

М. В. Рейли М. V. Reyli
(Санкт-Петербург) (Saint Petersburg)

**Образы волшебных
помощников в сюжете
465А Красавица-жена
(«Пойди туда,
не знаю куда»)** **The Images of Fairy
Helpers within the Plot
465A Beauty- Wife
(“Go there,
I don’t know where”)**

Аннотация

В статье рассматриваются образы волшебных помощников героя по женской родовой линии в одном из наиболее архаичных сюжетов 465А Красавица-жена («Пойди туда, не знаю куда»). Примечательно, что только в одном сюжете отражены едва ли не все варианты и нюансы архаических отношений внутри семьи, рода; этнические, гендерные, социальные отношения, пережившие долгие века и отложившиеся в сказочных текстах.

Ключевые слова: сказка, мифология, текстология, гендер

Abstract

The article “The Images of Fairy Helpers within the Plot 465A Beauty-Wife” (“Go there, I don’t Know where”) is devoted to the images of fairy helpers on female birth line within one of the most archaic plots. This plot reflects almost all the variants of archaic relations within family and genus.

Keywords: fairytale, mythology, textual criticism, gender

Сюжет 465А Красавица-жена («Пойди туда, не знаю куда») привлекает внимание своей архаичностью. В работах В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» и Н. В. Новикова «Образы восточнославянской сказки» его персонажи упоминаются лишь вскользь. В СУС содержится следующее описание: «465А Красавица-жена („Пойди туда, не знаю куда“): царский стрелок (панский егерь, бедный мужик) женится на чудесной красавице и искуснице; царь (барин) хочет овладеть ею и посылает мужа выполнить трудные поручения; жена стрелку помогает; намерение царя не сбывается»¹.

Насколько нам известно, данный сюжет во всей своей полноте присутствует только у восточных славян. Если большинство текстов волшебных сказок за-

¹ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский и др. Л., 1979. С. 137. Далее — СУС. Мотив преследования жены слуги см. в коммент. Е. А. Костюхина к сб. Д. Н. Садовникова (Садовников 2003: С. 397). Также анализ одного варианта сюжета в целом см.: Власова М. Н. Сказки Марии Андреевны Андреевой (Из неопубликованных материалов экспедиции 1987 г.) // Из истории русской фольклористики. Вып. 8 / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2013. С. 328–330.

канчиваются свадьбой героя или героини, то сюжет 465А с этого эпизода начинается. Посмотрим, как развивается действие каждого из основных его персонажей (для анализа была сделана выборка наиболее полных и типичных вариантов из основных сказочных сборников²).

Мужем чудесной девушки становится царский любимый слуга (Арх., Нкф.: 107³); любимый *стрелец* Федот (Аф.: 212⁴; Олон., Крг.: 2: *Ондрей Стрелок*; Новг., Власова: С. 320: *Иван-стрелок*; Аф.: 213: *стрелок*); *солдат* Андрей Стрельцов (Лен., Бахтин: 26; Олон., КС: 9; Крн.: 53; *солдат — горький пьяница*: Симб., Сад.: 9; *отставной солдат* Тарабанов: Аф.: 214); *купеческий сын-«неудачник»* (Аф.: 215); *царский сын* Иванушко (Арх., Нкф. Дети. 2011: 72).

То есть в большинстве текстов будущая супруга изначально становится жертвой охотника (в данном случае солдат (слуга и т. п.) выступает в той же роли). Архетип стрелка-охотника связан с властью над жизнью и смертью животных и птиц, а те, в свою очередь, согласно архаическим представлениям, — с миром тотемных предков. В славянском фольклоре охотник — одна из «мифологических» профессий, подразумевающая установление договорных отношений с «лесным хозяином», «нечистой силой»⁵. В то же время этот образ соотносится со свадебным обрядом, где жених изображался охотником, либо сваты часто представлялись охотниками, желающими поймать соколицу, куницу и др.⁶

Например, на девичнике невеста причитает:

Дак обернись-то я, молодёшенька,
Дак серой уткой-то, селезнем.
Дакцюла-слышала, мболода,
то у чужа-то чуженина,
Есь ружьё-то стрелковоё,
Дак он застрелит да меня, чуж-чужень,
Уж вместо утки-то серые⁷.

Солдат в отставке также находится как бы вне социума, он по сути своей странник. И его существование также проходит на грани жизни и смерти, т. е. в «пограничной» реальности. Не зря в быту, в рекрутских причитаниях, его

² Список прилагается в конце работы.

³ Здесь и далее после двоеточия указан номер текста в сборнике. Если номера у текстов отсутствуют, указываются страницы.

⁴ В текстах, где отсутствует географическая приуроченность, место записи не указано (Аф.: 212–215).

⁵ См., напр.: Власова М. Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995. С. 217; Русский демонологический словарь / авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995. С. 316; Рейли М. В. Рассказы о людях — носителях магической силы и знаний // Русский фольклор. Материалы и исследования. СПб., 2012. Т. 36. С. 436, 449–450 и др.

⁶ См.: Левкиевская Е. Е. Охотник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 599–604.

⁷ Русская свадьба / Д. М. Балашов, Ю. И. Марченко, Н. И. Калмыкова. М., 1985. С. 112, 111.

снаряжали в дальний путь, «как провожают покойного „на житье вековечное“», и отождествлялся рекрут в сознании с мертвецом⁸.

Таким образом, муж чудесной супруги уже обладает некими магическими знаниями и свойствами и априори оказывается связанным с «миром иным».

Герой в данном сюжете добывает свою жену, как правило, совершенно случайно, «непреднамеренно» (в отличие от большинства других сюжетов волшебной сказки): солдат видит трех *лебедей*. «Стрелил он в одну лебедь — среднюю, и *павши лебедь* в камыш-траву. Оглянувшись назад солдат, стоит за ним *красна дэвица*» (Олон., КС: 9); раненая *соколиця*, которой он хочет отвернуть голову, просит отнести ее домой, а когда сядет чай пить, бросить ее за окошко. Бросил ее *за окно*, «и там *образовалась девушка*, что цветок» (Олон., Крг.: 2); Поднял стрелок *горлицу*, хочет оторвать голову да положить в сумку, а она говорит: „Ах, стрелец-молодец, <...> лучше возьми меня живую, принеси в свой дом, посади на *окошечко* и смотри: как только найдет на меня *дремота*, в ту самую пору *ударь* меня правой рукою *наотмашь* — добудешь себе великое счастье!“ <...> Горлица положила свою головку под крылышко и *задремала*; стрелок поднял правую руку, ударил ее *наотмашь* легохонько — пала горлица *наземь* и *сделалась душой-дэвицей*» (Аф.: 212; ср.: Олон., Крн.: 7; Новг., Власова: С. 320; Лен., Бахтин: 26); «видит — сидит горлица. Выстрелил, а она упала на землю, и хотел он ей горло перерезать. А она человеческим голосом: „Не губи меня, а лучше домой снеси, на стол поставь, и *на испашь* ударь правой рукой по левому боку“. Он так и сделал <...>. На стол поставил и *ударил*. А она упала на пол и *скóчила прекрасной дэвицей*» (Олон., Крн.: 53).

Таким образом, птица-дева либо сама превращается в человека, упав на землю (пол) (Олон., КС: 9; Крн.: 53; ср.: Симв., Сад.: 9)⁹, либо учит стрельца, каким образом придать ей человеческий облик, после того как герой подстрелил ее в птичьем обличье (Лен., Бахтин: 26; Олон., Крг.: 2; Крн.: 53; Аф.: 212).

Оборотничество локализуется в данном случае на стыке освоенного (культурного) и стихийного (природного) пространства, «этого» и иного, потустороннего мира. Превращение связано с пространством окна, через которое в быту поддерживаются отношения с миром предков¹⁰. Сравните со свадебной обрядностью, где невеста, прощаясь с девичьей волей, утром венчального дня причитает:

Я снесу свою красоту
В сутоцькí на окошецько.
Доживёт-то же сестриця, она до летних-то праздницьков,
Она отворит окошецько —

⁸ Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 26, 27.

