

Г И Ф

галерея имен философии

Елеазар Мелетинский

Герой

волшебной

сказки

университетская книга

Е. М. Мелетинский

ГЕРОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ
Происхождение образа

«Академия Исследований Культуры»
«Традиция»
Москва – Санкт-Петербург
2005

Мелетинский Е. М.

М47 Герой волшебной сказки. — М.—СПб.: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005. — 240 с.

Ранняя работа известного исследователя мифологии и фольклора Е.М.Мелетинского посвящена описанию происхождения и эволюции народной сказки, прослеженных в рождении образа характерного героя — социально обездоленного младшего брата, сироты, бедняка, а также анализу общих социально-исторических контекстов формирования этого художественного жанра.

За время, прошедшее с момента выхода первого издания, книга нисколько не потеряла своей значимости и будет полезна не только студентам гуманитарных специальностей, но и всем, интересующимся историей и теорией культуры.

Введение

Сказка — один из древнейших видов словесного искусства. Она уходит корнями в народное творчество доклассовой эпохи и до сего дня остается спутником человека, доставляя ему огромное художественное наслаждение. Высокие поэтические достоинства сказки в значительной мере объясняются тем, что в ней выражены накопившиеся столетиями мысли и чувства народа.

Сказка — самый популярный и самый демократический вид словесного искусства у всех народов мира. Сказковедение представляет собой обширную дисциплину с солидной научной традицией. К сожалению, на Западе оно до сих пор проникнуто крайним «европоцентризмом». Наиболее популярная там историко-географическая («финская») школа исследует сюжеты, собранные в «Указателе сказочных сюжетов» А. Аарне¹, составленном на основе анализа европейских вариантов. Указатель отражает общность сказки большинства европейских и некоторых азиатских народов, которая сложилась исторически в эпоху, следующую за крестовыми походами. Каждому сюжету указателя исследователи «финской» школы посвящают монографию, в которой сопоставлением вариантов определяют его родину. При таком способе изучения сказок анализируемые восточные варианты обычно «оказываются» отклонением от классических форм. В лучшем случае, если родиной того или иного варианта считается Индия, европоцентризм принимает вид индоевропеизма.

Особенно нетерпим европоцентризм при изучении дальневосточного фольклора — сказок Китая, Индокитая, Японии, Индонезии. В этих странах сложилась своеобразная культура, весьма далекая от европейской; поэтому применение европейских сказочных схем при анализе дальневосточного фольклора бессмысленно. Даже европейский буржуазный синолог В. Эбергард, составляя свод китайских сказок, вынужден был отказаться от использования указателя Аарне.

Обширная сказочная литература народов Востока известна советскому и западноевропейскому читателю далеко не достаточно, главным образом по старым классическим собраниям типа сказок Шахразады. «Тысяча и одна ночь», давно покорившая читателей богатством фантазии, красотой оригинальных образов и занимательностью фабулы, восходит к древнейшей традиции народной сказки на Арабском Востоке. Не менее красочен и поэтичен сказочный эпос других народов Востока.

Совершенно неприменимы сюжетные схемы европейской сказки к фольклору так называемых культурно отсталых народов или бывших отсталыми в недавнем прошлом — колониальных народов Австралии

и Океании, туземной Америки, Южной и Центральной Африки. Их сказки изучаются в основном этнографами и почти не используются при решении общетеоретических проблем сказковедения. Между тем фольклор этих народов отличается высокими художественными достоинствами и, кроме того, позволяет заглянуть в предысторию жанра волшебной сказки.

Использование многочисленных фольклорных материалов народов Азии, Африки, Океании и индейской Америки должно обогатить наше представление о сказочном эпосе. Оно помогло бы также современным западным сказковедам преодолеть схематизм в изучении фольклора.

Западные фольклористы всегда уделяли много внимания волшебной сказке. Но их привлекала прежде всего проблема сюжета, а образ героя сказки — носителя ее идеи — обычно оставался в тени. Исследование велось в основном в трех аспектах.

Первый аспект — чисто генетический. Корни сказочного сюжета возводились к древним мифам (старая мифологическая школа и современные неомифологи лорд Реглан, Ян де Фриз и другие), к первобытным обычаям и представлениям, отражающим однородные психологические черты первобытного мышления («астропологисты» Лэнг, МакКаллок, Гартланд, Харрис, отчасти ван Геннеп, Науманн), к народным обрядам (Сэнтив), к снам (фон дер Лайен, Лайстнер), заторможенным «психологическим комплексам», «вечным» и «неизменным» (Фрейд, Юнг, Ранк, Риклин и другие). «Мифологи» и психоаналитики рассматривали сказку как комплекс символов, для расшифровки которых подбирались «ключи»; «антропологисты» видели в сказках непосредственное отражение некогда живых представлений и обычаев, впоследствии забытых и сохранившихся в виде «пережитков».

