиками существа чудовищных размеров: большие уши, большие глаза, большой рот. Ср. в мифе муринбата старуху Мутьингу, которая по умолчанию столь огромна, что своими движениями создает изгибы русла реки, опознают по огромным глазам. В русских сказках также можно легко найти такого рода соответствия (огромные члены тела, особенно связанные с органами чувств: зубы, нос, язык), но они рассеяны по всему множеству сказок. Совпадений столько, что начинаешь подозревать, не является ли миф о Мутьинге переложением европейского сюжета. Однако, во-первых, аборигены муринбата для этого должны были специально изучить различные типы и варианты западноевропейских и восточнославянских сказок, а во-вторых, сюжеты такого рода с теми же подробностями встречаются по всей Австралии.

Мальчик-с-пальчик (Гримм 37)	Волк и семеро козлят (Гримм 5)
Крестьянин-бедняк с женой бездетны. Жена мечтает о ребенке хотя бы с мизинец. Спустя некоторое время она рождает семимесячного мальчика ростом в палец. Ему дают имя Мальчик-с-пальчик	Жила-была старая коза и семеро ее козлят
Крестьянин собирается в лес за дровами, Мальчик-с-пальчик вызывается помогать. Он управляет лошадию, запряженной в повозку с дровами, завравшись ей в ухо . Двое незнакомцев слышат голос , но не видят возницы. Отец достает из лошадиного уха своего сыночка. Незнакомцы упрашивают крестьянина продать маленького человечка. Мальчик советует отцу продать его, обещая вернуться	Коза собирается в лес за кормом. Наказывает детям беречься волка, которого они опознают по грубому голосу и черным лапам. Волк сначала покупает мел у лавочника, голос у него становится тонким, затем просит мельника посыпать ему лапы белой мукой. Съедает всех козлят, кроме самого маленького, спрятавшегося в футляр для часовых гирь. Волк ложится под деревом на лугу и засыпает. Вернувшись домой, мать узнает о том, что произошло
По дороге мальчик прячется в мышиную норку . Когда незнакомцы уходят, мальчик забирается в раковину улитки. Подслушивает разговор двух воров, обещая помочь обокрасть пастора. Мальчик-с-пальчик забирается в кладовую и, нарочито громко спрашивая , что они хотят забрать, выдает их присутствие служанке, вору в страхе убегают. Мальчик-с-пальчик пробирается в амбар и ложится под сено. Корова проглатывает его вместе с сеном. Он начинает кричать из желудка коровы . Пастор	Коза идет из дому вместе с младшим козленком. На лугу она видит спящего волка. В раздувшемся брюхе волка что-то шевелится. Козлята живы, так как чудовище в своей алчности глотало их целиком. Коза посылает козленка домой за ножницами, иголкой и ниткой. Врезает чудовищу утробу и выпускает козлят

Окончание табл. 3

<p>пугается того, что корова заговорила, приказывает ее резать. Желудок с мальчиком выбрасывают в навозную кучу. Голодный волк проглатывает требуху вместе с мальчиком. Мальчик из волчьего брюха кричит волку, что знает, где лакомый кусочек. В доме отца брюхо волка раздувается от еды, он не может выбраться прежней дорогой. Мальчик поднимает страшный шум. Прибегают отец с матерью, убивают волка. Родители вспарывают ему брюхо и вытаскивают оттуда мальчика</p>	
<p>Мальчик рассказывает родителям о своих приключениях</p>	<p>Коза с козлятами набивают утробу спящего волка булыжниками и зашивают разрез. Проснувшийся волк чувствует жажду, идет к ключу и под тяжестью камней падает в воду</p>
<p>Родители шьют Мальчику-с-пальчику новое платье: «Прежнее-то все в странствиях у него истрапалось»</p>	<p>Козлята с матерью радостно пляшут около ключа</p>

Таблица 4

Красная Шапочка (Гримм 26)	Волк и семеро козлят (Гримм 5)
<p>Мать и ее дочь, «маленькая славная девчурочка»</p>	<p>Жила-была старая коза и семеро ее козлят</p>
<p>Мать посылает дочь к больной бабушке отнести кусок пирога и бутылку вина. Наказывает ни с кем не говорить и в сторону от дороги не забегать. По дороге она встречает волка, рассказывает ему, куда</p>	<p>Коза собирается в лес за кормом. Наказывает детям беречься волка, которого они опознают по грубому голосу и черным лапам. Волк сначала покупает мел у лавочника, голос у него становится тонким,</p>