⁹ В одном из этиологических рассказов о перевоплощении при падении на пол (землю) повествуется следующим образом: «Старик пошел домой, да *на пороге* споткнулся, *упал* и стал медведем. А старуха увидела его, испугалась, тоже *упала* и *сделалась* медведицей...» (См.: Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 63). В данном случае *порог* и *окно* семантически тождественны.

¹⁰ См., например: Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 135, 140–145.

Улетит моя красота
На леса-то дремущие,
На болота зыбущие...¹¹

В мифологических рассказах и поверьях важнейшими средствами перевоплощения, в частности, являются кувырканье через голову (=перевертывание) и удар (кнутом, плетью, палкой, тростью и т. п.)¹². В сказке, помимо этого, мы имеем дело с ударом рукой (неважно: левой или правой) наиспашку или наотмашь¹³. Это связано с тем, что предпосылкой к перевоплощению служит смерть (физическая или обрядовая, ритуальная). Удар — имитация (синоним) смерти, через него происходит превращение, метаморфоза. Переход из одного мира в другой связан с иным воплощением, иной формой жизни.

Согласно архаическим представлениям, брак соотнесен со смертью, поэтому бракосочетание также является предпосылкой для перевоплощения, что мы и наблюдаем в метафорической форме в свадебной лирике, где девичья воля, воплощенная в «красоте», уподобляется птице.

Да навеласе то перици,
Да приростила-то крыльице,
Да перьице лебединое,
Да крыльице гусиное,
Да спорхонуть да и улететь
Да от меня, молодёхоньки...¹⁴
Дак я ходила жо, девица,
С красотой расставатисе,
Дак всё осталасе красота
В горнице на престольице,
Билитце да руменилице,
Хочет ладить жо красота,
Навести сизо перьице, она приростить-то крыльице.
Перьице-то павиноё, а крыльице лебединоё.
Да хочет ладить жо красота
Спорхнѹти да улитить,
От меня удалитисе
Во леса-те во тёмные,
Во гарі те дремущие,
На болота зыбущие¹⁵.

В ряде случаев, как и в некоторых других сюжетах (напр., 313А, С «Чудесное бегство»), герой сначала видит превращение птиц в девушек, а потом крадет «крылышки» (платье, сорочку) у одной из девушек: «глядь — летят *три утицы*:

¹¹ Русская свадьба. С. 216.

¹² См., например: *Криичная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Петрозаводск, 2000. Т. 2. С. 374–375.

¹³ «Наотмашь» — замахнувшись от себя, против солнца, правой рукой с левого плеча (наиспашку, наопряжку (наопашку) — от себя, наотмашь).

¹⁴ Русская свадьба. С. 211.

¹⁵ Там же. С. 221–222.

две серебряные, одна *золотая*. <...> Утицы спустились на взморье, сбросили с себя крылышки — и стали прекрасные девицы, кинулись в воду и давай купаться. Стрелок подполз потихоньку и унес *золотые крылышки*»¹⁶ [вар-т: «Стрелок подполз потихоньку и унес одну *сорочку*...»] (Аф.: 213; ср.: *Арх.*, Нкф.: 107: три *лебедя*; Аф.: 214: двенадцать *лебедушек*; Аф.: 215: тридцать три *девицы, родные сестрицы (голубки)*). В данном случае человеческий облик девы-птицы сохраняется через *принуждение* в результате кражи птичьего «платья», после чего она соглашается стать женой героя (*Арх.*, Нкф.: 107; Аф.: 213, 215).

Тожество осмысления оборотничества и переодевания типично для фольклора и отражено в языке (*оборачиваться, оборотень и оборачиваться* в одежды — однокоренные слова). Птичья «сорочка» (перья и крылья) в сказке может быть утиной, лебединой, голубиной и др. Ударяясь о землю и сбрасывая пернатую «сорочку», птицы превращаются в прекрасных девиц, а набросив, — вновь принимают орнитоморфный облик. Видимо, не случайно родство слов *сорочка* (женская одежда, нижнее белье), *сорока* (женский головной убор с «крыльями»), *сорока* (птица).

Невеста — вольная птица «теряет» перья и крылья, становясь «мужней женой».

Орнитоморфная природа девы-птицы говорит в первую очередь о ее непосредственной связи с небесным пространством, «верхним миром». При этом встреча с героем в момент «перехода» происходит в промежуточном, пространстве: *лес* (Аф.: 212, 214; *Новг.*, Власова: С. 320); вода: *взморье* (Аф.: 213; *Арх.*, Нкф.: 107), *синее море* (Аф.: 215; *у берега* синего моря: *Уфим.*, Аф.: 313), *речка* (*Лен.*, Бахтин: 26).

В русской народной мифологической прозе ведуньи обычно превращаются в сорок, но никогда в лебедей, горлиц, соколиц и т.п., сохранивших в народных верованиях изначальный сакральный смысл. Зато в «высоком эпосе», благодаря устойчивости эпических формул, дохристианская соотнесенность этих персонажей сохранилась в их целостности. В былинах встречаем:

Этая белая лебедушка
однималась от синя моря
На своих на крыльях лебединых,
Садилась она на черлен корабль,
Обвернулась красной девицей¹⁷.

В сказке герой требует: «Дай мне Лебедь-птицу, красную девицу, сквозь перьев бы тело виднелось, сквозь тело бы — косточки, а из косточки в косточку мозг бы переливался, словно жемчуг пересыпался» (*Уфим.*, Аф.: 313). В древних избра-

¹⁶ О связи символики образов женщины и птицы в мифологических представлениях разных народов с солнцем, птицы — с душой и т.п. см., например: *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М., 1994. Т. 1. С. 512–517; *Голан А.* Миф и символ. М., 1993. С. 41–43, 100, 101, 172–174.

¹⁷ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3 т. Изд. 3-е. Петрозаводск, 1989. Т. 1. № 12. С. 48.

жениях в таком «рентгеновском» стиле обычно изображалась душа тотемного предка¹⁸.

В одном случае жена героя имеет ихтиоморфную природу, но и при этом присутствует не вполне логичная, но оправданная сказочным пространством отсылка к птичьим ипостасям: *сиротинка* удит рыбу. Выуживает (*sic!*) *ворону*, потом *сороку*. В третий раз выуживает *золотую рыбку*. *Старик* велит ему бросить рыбку óземь. «Бросил мальчик рыбку óземь, стала из ей *девушка-красавица*: „Хто меня *разбудил?*...“» (Олон., Крн.: 7). Примечателен вопрос девушки при ее превращении: «Хто меня *разбудил?*...», т. е. возникновение аналогии сон=смерть, ср.: «„как только *найдет на меня дремота*, в ту самую пору *ударь меня правой рукою наотмашь* — добудешь себе великое счастье!“ ... — *пала горлица наземь и сделалась душой-дэвицей*...» (Аф.: 212).

В сказке, рассказанной *Павлом Куниковым*, *12 лет*, царский сын Иванушко женится на *птице Яге*, которая не претерпевает никаких трансформаций по ходу сюжета, но зато может *обернуть человека в птицу и обратно*: «А птиця-то чео-то пошептала. Он сделался *вороном*, Иванушка-то. ... Вот она цё-то опять пошептала, он и опеть мужеским сделался» (Арх., Нкф. Дети. 2011: 72).