Ван Геннеп, Малиновский, Боас, исходя из различных методологических посылок, пытались опровергнуть такое суждение о сказке и определить современную «функцию» фольклора. Однако эти попытки не дали ничего принципиально нового, поскольку исследователи ограничились анализом первобытных отношений и не сумели раскрыть общественный смысл и специфические особенности сказки как явления искусства. Образ героя воспринимался либо как трансформированный образ мифического героя, бога, святого (представители мифологической школы, Буссэ, Реглан), либо как выразитель извечных инстинктов и подавленных желаний, реализованных в сказках.

Второй аспект изучения сказки — исследование исторической жизни и странствования сюжетов. Старые миграционисты бенфеевской школы и представители современного историко-географического направления (Аарне, Андерсон, Крон и другие) рассматривают развитие сказочных сюжетов как механический процесс, не зависящий от конкретной национальной истории и общественной жизни народов, среди которых бытуют сказки. К исследованиям этих ученых примыкают и работы фон Сидова, выводящего сказку из индоевропейского неолита.

Финскую школу в основном поддерживает и крупнейший американский фольклорист Стис Томпсон.

Третий аспект — исследование формальной поэтической структуры волшебной сказки вне связи с ее общественным содержанием и идеалами. Работы Ольрика, Кристенсена, Левис оф Менара, Люти, по-разному трактующие сказку, содержат ценные наблюдения, однако в них есть принципиальные недостатки, типичные для всей западной сказковедческой литературы. Эти недостатки имеют глубокие методологические корни. Первооснова многих из них — философия позитивизма.

Прежде всего исследование корней сказочных сюжетов оторвано от изучения исторической жизни сказки и от анализа ее поэтической формы. Историческая жизнь сказки сводится к миграциям и рассматривается изолированно от общественно-исторических и конкретных национальных черт народов — носителей сказки. Поэтические формы анализируются независимо от содержания сказочного эпоса. Эстетическое в сказке мыслится только как формально-поэтическое, как традиционные стилистические формулы и композиционные схемы.

Что касается генезиса сказочных сюжетов, то, во-первых, как правило, не раскрываются общественно-исторические, социальные процессы, отраженные в сказке. Не только сторонники так называемых символических концепций игнорируют общественно-исторические корни сказки, но и «антропологисты» сводят ее содержание к верованиям и обычаям, которые сами нуждаются в социально-историческом объяснении.

Позитивистская ограниченность антропологической школы явно выступает при сопоставлении исследований Тэйлора, Фрэзера, Лэнга с работами Моргана и в еще большей мере Энгельса. Опираясь на работы Моргана, Энгельс дал историко-материалистическое истолкование развития человеческого общества на ранних ступенях. Использование энгельсова анализа обязательно при решении проблемы генезиса фольклора.

Во-вторых, представители всех перечисленных направлений сводят явление словесного искусства к мышлению и быту первобытного человека. Создается впечатление, что, возникнув как прямое отражение психологии, верований и нравов первобытного человека, сказка как бы по инерции продолжает существовать и после того как первобытные отношения ушли в прошлое. Буржуазные ученые упускают из виду то, что сказке как художественному жанру присущи особые формы отражения действительности. Идеалы сказки, выражающие общественные стремления народа, оказываются либо пережитком первобытной магии, либо реализацией заторможенных извращенных желаний наподобие тех, которые, по мнению психоаналитиков, воплощены в так называемом «эдиповом комплексе».

Как известно, старые школы мифологов и миграционистов имели

представителей и в России. Академик А. Н. Веселовский в «Исторической поэтике» и в статьях, посвященных сказочному эпосу, пытался синтезировать различные методы его изучения. Распространение определенных сюжетов он объяснял заимствованием, а составляющие их мотивы рассматривал по методу антропологической школы как прямое отражение первобытных обычаев и представлений. Веселовский невольно, как Лэнг и Мак-Каллок, сводил сказочные сюжеты к своеобразным пережиткам первобытных отношений, недооценивая специфику художественной формы.

Известное влияние революционно-демократической идеологии, которое Веселовский испытал в студенческие годы, сказалось, может быть, в том, что он остановил свое внимание на сказочных образах невинно гонимых героев — младшего сына, замарашки-падчерицы и дурачка, — образах, имеющих глубокое социальное содержание. Он понял, что они родственны как образы, выражающие «народную идеализацию обездоленного»².

Вместе с тем, сознавая, что методы антропологической школы неприменимы для объяснения этих образов, Веселовский отнес их в «Поэтике сюжетов» к рубрике «Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении». В этом проявилась ограниченность позитивистской фольклористики, неспособность ее решить проблему демократического героя сказочного эпоса — выяснить, как отражаются в его образе определенные социально-исторические процессы.