<p>и зачем идет и где живет бабушка. Волк уговаривает девочку набрать цветов и сворачивает с дороги в лес. Волк бежит напрямик к дому, стучится, представляется Красной Шапочкой и разом проглатывает бабушку. Затем надевает бабушкино платье и чепчик и укладывает в постель. Девочка входит в дом, ей становится страшно, она спрашивает, почему у бабушки большие уши, большие глаза, большие руки и большой рот. Волк проглатывает Красную Шапочку</p>	<p>затем просит мельника посыпать ему лапы белой мукой. Съедает всех козлят, кроме самого маленького, спрятавшегося в футляр для часовых гирь. Волк ложится под деревом на лугу и засыпает. Вернувшись домой, мать узнает о том, что произошло</p>
<p>Насытившись, волк укладывается в постель и засыпает. Он храпит так громко, что проходивший мимо охотник начинает подозревать неладное. Он входит в дом, видит волка, но не стреляет в него, а берет ножницы и вспарывает спящему волку брюхо. Красная Шапочка и бабушка выбираются наружу</p>	<p>Коза идет из дому вместе с младшим козленком. На лугу она видит спящего волка. В раздувшемся брюхе волка что-то шевелится. Козлята живы, так как чудовище в своей алчности глотало их целиком. Коза посылает козленка домой за ножницами, иглой и ниткой. Взрезает чудовищу утробу и выпускает козлят</p>
<p>Они набивают волчье брюхо камнями и зашивают разрез</p>	<p>Коза с козлятами набивают утробу спящего волка булыжниками и зашивают разрез. Проснувшийся волк чувствует жажду, идет к ключу и под тяжестью камней падает в воду</p>
<p>Волк просыпается, хочет улизнуть, но не выносит тяжести камней, падает наземь и издыхает</p>	<p>Козлята с матерью радостно пляшут около ключа</p>

Таким образом, В. Я. Пропп, обращаясь в поисках корней волшебной сказки к обряду инициации, был прав, но только в том

отношении, что существует особый тип волшебных сказок, который непосредственно восходит к обществу охотников и собирателей. Здесь следует также подчеркнуть, что сказки этого семейства не являются прямым описанием или пересказом обряда инициации. Это косвенное описание инициации в качестве экзотерической (искаженной) версии священного мифа, разыгрываемого на ритуальной площадке вдали от глаз непосвященных, женщин и детей.

Сказки о похищенных детях могут считаться *волшебными* лишь с тем условием, что составляющие их мотивы приобретают свою окончательную форму под влиянием более поздних мотивов, связанных с земледельческими обрядами. Иными словами, **сами по себе сказки о похищенных детях — это «не совсем» волшебные сказки.**

Из приведенного выше анализа видно, что композиция фольклорного нарратива и композиция **центрального (верховного) образа** нарратива совпадают, в то время как *текст* нарратива и *текст* образа находятся в отношении целого и части. Здесь надо учитывать, что очевидное для нас различие фольклорных жанров по протяженности, то есть по количеству *знаков*, неактуально для самих носителей устной (бесписьменной) культуры. Ср.: *скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается*. То же самое в повседневной жизни. Путь измеряется временем (столько дней пути). Один и тот же рассказ во времени может сжиматься и разжиматься практически бесконечно. Это свойство *символа* — быть объектом, который не имеет частей и протяжения. Ср.: по А. Ф. Лосеву, миф — «развернутое магическое имя».

Фольклорное повествование — это, в сущности, картинка, изображение, и развивается оно по законам изобразительного искусства, подобно живописи и музыке. Поэтому ключевым для фольклора является понятие мотива, в основных чертах разработанное А. Н. Веселовским. Деление на эпизоды («функции», или фразы) субъективно, деление на мотивы объективно. Например, вопреки В. Я. Проппу в момент исполнения сказки нельзя просто опустить какую-либо часть, необходима равноценная замена или трансформация. В противном случае, если можно так выразиться, верхний и нижний края не совпадут по форме выреза («концы с концами не сойдутся»). Одно из важнейших достижений

В. Я. Проппа заключается в другом. Поставив перед собой задачу табуляции волшебных сказок, он вплотную подошел к тому пределу, за которым на поверхности («тексте») сказки начинает объективно «проступать» фигура самого сказочника, а вместе с этим — троичная (а не «тридцатиричная») структура сказочного повествования. В этом он даже немного опережает А. Лорда.

В. Я. Пропп и А. Лорд двигались к формулировке известного закона тождества создания/исполнения с двух противоположных сторон — со стороны исполнения и со стороны создания.

Как единица нарратива, фольклорное произведение не обладает свойством протяженности, подобно точке в геометрии. Разумеется, для того чтобы изобразить на бумаге Эйфелеву башню, потребуется намного больше времени, чем просто поставить точку. Но в определенных отношениях и определенных масштабах пространства Эйфелева башня выступает в роли точки. В этом плане сказка и поговорка, сказка и загадка объективно равны по *объему* заключенной в них информации, то есть *по внутренней форме*. Количественное различие между ними, имея в виду знаковую протяженность (звуки или слова), — это вопрос внешней формы речевого акта, который в рамках бесписьменной культуры носит второстепенный характер.