В редких случаях встречаются отступления от традиционного образа. Так, в южнорусском тексте жена героя имеет *фитоморфную* природу: в лесу женский голос кричит: «...„Подойди к дереву, сломи с него веточку!“ (<...> Шел-шел — от ветки — никакой пользы. Бросил ее и ушел.). *Веточка* опять кричит: „Зачем ты меня бросил? Одноё оставил?“ Солдат оглянулся и видит: стоит девица неопи-санной красоты и говорит ему: „Женись на мне: ты счастлив будешь!“» (Симб., Сад.: 9). В этиологических рассказах о происхождении тех или иных растений (например, ивана-да-марьи) и в сказках (цветок, в который временно обращается девушка, чудесное растение, вырастающее на могиле убитой девушки: изготовленная из него дудочка повествует о совершенном преступлении (сюжеты СУС: 407 *Девушка-цветок*, 407* *Девушка в дудочке* и др.)) люди также перевоплощаются в травы, цветы, деревья и обратно. Тот же мотив зафиксирован в лирических песнях и балладах, где молодую жену с малыми детушками в отсутствие мужа злая свекровь обращает в березку, рябинку, калину и др. (или та сама обращается).

Ситуация может носить изначально бытовой характер, что также выбивается из традиционной картины и обусловлено, скорее всего, возрастом рассказчицы, *Рябовой Антонины*, *12 лет*: «Раз он пошел косить. Он идет по угору, за ним бежит *девушка* и кричит», почему он долго не женится. Он говорит, что им негде будет жить, так как он сам в работниках. „Будем работать, так будет и дом“, — говорит она» (Арх., Крн., Лев. Дети 2011: 41).

Таким образом, в большинстве текстов мифологическая природа жены героя очевидна изначально. При первой встрече с героем она обычно имеет *птичью* ипостась: *лебедя* — 4 (Арх.; Олон.; Уфим.), *гуся* — 1 (Лен. обл.), *утицы*, *утки* —

¹⁸ Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. С. 340.

2 (*Новг., неизв.*), соколици — 1 (*Олон.*), горлицы — 2 (*Олон., неизв.*), голубки (1 — *неизв.*) и, наконец, птицы Яги — 1 (*Арх.*); и лишь в одном случае — *девушки*, нагнавшей героя *в поле* (*поле*, как и *море, лес, гора* в мифологических представлениях и поэтических метафорах — пограничное пространство между миром живых и миром предков) (*Арх.*, Крн., Лев. Дети 2011: 41)¹⁹.

Сам по себе мотив птицы-девы архаичен и встречается в мифологиях всех народов²⁰. Обращает на себя внимание то, что ее *пробуждение* в сказочном тексте происходит при обращении мифологического существа в *человека*. Лишь в одном из текстов птица-дева сохраняет свою орнитоморфную природу на всем протяжении общения с героем, так и не превращаясь до конца в человека: «Она крылышками махнула, головкой кивнула — вышли двенадцать молодцев» (*Уфим.*, Аф.: 313).

Почему же дева-птица сама предлагает герою жениться на ней? С одной стороны, он получает чудесную жену по праву Силы, подстрелив ее. Здесь вопрос власти над жизнью и смертью и вынужденная сдача. С другой стороны, мы имеем дело с *родовыми* запретами и правилами. В одном из текстов указан вариант ответа Марьи-царевны стрелку: «Не честь, не хвала молодцу *красть рубашку у девушки!* Разлучил ты, злодей, меня и с *родом*, и с *племенем*; видел ты *красу девичью* — *мое голое тело*, надо за тебя замуж идти» (Аф.: 213, примеч., С. 465)²¹. Не исключен и мотив избранничества, когда существо иного мира само выбирает себе спутника, что является одной из разновидностей шаманского посвящения (напр.: *Симб.*, Сад.: 9)²².

Именно жена героя становится его первым и основным *помощником*. Приняв человеческий облик, она сохраняет тем не менее свои волшебные свойства. В части текстов она предстает в облике *мифической пряхи*²³: *вышивает* чудесный ковер (ср.: СУС 402 *Царевна-лягушка*) (Аф.: 212, 214; *Лен.*, Бахтин: 26; *Олон.*, Крг.: 2; Крн.: 53); *свивает* путеводный клубок: «...берёт большой моток шерсти, начала вить на клубок. Когда она свила большой клуб, чуть могла взять ёго, вынесла на

¹⁹ См., например: *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. С. 350–351.

²⁰ См., например: *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 186–194. См. также: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Птицы // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 346–349.

²¹ О символике девичьей рубахи (или сорочки из перьев) и сокрытии невесты до свадьбы под покровами см., например: *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 150; *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 41–45; *Еремينا В. И.* Ритуал и фольклор. С. 85–86; *Афанасьев А.* Поэтические воззрения... Т. 3. С. 188–189, 191–193.

²² См. также: *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 12; *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 228–231.

²³ О мифических существах, основное занятие которых прядение, плетение или ткачество, писали: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения... Т. 2–3; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 13, 38, 40, 51; *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. С. 87–113 и др.

улицу и поставила ёго на крыльчѣ...» (Олон., Крг.: 2; Крн., 53); *ткет и вышивает* опознавательные предметы для своего мужа: ширинку (полотенце) (Аф.: 212; Лен., Бахтин: 26; Олон., Крг.: 2). Здесь снова звучат свадебные мотивы. В одной из свадебных песен, например, невесте поют:

Татьяна полотна ткала,
Петровна широко брала,
<...>
На полотенце — золоты кружки,
На беличке — сизы голуби,
На подножке — белы заюшки,
На веревке — горностаюшки...²⁴

Владеет чудесная супруга не только женским рукоделием, но и кузнечным ремеслом: «Сковала ему жона латы железны, колтак оловянный и цистую рубашку без пятёнышка» (Олон., Крн.: 7). Невольно возникает ассоциация с мифической фигурой божественного кузнеца, который, в частности, закаляет в металле героев, сообщая им неуязвимость²⁵.

При этом дева-птица использует также собственных или родительских *волшебных помощников*, которые помогают ей выполнить две из трех трудных задач для ее мужа. Она выкликает их *громким голосом* (мотив богатырского эпоса). Это могут быть:

- ее *слуги*: «Она стала ночью, закричала громким голосом: „Слуги, вы слуги верные мои!“» (Арх., Нкф.: 107); Марья-царевна «вскричала громким голосом: „Батюшкины каменщики и плотнички, матушкины работнички! Явитесь сюда наскоро“. На тот зов набежало многое множество всяких слуг» (Аф.: 213);
- *придворные*: «крикнула, гаркнула своим громким голосом своих придворных и велела, чтобы к утру был собор» (Симб., Сад.: 9).
- могут быть *птицы*, над которыми она — *царь*: «А она выходит на заднёе крыльчѣ, свистнула громким посвистом. „Слетайтесь вы все, от мелких до крупных, птицы все!“ А она над всеми птицами царь» (Олон., КС: 9; ср.: Арх., Нкф. Дети. 2011: 72).
- Она — *волшебница, колдунья*, которая выполняет трудные задачи с помощью *волшебной книги, волшебного платка, кольца*, вызывая двух (трех) «неведомых *молодцев*» (Олон., Крг.: 2; Крн.: 53: *два солдата; двенадцать мальчиков*; Аф.: 212). Есть прямая отсылка к магической природе этого персонажа: «Та знат — тоже *колдунья*» (Арх., Нкф.: 107; ср.: Лен., Бахтин: 26): «жена вышла на крылечко, развернула свою *волшебную книгу* — и тотчас явились перед ней *два неведомых молодца*: что угодно — приказывай!» (Аф., 212; Олон., Крг.: 2).

²⁴ Обрядовая поэзия Пинежья. М.: МГУ, 1980. С. 104.

²⁵ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Т. 1 (5). С. 87–90.

Таким образом, в сюжете СУС 465А жена героя выступает в целом ряде ипостасей:

- небесной девы-птицы: лебедя, гуся, утицы, соколицы, горлицы, голубки, птицы Яги;
- золотой рыбки (Олон., Крн.: 7);
- веточки (Симб., Сад.: 9).

Кроме того, она — *царь* всех птиц (Арх., Нкф. Дети. 2011: 72; Олон., КС: 9) и, более того, она может не только обернуться, но и *обернуть* в птицу (Арх., Нкф. Дети. 2011: 72); *волшебница* (Арх., Нкф.: 107; ср.: Лен., Бахтин: 26; Олон., Крг.: 2; Крн.: 53; Аф.: 212); мифическая *пряха-рукодельница* (Аф.: 212, 214; Лен., Бахтин: 26; Олон., Крг.: 2; Крн.: 53).