Выше нами было употреблено понятие центрального или верховного образа (персонажа). Это понятие становится необходимым в двух отношениях. Во-первых, при определении понятия «первобытная сказка», которое довольно часто упоминается в исследованиях по фольклору, сохраняя расплывчатый смысл. Сравнение австралийской сказки о старухе Мутьинге с восточнославянскими волшебными сказками показывает, что в роли протагониста выступает мифическое, а не человеческое существо. В этом аспекте данная сказка подпадает под определение мифологической сказки. Во-вторых, при определении понятия антагониста. Баба-яга русских сказок и аналогичные ей персонажи (Змей Горыныч, Кощей Бессмертный и т. п.) на самом деле не являются антагонистами сказочного героя. Они просто выполняют свою функцию («работу»). Например, в сказке «Гуси-лебеди» в роли антагониста выступает сестра героя, которая недоглядела за ним, следовательно, допустила возможность его похищения.

Иначе говоря, антагонист — это персонаж, который нарушает некий запрет по отношению к главному персонажу независимо от того, сознательно или нет он берет на себя роль «вредителя». Функция антагониста *в сущности* нейтральна — «вытолкнуть» героя за границу «освоенного» (внутри сказки) мира и тем самым дать толчок всему действию.

Противопоставление двух типов Бабы-яги, похитительницы детей и дарительницы, хозяйки зверей и птиц в диахроническом плане (в значении «позднее, архаичное явление»), что иногда делают филологи, невозможно как в принципе, так и в частном порядке оппонирования В. Я. Проппу (Новиков 1974, с. 180). Австралийские материалы показывают, что двойственность образа Бабы-яги — старуха-людоедка и мать-прародительница всего сущего — является его изначальной чертой, отражающей наличие **двух взаимопроникающих версий мифа — эзотерической и экзотерической**. В рамках обрядов инициации старуха Мутынга предстает в ином, положительном облике и даже под другим именем (впрочем, по законам символического мышления имя — часть облика). Цель обряда инициации — сообщить неофитам тайное имя Карвади, Матери Всего, или Старухи, и раскрыть им секрет гуделки, звук которой перед непосвященными выдается за ее голос (Stanner 1989, s. 7). Мутынга — открытое, или нетайное, имя гуделки. Женщины говорят своим детям, что звук гуделки — это ее «голос» (Stanner 1989, s. 43). Вспомним, какое значение в детских сказках о Бабе-яге или волке придается переделке, перековке, «толстого» («страшного») голоса или языка в «тонкий» (то есть «нестрашный», «материнский»). Кажется, нетрудно предположить, что и на территории Европы в обрядах инициации использовались простейшие инструменты, звук которых изображал «голос» мифических существ. Отголоском («пережитком») такого рода ритуалов наряду с идеей трансформации «голоса» является идея добычи волшебных музыкальных инструментов.

При посвящении в тайное знание мальчики-муринбата *избавляются от страха*, который связан с образом Старухи (**ср. в собрании братьев Гримм «Сказка о добром молодце, который страха не знал», 4**). На одном из этапов, непосредственно перед началом пантомимы, им говорят, что Карвади якобы проглатывает,

а затем выbleвывает неофитов (Stanner 1989, s. 6–8). Реально пантомима на священной площадке символизирует рождение неофитов из лона Матери, воспроизводя события мифических времен. Это подтверждается многочисленными параллелями, обнаруживаемыми в других районах Австралии, когда один и тот же мифический персонаж предстает то в облике чудовища, проглатывающего и изрыгающего детей («выbleвывание», «лопающийся живот»), то в облике матери-прародительницы, рождающей первых людей, «доделывающей» их и создающей растения и животных. Подчеркнем, что без противопоставления эзотерической и экзотерической версий мифа обряд инициации был бы неполным по смыслу.

Диахроническое прочтение антиномии образа Бабы-яги возможно только с точки зрения внутренних взаимоотношений между сказочными персонажами. В качестве людоедки, похитительницы детей Баба-яга выступает именно в тех сказках, героем которых является ребенок. Дарительницей, «хозяйкой леса» и прочего она становится уже в собственно волшебных сказках, героем которых является взрослый юноша, совершающий путешествие за невестой (или девушка в поисках жениха). Другие оттенки этого образа (например, Баба-яга — мстительница) возникают в результате контаминаций с другими верховными персонажами волшебной сказки.

Библиография

Белков П. Л. Австралийские культы плодородия (материалы для сравнительных исследований // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2007. Сер. 2. Вып. 4. С. 262–267.

Белков П. Л. Об этнографическом подходе к изучению фольклора // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2009. Сер. 2. Вып. 2. С. 271–279.

Гримм Я., Гримм В. Полное собрание сказок и легенд в одном томе. М., 2009.

Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.

Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1984–1985.

Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. М., 1974.

Stanner W. E. H. On Aboriginal Religion // Oceania Monograph. 1989. Vol. 36.