О *богатырской* и/или *иномирной* природе жены героя можно судить по эпическим формулам. Она *кричит, гарчит громким голосом, свистит громким по-свистом*, как это свойственно мифологическим персонажам (Олон., КС: 9; Симб., Сад.: 9; Арх., Крн., Лев. Дети 2011: 41; Аф.: 213); она приобщена к кузнечному ремеслу (Олон., Крн.: 7).

* * *

Но даже жена-волшебница не может выполнить третьего задания — это задача для героя: «Пусть Ондрей *сходит туда, не знаю куда, принесёт то, не знай што*» (Олон., Крг.: 2; КС: 9; Крн., Лев. Дети 2011: 41; Арх., Нкф.: 107; Новг., Власова: С. 324; Симб., Сад.: 9); «*доставит в трехдневный срок такое чудо, чтобы был не зверь и не птица, и не красная девица, чтобы был калека и не похож на человека*» (Лен., Бахтин: 26; ср.: Олон., Крн.: 53); «...а мне забаву приноси „*нешто нашто на стол собирает-обирает*“» (Олон., Крн.: 7); «...послал стрелка *туда — неведомо куда, принести то — черт знает что!*» (Аф.: 213).

Наступает время испытания самого героя. Но жена и тут дает ему последние наставления, указывает направление, отправляя его к своей более мудрой и прозорливой родне. **Путеводным** предметом здесь является *клубок* или *мячик*: «Дала ему *клубок* <...>: „Куда клубок покатится, туда и ты иди“» (Арх., Нкф.: 107; ср.: Арх., Крн., Лев. Дети 2011: 41; Лен., Бахтин: 26; Олон., Крн.: 53: «Куда *клубочек* покатится, туда и путь держи. Есть захочешь — скажи: „Клубочек, я есть хочу“, спать захочешь — „Клубочек, я спать хочу“»; Аф.: 213: «дала ему *мячик*... Где река встретится, там мячик мостом перебросится; где стрелцу отдохнуть захочется, там мячик пуховой постелью раскинется»).

При этом супруга дает герою с собой и **опознавательные** предметы, по которым ее родные смогли бы его опознать и оказать помощь, — *письмецо* (на жалобы Ивана жена ему отвечает: «Цего ты убиваеши, на тебе *письмецо*, поежжай до моей *тетки* в самый лес, она тебе всё поможет» (Олон., Крн.: 7)); *полотенце, ширинка*, которыми он должен утираться в гостях, чтобы его признали своим (Олон., Крг.: 2; Крн.: 53; Лен., Бахтин: 26; Новг., Власова: С. 324).

Далее в роли *волшебных помощников* выступает уже *родня жены* героя.

У его чудесной супруги есть **мать**, которая *мудрее* и *искуснее* ее: «Вздумала про свою *родную мать*: „где-то она в далеком расстоянии от нее, она поможет“» (Лен., Бахтин: 26). Это может быть:

- *страшная старуха*: «тут лежит *страшная старуха* и кричит: „У, у прежде русского духу и слыхом не слыхать, а теперь русским духом пахнет!“ Солдат испугался и насилу мог проговорить: „Сударыня баушка, *ведь ты мне мать!*“» (Симб., Сад.: 9);
- *хозяйка* и *повелительница* всех *птиц, зверей* (Лен., Бахтин: 26; Аф.: 212); «Повели его к *мамушке*. <...> Вышли на крыльцо. Она достала платок, прилетели *две птицы*. Сели они и полетели. Долетели до горы, и сбежались *всякие звери*... Полетели они к синему морю. И *все рыбы* выплоли и поклонились ей до земли... Полетели они на высокую гору, и слетались все *птицы небесные*...» (Олон., Крн.: 53); всех *гадов* и *рыб морских* (Аф.: 212); всех *гадин* (Симб., Сад.: 9);
- супруга *морского царя* (Олон., КС: 9);
- хозяйка чудесной *лягушки*, которая *знает*, где находится «то, не знай что», и переносит героя через *огненную реку* (Лен., Бахтин: 26; Олон., Крг.: 2; Аф.: 212; Симб., Сад.: 9); *море* (Новг., Власова: С. 324–325);
- Она — *ведьма (баба-яга)*, летающая на метле: «Берёт два голика и *полетела по воздуху*...» (Олон., Крг.: 2);
- *вещунья*, которая *знает*, где живет *хозяин скалы*, у которого находится *Невидимка*, как его добыть; как переправиться через *огненную реку* и через *море* (Лен., Бахтин: 26 и др.); указывает дорогу к цели путешествия.
- Она *волшебница*, владеющая: *волшебной книгой* (Олон., Крг.: 2; Аф.: 212); *двумя великанами*: «достала свою *волшебную книгу*, развернула ее — и тотчас явились к ней *два великана*: „Что угодно, что надобно?“ — „А вот что, слуги мои верные! Понесите меня вместе с зятем на *окиян-море* широкое и станьте как раз на середине — на самой пучине“. Тотчас подхватили они стрельца со старухой, понесли их, словно *вихри буйные*, на *окиян-море* широкое и стали на середине — на самой пучине: сами как столбы стоят, а стрельца со старухой на руках держат» (Аф.: 212)²⁶; *летучим конем*, который донесет героя до *огненной реки* (Олон., Крг.: 2); *орлом*, на котором герой перелетает через *море* (Лен., Бахтин: 26). Таким образом, ей подчиняется и мифическая птица-медиатор, способная перенести героя в иное пространство, и время, недоступные обычным земным тварям. Каждый из этих персонажей заслуживает отдельного рассмотрения, что невозможно сделать в рамках одной статьи.

²⁶ О великанах как воплощении стихийных сил природы см.: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 2. С. 645–646, 651–654.

Мать чудесной супруги, как и дочь, по-богатырски кричит громким голосом (Симб., Сад.: 9; Аф.: 212).

К той же возрастной категории, что и мать, относятся *тетки* девы-птицы:

- *лесные старухи*: *седая старуха* (Аф.: 215); *старая Баба-Яга*; *старушецка*, которая «*плигая через грядку прясца прядки*», дающие герою путеводный «*клобоцек*» и мудрые советы (Олон., Крн.: 7); *баба* (Новг., Власова: с. 324); *Егибишина*: «Вот на него косо так глядит. Он показал *веретено*, она и *захохотала*. (Ему *веретено жона дала*)» (Арх., Крн., Лев. Дети 2011: 41) — признаки мифической пряхи.

Их подданными также являются: птицы, звери, гады всякого звания: змеи шипучие, лягушки скакучие (Аф.: 212 — примеч., с. 464); лягушка о трех ногах (Аф.: 212 — примеч. с. 464) и др.

Им присущи (как и бабе-яге) *людоедские* черты вкупе с ритуальным гостеприимством: «зашел в избушку — сидит на скамье *седая старуха*: „Фу-фу! Доселева русского духу слыхом не слыхано, видом не видано, а нынче русский дух сам пришел. Ну, добрый молодец, вовремя явился; я ведь *голодна, есть хочу; убью тебя да скушаю, а живого не стущу*“ — «„Что ты, старая чертовка! Как станешь есть дорожного человека? Дорожный человек и костоват и черен; ты наперед баньку истопи, меня вымой-выпари, да тогда и ешь на здоровье“. Старуха истопила баню; вот старуха накормила его, напоила, спать повалила; сама возле села и стала выспрашивать...» (Аф.: 215). Баня, как и река (море), лес или гора, является пограничным, пороговым пространством, местом сосредоточения родовой, в широком смысле слова, и магической обрядности. Мытье в бане — один из актов приобщения к роду.

Старухам (теткам) также присущи признаки Силы, свойственные богатырскому эпосу: «старуха крикнула громким голосом, молодецким повистом...» (Аф.: 212 — примеч., с. 464; Симб., Сад.: 9; Аф.: 212).

Они обладают сакральным знанием: *знают*, где находится *то, не знаю что*; чудесные животные и предметы. Они *дают* герою путеводный *клобоцек* (Олон., Крн.: 7); *собачку*: отвести его в город *Ничто* (Аф.: 215); помогают герою уцелеть при встрече с «волком-менным лбом»: «Прилётит сюда сичас волк-менной лоб. Будет с тобой в карты играть. Да велит, штоп ты не спал... Ты за им смотри, *не дремли*. А то он тебе голову снесё» (Олон., Крн.: 7: здесь *запрет сна* — перевертыш (ср. в начале: птицу надо ударить, когда она *задремлет*, и она становится человеком; герой же в случае засыпания рискует остаться в царстве мертвых)).

Все они узнают в герое зятя по *ширинке (полотенцу)* (Олон., Крг.: 2; Лен., Бахтин: 26; Аф.: 212, 215; Аф.: 212 — примеч., с. 464; Новг. — Власова: С. 324); по *письмецу* и по *плотоцьку именовому* (Олон., Крн.: 7).

В сказках упоминаются также:

- *сестры*-ровесницы жены героя: 32 девицы-родные сестрицы-*лебеди* «все в одинаковых платьях и все равно хороши» (Аф.: 215; ср.: Аф.: 214); «встре-

чают его *три девицы неописанной красоты...*» (Аф.: 212; ср.: Арх., Нкф.: 107; Олон., Крг.: 2, Крн.: 53, КС: 9).

Сестры жены героя проявляют те же признаки иномирности, что и баба-яга, и другие мифические персонажи, чуя чуждость пришельца: «Большая сестра впереди выступает, на краюху поглядывает. „Кажись, здесь *русский дух* побывал?“ А меньшая назади отзывается: „Что ты, сестрица! Это мы по *Руси* ходили да *русского духу* и нахватались“» (Аф.: 215). Помимо устойчивого описания внешности и традиционного диалога с гостем, сохраняется и традиционная для бабы-яги формула «напоила-накормила и спать уложила»: «...сидит *девиця, через грядку шёлк мецет* — красным девицам на перевязку, добрым молодцам на подвязку; в *жаратке носом копает*; поваренкой шти подливает. „Здравствуй, удалой доброй молодец! Куда путь дёржишь?“ — „Ах ты, *ведьма негодная!*“ — говорит солдат. — „Я холоден, голоден, наг-недостаточен стал! А ты, не накормивши, не напоивши, да спрашиваешь!“ Вот она стол дёрнула, <...> потрясла, хлеба нанесла; *напоила-накормила, на кровать спать повалила*; сама на краицёк села и стала выспрашивать...» (Олон., КС: 9; ср.: Аф.: 212; Олон., Крг.: 2). Одна из сестер *ищет вшей у старика*²⁷, который является владельцем *Невидимого* (Арх., Нкф.: 107); часть сестер находится в супружестве с летучими *змеями-людоедами*, «поглотителями», по терминологии В. Я. Проппа (Лен., Бахтин: 26).

Они также узнают зятя по *ширинке (полотенцу)* (Аф.: 212; Олон., Крг.: 2); по *платку-утиральничку*: «Как увидела она этот платок и говорит солдату: „Ты-то мне не знаком, а *утиральничек* у тебя моей *сестрицы*“» (Олон., КС: 9) и т. п. и дают зятю путеводный *клубок*, указывая дорогу к следующему, более знающему и прозорливому помощнику (следующей сестре) или к цели путешествия (Арх., Нкф.: 107; Олон., КС: 9; Лен., Бахтин: 26).

Об иномирной природе родни мифической супруги, а значит, и ее собственной, говорят и пространственно-временные характеристики, на которых мы остановимся лишь кратко, в порядке перечисления.

Сестры, а иногда и мать жены героя, живут обычно очень далеко: *в глубоком, непроходимом лесу*, где стрелец идет по тропинке, которая *неизвестно куда ведет*» (Лен., Бахтин: 26; Олон., Крн.: 7; Симб., Сад.: 9; Аф.: 215); в таких местах, «где и *следу человеческой ноги не видать*» (Аф.: 213); так далеко, что у Ивана «уже *рубашка попятнилося, женина клюка переломалосся, лапти перегнулися, шишак*

²⁷ В народном этикете в знак гостеприимства было принято искать вшей у гостя. Вшивость оценивалась как положительное свойство человека, как неотъемлемый признак *живого* человека. Вместе с тем у русских внезапное или обильное появление у человека вшей служило предвестием, в частности, его смерти (см.: *Гура А. В. Вошь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 447*). В данном случае, видимо, это и знак гостеприимства, и знак переходного состояния между жизнью и посмертием. В северном материале невеста героя «туда раз в месяц ходит» поискать вшей в голове у Яги (*Мурм. — Балашов: 1; Арх. — Смир.: 35*) — мотив, хорошо известный по мифологическим рассказам (напр.: Олон. — Раз., 12).

градом выбило» (Олон., Крн.: 7; КС: 9); *«клубок стал маленькой, — с куриною головоцьку; вот уже до чего клубок маленькой, што ёго уж не заметно по дороге, нитка ростенулась вдоль дороги...»* (Олон., Крг.: 2; Арх., Крн., Лев. Дети 2011: 41); *«много царств и земель прошел стрелец, а мячик все катится»* (Аф.: 212); идет он целый год и попадает *«за тридевять земель, в тридешатое государство — в такой дремучий лес»*, где *«кроме неба да деревьев ничего не видать»* (Аф.: 214, 215; Лен., Бахтин: 26); *«Клубочек покатился прямехонько в город Ничто»* (Аф.: 215, 212).

Отправляясь в дорогу, герой приходит к зооморфному вращающемуся жилищу теток своей жены, либо Бабы-Яги (лесных старух), тождественных им²⁸ (Аф.: 215; Олон., КС: 9): *на курьей ножке, на собачьей голяшке* (Новг., Власова: С. 324, 325); *на курячей ножке* (Аф.: 212 — примеч., С. 464); в «избусецке» (Олон., Крн.: 7; Лен., Бахтин: 26); в *«худой, худой избы...»* (Арх., Крн., Лев. Дети 2011: 41); в «келье» (Симб., Сад.: 9); в лесной «фатерке» (Олон., Крн.: 7).

Если тетки героини (иногда мать) живут, как правило, в «пограничье», в лесу, в маленькой избушке, то жилище сестер и в большинстве случаев тещи принадлежит уже другому пространству. Это уже *замок* («Привел клубок к замку, который огорожен был железным тыном, сажонным железным тыном», за воротами которого «валяются человеческие головы» (Лен., Бахтин: 26)) или *большой дом* на синем море (Аф.: 215; ср.: Олон., Крн.: 53), но чаще — *дворец* (Олон., Крг.: 2; Аф.: 212, 213: *большой, великолепный дворец*; Аф.: 214: *огромный дворец*: «Смотрит на дворец да дивуется — этакого богатства ни вздумать, ни взгадать, только в сказке сказать! Обошел кругом дворца — нет ни ворот, ни подъезда, *нет ходу ниоткуда*. <...> Глядь — длинная жердь валяется (возможно, — аналог с шаманским деревом, влезая по которому, шаман попадает в мир духов — М. В. Рейли); поднял ее, приставил к балкону, <...> и полез по той жерди; взлез на балкон, растворил стеклянные двери и пошел по всем покоям — везде пусто, ни одна душа не попадается! <...> Не успел задремать хорошенько — как вдруг прилетают *в окно* двенадцать лебедушек» (Аф.: 214).

Примечательно то, что у дворца отсутствуют двери, и его обитательницы влетают *в окно* — путь сообщения с миром предков в крестьянском быту (см. выше), а в данном случае, видимо, «перевертыш», т. е. «канал связи» с миром людей, так как сам дворец, очевидно, принадлежит миру духов.

Таким образом, главными и основными помощниками героя оказываются его жена из небесного пространства иномирья и ее родня по женской линии; эпизодически — по мужской. Выполняя царское поручение, герой в процессе путеше-

²⁸ Эти персонажи нуждаются в отдельном исследовании, которое отчасти было произведено В. Я. Проппом в книге «Исторические корни волшебной сказки» (Л., 1986. С. 52–111); Н. В. Новиковым в труде «Образы восточнославянской волшебной сказки» (Л., 1974. С. 131–145); отчасти — в статье Никитиной А. В., Рейли М. В. «Баба-Яга в сказках русского Севера» (в сб.: Русский фольклор. СПб.: Наука, 2008. Т. 33. С. 28–74).

ствия все больше приобщается к роду жены, постепенно становясь его неотъемлемой частью²⁹.

Женские персонажи, находящиеся в родстве с дево́й-птицей, также требуют более детального рассмотрения.

* * *

На родне по мужской линии мы остановимся лишь вскользь.

Так, изредка в текстах упоминается отец героини. В одном из вариантов жена-птица-волшебница приходится царю дочерью, и ее муж вынужден доказывать отцу, что он ее достоин. Царь догадывается, что чудесный ковер сделан «евонными дочерьями-волшебницами», а он и сам «был волшебник». Только после того, как герой выполняет все задания, царь признает его зятем (*Лен.*, Бахтин: 26). В других вариантах тесть героя — *морской царь*, владелец *невидимки* (*Олон.*, КС: 9); *Чудо-Юдо*, *морская губа*, *без рук*, *без ног — одна борода седая* (*Уфим.*, Аф.: 313).

Иногда упоминается дядя (дядья) героини: *волк-мелной лоб*, (*Олон.*, Крн.: 7); *два жандарма* (sic!) (*Симб.*, Сад.: 9).

* * *

В текстах редко, но встречаются и аналоги *бабушки-задворенки* или *старухи* — инициаторов пути и действия: «Долго ли, коротко ли бродил он по белу свету, случилось ему в темный лес зайти; в том лесу избушка стоит, в избушке *старуха* живет. Приходит к *старухе*; она его накормила-напоила и добру научила: „Ступай-ка ты по этой дорожке, дойдешь до синя моря — увидишь большой дом; зайди в него и сделай вот так-то и так-то“» (Аф.: 215).

Но в большинстве случаев в данном сюжете встречающаяся старуха — баба-яга (старушка) — выступает *помощницей антагониста героя* — вельможи, генерала и т.п., помогая ему придумать для стрельца невыполнимую задачу, как бы вступающая в состязание с волшебницей-женой героя: «Идет он пустырями и закоулками, а навстречу ему *баба-яга*: „Стой, королевский слуга! Я все твои думки ведаю; хочешь, пособлю твоему горю неминуемому?“ — „Пособи, бабушка! Что хочешь, заплачу“. ...Воротись к королю и скажи: за тридевять земель, в тридесятном царстве есть остров; на том острове ходит олень-золотые рога...» (Аф.: 212); «Пошел комендант пустырями да закоулками, навстречу ему *баба-яга*: <...> „Ступай к королю и скажи: пусть пошлет он стрельца туда — не знаю куда, принести то — не знаю что. Уж этой задачи он во веки веков не выполнит: или совсем без вести пропадет или с пустыми руками назад придет“» (Аф.: 212) (Ср.: *Олон.*, Крг.: 2: «Идет он по лесу, грусной, печальной и ничё не может придумать <...> Навстречу

²⁹ В. Я. Пропп указывал на то, что герой попадает к «родственникам» своей жены «по линии тотемного, а не семейного родства», почему «посвящение шло через род жены» (*Пропп В. Я. Исторические корни... С. 108, 109*).

ему *старушка*: „Што, мужицёк, задумалсе?“ А он отвечает ей сгрубá: „Што тебе от меня нужно?“ Попрошел немного, обдумалсе: „А вот што, надо, пожалуй, спросить *старушку*, может, она што знает. Прости, *баушка*, дерзкое слово, может, ты знаеш, што я думаю“. <...> — „Вот што, милой, вперёд бы ты тák: *старых людей не избегай*...“»; Аф.: 215: «царский воевода, пошел к *старой колдунье* и говорит ей: „Послушай, *бабка!* Научи, как бы извести мне купеческого сына...“ — „Ну что ж! пособить этому делу можно: ступай к самому царю и оговори перед ним Бездольного: так и так, дескать, обещается он сходить в город *Ничто*, принести *неведомо что*“» (Аф.: 215); царь требует у своих бояр достать ему такую же красавицу, как у стрельца. Те идут с горя в кабак: «Подбежал к ним *кабацкая теребень* в худом кафтанишке и спрашивает: „О чем, господа, пригорюнились?“ — „Поди прочь, оборвыш!“ — „Нет, вы меня не гоните, лучше рюмку винца поднесите; я вас на ум наведу“» (Аф., 213).

В одном тексте *старая старуха*, *старуха заплатано брюхо*, «старая *пузырница*» помогает советом сначала герою, а потом его антагонисту (Уфим., Аф.: 313).

Таким образом, в данном сюжете возникает мотив столкновения интересов и противостояния «помощников» разных персонажей в рамках одного сюжета. Яга (старушка, старая колдунья, кабацкая теребень и др.) выступает здесь как злая, к тому же ложная советчица, способствующая попыткам уничтожения главного героя, не приведшим к успеху.

* * *

На заключительном этапе продвижения героя к своей цели появляется характерный для данного сюжета образ *лягушки*, которая собственно и доставляет его к Невидимке, т. е. знает дорогу «туда, не знаю куда», где живет «то, не знаю что».

Обычно чудесная лягушка появляется по призыву одной из *старших родственниц* его жены. Она — связующее звено между вещими старухами, т. е. родом жены героя, и неведомым существом — духом из иного мира. Представления о связи лягушки с женским началом, сюжеты о происхождении лягушек от превращенных в них женщин были широко распространены. В Сербии и Полесье зафиксировано поверье, «согласно которому убийство человеком жабы предвещало смерть матери». Подобное поверье отражает представление о связи образа жабы с *материнским родом*³⁰. Кроме того, в большинстве текстов появляется

³⁰ Лягушка (Жаба), — лунный и женский знак, символ рождения, плодovitости, перевоплощения и воскрешения от «Ригведы» до современного Полесья и Белоруссии. Древние представления о лягушке как символе возрождения жизни, сохранились, например, еще в коптском Египте. На амулете лягушки от матери Хекет, древнеегипетской богини плодородия, было написано: «Я емь воскресение». Хекет, сотворившая людей и помогающая при родах, изображалась либо в облике лягушки, либо в виде женщины с лягушкой на голове и соотносилась с загробным царством [Эл. ресурс]. URL: <http://www.a700.ru/animals/water-animals/34-lyagushka-slavyanskaya-mifologiya.html> (дата обращения: 15.04.2019); см. также: *Гура А.* Символика животных в славянской народной

мотив, объединяющий лягушку и молоко. При этом иногда лягушка сама требует, чтобы ее положили в молоко, выпив которое, она становится «большой»³¹ (Олон., Крн.: 53; ср.: Симв., Сад.: 9). Либо Яга проявляет особую заботу о лягушке, помещая ее в молоко. Она «эту лягушку берет, наливает свежим молоком большую банку и дает своему зятю» (Лен., Бахтин: 26).

Молоко здесь появляется не случайно. Кроме того, что оно представляет собой божественную субстанцию, оно означает еще и семейные кровные узы и является символом материнства, т. е. снова возвращает нас к родовым связям. В русских же сказках, былинах, быличках Змей (змеи) либо Баба-Яга сосут груди у красавиц, забирая у них *жизненную силу*³².

Чудесная Лягушка может находиться непосредственно во *владении* или в *подчинении* у лесной старухи (как и прочие звери, птицы и гады) (Новг., Власова: С. 325; Аф.: 212 — примеч., с. 464; Симв., Сад.: 9).

В ряде случаев лягушка может не только проявлять самостоятельность, но и диктовать свои условия вещим старухам, что говорит о ее превосходящем статусе старшего тотемного предка. Так, она требует у Яги поместить ее в «парёное» молоко: «„Тогда я скажу, когда ты меня проводишь до огненной реки в *парёном молокí*...». Яга «берет кувшин молока и начала парить. Вот когда она напарила, садила эту баушку-Скокушку, лягушку то есть, и приносит к своему зятю» (Олон., Крн.: 2). В этом тексте древняя *Скокушка-баушка* требует *напарить* ее в *молоке*

традиции. М., 1997. С. 381, 382. Подробнее о функции лягушки в волшебных сказках и ее трансформациях см.: Рейли М. В. «Престрашная, прегрозная лягуха» русских волшебных сказок // Из истории русской фольклористики. Вып. 10. Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова. СПб., 2018. С. 239–258.

³¹ Молоко традиционно считается пищей богов, эликсиром жизни, символом возрождения и бессмертия. В индийской традиции, в ведическом мифе о сотворении мира боги и асуры пахтали молочный океан, чтобы создать солнце и луну, чудесные предметы и, в конце концов, эликсир бессмертия — амриту или сому. При ведийском жертвоприношении молоко, смешиваемое с сомой, понималось как символ потока жизни: [Эл. ресурс]. URL: <http://www.newacropol.ru/Alexandria/symbols/milk/> (дата обращения: 30.01.2019). Изобилие библейской «земли обетованной» символизируется тем, что там «течет молоко и мед» (Исх. 3: 8, 17; Лев. 20: 24 и др.; ср. «молочные реки» и «кисельные берега» русских волшебных сказок). Кроме того, у славян молоко «обнаруживает связь с небом и атмосферными явлениями — дождем и молнией (громом)» (см.: Толстая С. М. Молоко // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 284). А. Гура подчеркивает, что «к наиболее характерным особенностям следует отнести молочную тему, в разнообразных видах возникающую в народных представлениях о лягушке. Это и выдаивание лягушкой (или ведьмой-лягушкой) молока у коров, и отбирание молока с помощью лягушки как вид порчи, и пропажа у коровы молока как следствие нарушения запрета убивать лягушку, и, наоборот, благотворное влияние лягушки на удои молока...» (Гура А. Символика животных... С. 391).

³² В быличках таким образом обычно развивается тема воздаяния за грехи: и жабы, и змеи — воплощения погубленных девушкой нерожденных младенцев. Кроме того, в народных верованиях славян лягушка (жаба) — животное, родственное или тождественное змею. В Польше встречается поверье, что лягушка, семь лет не видевшая солнца, превращается в летающего змея (см.: Гура А. Символика животных... С. 380). В свадебном обряде молоко является последним блюдом, «выгоном»: «Принесут потом женихам последнее, молоко топленое — „выгон“ называется...» (см.: Русская свадьба. С. 254).

[см. сюжет *Конёк-горбунок*, где герой купается в котле с кипяченым молоком, а потом — в котле с ключевой водой]; трансформируется, становясь выше лесу и *упивая* героя *в себя*; перепрыгивает через *огненную реку*; подробно «инструктирует» героя, как добыть свата-Наума («то, не знай хто»).

Перекликается с этим текстом и другой, в котором огромная лягушка ведет совершенно *автономное существование*: свояченица отправляет героя на мыс: «„Увидашь — пловет с моря *престрашная, прегрозная лягуха*. Припловёт она к берегу, выкинет лапы на берег, *отворит рот, выпустит из рота жолтую пену. Ступай к ней в рот* — будёшь сцяслив“. <...> На третьи [сутки] море сколубалось: с берега́ на берег валы сбросает: пловет лягуха. Когда она открыла рот, солдат вошел в него. Смотрит — там двери. Захватил за скобу, отпер двери — бежит его *тесть — морской царь*» (Олон., КС: 9).

Передача Силы с помощью телесных выделений встречается в мифологических рассказах³³ и в этнографических материалах, связанных с обрядами инициации и посвящения³⁴. Сам же по себе момент препровождения героя в обиталище невидимого духа, а особенно эпизод, в котором герой должен войти в рот гигантской лягушки (Олон., КС: 9), или она «упивает» его в себя (Олон., Крг.: 2), напоминают мифологические рассказы о передаче силы и знаний колдуном. На Русском Севере такая передача происходила посредством залезания в пасть огромной лягушки. В одном из народных рассказов повествуется о женщине, принимающей силу от заболевшей колдуньи: после того как женщина трижды пролезла в обнаженном виде сквозь нутро лягушки, колдунья задала ей вопрос: «„Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?“ — Та сразу же все поняла и стала с тех пор колдовать»³⁵.

³³ В одном из поволжских мифологических рассказов знающий «пчеляк» на вопрос другого пчеловода: «...Скажи ты мне, почему у тебя пчелы, а у меня нет пчел...», — отвечает: «„Изволь, я тебе скажу“. (А известное дело, если у кого пчел такая пропасть, так это неспроста). Вот привел его к себе на пчельник в избенку; взял, положил меду полную тарелку и сунул ее в подпечек. И выползла оттуда *огромная лягушка*, съела весь мед дочиста и опять все назад *отрыгнула*. Пчеловод и говорит: „Съешь этот мед!“ Мужик испугался и говорит: „Нет, я не буду есть!“...» (Симб., Сад.: С. 245–246). Подобные формы передачи знания см. также: *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. С. 29–36.

³⁴ По словам М. Элиаде, «обряд посвящения показывает нам, что древний менталитет исходил из того, что настоящий человек — человек духовный — не является результатом естественного процесса. Его „делают“ старые учителя по образцам, открытым Божественными Существами и сохраненными в мифах». (Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999. С. 324–325). Отголосок этого обряда (инициации/посвящения), видимо, и присутствует в данном сюжете и в данном эпизоде.

³⁵ Русская мифология: энциклопедия / сост. Н. Эриашвили, Е. Мадлевская, В. Павловский, 2007. С. 144. Вот еще несколько примеров: «[Колец] хотел передать колдовство моему папе. Говорит: „Вот зайдешь в баню, там будет как наподобие жабы сидеть. Нужно в эту жабу зайти“ <...> „Нужно, — говорит, — зайдешь и выйдешь. И, — говорит, — все колдовство переймешь“. Ну, папа боялся. Не согласился...» (Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / подг. изд. В. П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997. № 119. С. 114). Другой случай посвящения в колдуны: «... [Хозяин-колдун говорит:] „Ну что ты, раз охотишься, я тебя научу, как в лесу ходить, да как что“.

Сакральная осведомленность лягушки соотносима с понятием священного знания. Лягушка знает даже место, где находится «то, не знаю что». Она выполняет роль помощника героя, осуществляя последнюю *переправу* в иной мир: переносит героя из земного царства туда, где находится искомая диковинка³⁶: за *огненную реку* (Аф.: 212 — примеч., с. 465; ср.: *Лен.*, Бахтин: 26; *Олон.*, Крг.: 2); за *реку к пещере в высокой горе* (Аф.: 212 — примеч., с. 465; ср.: *Лен.*, Бахтин: 26; к большой скале); к *тёмной пещёрки* (*Олон.*, Крн.: 7); к *пещере темной за золотой стеной*, «от востока до запада, от земли до неба» (*Олон.*, Крн.: 53); к «избушечке» *за морем* (*Новг.*, Власова: с. 320–326); к «*дому-не дому, сараю-не сараю, помещенью-не помещенью*», к «*дому совершенно пустому, разваливши: только одна пещь*» (*Олон.*, Крг.: 2); ко *дворцу морского царя* (*Олон.*, КС: 9).

Этой диковинкой оказывается невидимка: *Афонюшка*, «слуга-невидимка» (*Симб.*, Сад.: 9); *невидимка-Губрей* (Аф.: 212 — примеч., с. 465); *Сват-Наум* (*Олон.*, Крг.: 2; *Новг.*, Власова: с. 320–326); *Шмат-разум* (Аф.: 212); *Сват(Брат)-Разум* (*Олон.*, Крн.: 53); *Ванюшка* (*Олон.*, КС: 9); «*Нешто Нашто не шло, не катилось, на столи очутилося*» (*Олон.*, Крн.: 7); *Невидимый* (*Арх.*, Нкф.: 107); *Ох* (*Лен.*, Бахтин: 26), — одна из форм жизни иного царства³⁷. Насколько нам известно, данный мотив встречается только в восточнославянских сказках, хотя, по наблюдению В. Я. Проппа, имеет аналоги в верованиях других народов, обозначая там неких невидимых духов-помощников, которые всюду следуют за своим хозяином, сидя у него на плечах³⁸.

Таким образом, тот самый дух-невидимка, за которым был послан герой сказки, становится его собственным, личным помощником и далее помогает ему в добывании различных диковинок в обмен на себя, неизменно возвращаясь к своему новому хозяину³⁹.

Обретение героем собственного духа-помощника при пересечении «пограничного» пространства (моря, болота, огненной реки) с помощью существа из мира первопредков — огромной лягушки — завершает процесс инициации, посвящения героя и формирования родственных связей с чудесной семьей жены.

И привел его в баню. ...А мама все говорила, он страшно боялся лягушек, дядя. Он в лесу ходил, но если лягушка, он обойдет кругом, уж не перешагнет и не пойдет... А тут этот хозяин что-то сделал и значит, полная баня воды и лягухи! И вот, говорит, такие прыгают *лягушки огромные*, а потом *из камени выскочила такая большая...*» (Там же. № 121. С. 114–115); см. также: *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. С. 92–93; *Русский демонологический словарь* / авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995. С. 70–71.

³⁶ Образ Лягушки, конечно, гораздо многограннее и богаче по содержанию, нежели мы можем оговорить в рамках данной статьи, и ждет самостоятельного исследования на общемировом материале.

³⁷ Данный персонаж требует дальнейшего специального рассмотрения.

³⁸ *Пропп В. Я.* Исторические корни... С. 106–107; ср.: *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 153–154.

³⁹ Этот аспект мы в статье не рассматриваем.

Таким образом, в ходе развития сюжета мы наблюдаем как следы исчезнувших форм социальной жизни, так и элементы обряда посвящения или «шаманского путешествия» (приобретения духа-помощника (чудесной жены) в лесу; церемониальные обмены с представителями противоположного экзогамного подразделения (род жены); обретение шаманом собственного духа-покровителя («то, не знаю что»); приобретение знаков и атрибутов шаманского статуса (чудесные диковинки))⁴⁰. Конечно, в нашем случае эта схема несколько условна, упрощена и унифицирована, не везде присутствуют все ее фрагменты. Тем не менее В. Я. Пропп писал, что исторические параллели к отдельным видам помощника привели нас не к обряду посвящения, а к шаманизму, к культуре предков, к загробным представлениям. Со смертью обряда фигура помощника не умирает, а эволюционирует. Одним из звеньев этого развития и является сказка⁴¹.

* * *

Подводя итог, можно сказать, что в сюжете 465А основными волшебными помощниками являются мифическая *супруга героя*, принадлежащая небесному и отчасти водному пространству (имеющая собственных или родительских подданных и слуг, волшебную книгу и т. п.), и ее *родня по женской линии* (сестры-девицы-птицы; мать и тетки — лесные старухи, тождественные по функциям и атрибутике Бабе-Яге), мифическая *лягушка-первопредок*; иногда — *родня по мужской линии* (тесть — морской царь, лесной старик, они же — владельцы «того, не знаю что» и др.)⁴²; эпизодически это *крылатый конь* и *орел*, предоставленные родней жены; персонаж, фигурирующий под обобщающим именем «то, не знаю что», становящийся собственным невидимым духом-помощником героя⁴³, наконец, ложный помощник-антагонист героя и его жены — *Баба-Яга, кабацкая теребень* и др.

Примечательно, что только в одном сюжете отражены едва ли не все варианты и нюансы архаических отношений внутри семьи, рода; этнические, гендерные, социальные отношения, пережившие долгие века и отложившиеся в сказочных текстах.

В статье были более подробно рассмотрены волшебные помощники героя по женской родовой линии, остальные персонажи и артефакты нуждаются в отдельном исследовании. Почти все они так или иначе представлены в разных жанрах — от демонологии до лирики, и это еще один аспект для их дальнейшего изучения. Очевидно, что рассмотрение других сюжетов под данным углом зрения даст дополнительные детали и нюансы.

⁴⁰ Новик Е. С. Обряд и фольклор... С. 199–202.

⁴¹ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 185.

⁴² Персонажи-помощники, являющиеся родственниками по мужской линии, подлежат дополнительному исследованию.

⁴³ По версии В. Я. Проппа, подобный сюжет — описание обряда посвящения (Пропп В. Я. Исторические корни... С. 106–111).

Список сокращений

- Аф.* — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. / изд. подг. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. Т. 2. М., 1985.
- Балашов* — Сказки Терского берега Белого моря / изд. подг. Д. М. Балашов. Л., 1970.
- Бахтин* — Сказки Ленинградской области: серьезные и несерьезные, озорные и не очень, байки, народные анекдоты и прибаутки / собр. и подг. к печати В. Бахтин и П. Ширяева. Л., 1976.
- Власова — Власова М. Н.* Сказки Марии Андреевны Андреевой (Из неопубликованных материалов экспедиции 1987 г.) // Из истории русской фольклористики. Вып. 8 / ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2013. С. 316–332.
- Крг.* — Сказки М. М. Коргуева / зап., вступ. ст. и коммент. А. Н. Нечаева; предисл. М. К. Азадовского. Кн. 1. Петрозаводск, 1939.
- Крп.* — Сказки и предания Северного края / зап., вступ. ст., коммент. И. В. Карнаховой. Л., 1934.
- Крп., Лев. 2011* — Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926–1928 гг.: Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор / вступ. ст., сост., подг. текстов и коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2011.
- Крп., Лев. Дети 2011* — Дети-сказочники // Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926–1928 гг.: Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор / вступ. ст., сост., подг. текстов и коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2011. С. 277–392.
- КС* — Русские сказки в Карелии: (Старые записи) / подг. текстов, ст., коммент. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1947.
- Нкф.* — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / изд. подг. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961.
- Нкф. Дети. 2011* — Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926–1928 гг.: Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор / вступ. ст., сост., подг. текстов и коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2011.
- Онч. 2008* — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова / подг. текстов, вступ. ст. и коммент. В. И. Ереминой. СПб., 2008.
- Раз.* — Русские народные сказки Карельского Поморья / сост. А. П. Разумова, Т. Г. Сенькина; ред. И. М. Колесницкая. Петрозаводск, 1974.
- Сад.* — Сказки и предания Самарского края. Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884.
- Садовников 2003* — Сказки и предания Самарского края. 2-е изд. / Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым; изд. подг. Е. А. Костюхин, Л. Г. Беликова. СПб., 2003.
- Смп.* — Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества / изд. А. М. Смирнов. Пг., 1917. Вып. 1.

М. В. Рейли

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 26: Первое — Печетник. Л., 1991. С. 341.

Худ. — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова / изд. подг. В. Г. Базанов и О. Б. Алексеева. М.; Л., 1964.

Географические названия

Арх. — Архангельская губ.

Лен. — Ленинградская обл.

Мурм. — Мурманская обл.

Новг. — Новгородская обл.

Олон. — Олонецкая губ.

Симб. — Симбирская губ.

Уфим. — Уфимский у.