Народная сказка, в том числе и волшебная, прежде всего выражает, по определению В. И. Ленина, «чаяния и ожидания народные»³.

Это значит, что она является художественным воплощением мировоззрения народа и (это главное в сказке) его идеалов. Чтобы подойти к сказочным «идеалам» с научной точки зрения, недостаточно общих деклараций, которыми часто ограничиваются авторы учебников, научных монографий и журнальных статей. Необходимо раскрыть истинное социальное, историческое и национальное содержание сказки, выяснить, как оно развивалось и изменялось и в какой художественной форме, при помощи каких жанровых, сюжетных, образных средств получило эстетическое выражение.

Анализ бытовой сказки относительно прост, так как социальные мотивы получают в ней прямое, наглядное выражение. Когда изображаются жадный поп или кулак, который морит голодом работников, и смелый находчивый батрак, сумевший проучить хозяина, или умница-солдат, преуспевший больше генералов, либо бедный брат, обижаемый скупым богатым братом, общественный смысл сказки, ее народная оценка и художественная цель достаточно ясны. Если батрак, солдат или бедный ремесленник становится героем сказки, а помещик, кулак, иногда богатый купец — его антагонистом, нет сомнения в том, что здесь отражена классовая борьба народа, в первую очередь крестьянства, против поработителей.

Но волшебные сказки значительно сложнее. В них тоже есть образы и мотивы, непосредственно выражающие классовые отношения буржуазно-крепостнической эпохи (богатый и бедный брат, злой царь, которого хитростью побеждает герой-крестьянин, и т. д.), но образы эти встречаются редко, их почти нет в сказках, написанных в XIX в.

Волшебная сказка рисует «семейную» ситуацию. Типичный герой волшебной сказки — крестьянский юноша, младший сын, падчерица или сирота, которых с теплым юмором называют «золушкой» или «дурачком». Героем может быть и царский сын; в русской сказке это Иван-царевич. В волшебной сказке действуют фантастические силы — чудесные лица и предметы. Они и придают ей особый колорит, выражают ее внешнее своеобразие. Все эти особенности волшебной сказки затрудняют ее социально-политический анализ в свете «чаяний народных».

В советский период созданы ценные сказковедческие исследования: труды М. К. Азадовского и его учеников посвящены мастерству сказителей-сказочников; оригинальные труды В. Я. Проппа — генезису древнейших мотивов сказки, работы В. Я. Проппа и Р. М. Волкова — поэтике волшебной сказки. Особенно много статей (Э. В. Померанцевой и других) о судьбе сказочного эпоса в капиталистическую эпоху и при социализме.

Мы обратимся лишь к проблеме генезиса образа демократического героя, прежде всего к типам «бедного сиротки», младшего сына-дурачка, падчерицы-золушки. Именно здесь ярко сказалась ограниченность буржуазной фольклористики. Мы постараемся показать, что образ демократического героя волшебной сказки имеет реальные социально-исторические корни, что в нем, а также в мотиве незаслуженных гонений, претерпеваемых героем, отражается процесс разложения первобытнообщинного строя, патриархального уклада, переход от рода к семье. Отражение социальных процессов в волшебной сказке очень сложно и имеет не «натуралистический» и не «символический», а обобщенно-типизирующий характер. Распад большой семьи изображается в ней в виде распри в малой семье, например, в виде предательства старшими братьями младшего. При анализе волшебной сказки необходимо учитывать специфику отражения в ней общественных процессов, которая заключается в том, что содержит их народную оценку. Идеалы волшебной сказки, с одной стороны, основаны на воспоминаниях о примитивной демократии и родовой спаянности людей в первобытнообщинную эпоху, с другой — воплощают мечту о справедливом устройстве общества в будущем.

Как уже говорилось, основной недостаток большинства работ по генезису сказки — сведение нового к старому, сложного к простому, эстетических явлений к внелитературным факторам древней жизни, утратившим актуальность.

Проблему генезиса нужно ставить так, чтобы видеть изучаемое явление в развитии, ясно представлять, какие элементы отмирают и

какие растут. Ее нельзя решить без помощи этнографии, поскольку сказка уходит корнями в доклассовую культуру человечества. В первобытном обществе производственная деятельность человека, элементы религиозно-магического мышления и наивно-материалистических представлений, зачатки художественного производства переплетены между собой. Генезис волшебной сказки следует рассматривать на фоне общего процесса выделения искусства как особого вида человеческой деятельности, как особой формы идеологии. Этот процесс в основном завершается уже в классовом обществе. Нет оснований отрицать связь некоторых элементов сказки с первобытными обычаями и представлениями, с социальным укладом доклассового общества. Для понимания этой связи придется делать этнографические экскурсии, причем необходимо будет преодолеть ограниченность чисто этнографического подхода к искусству, определить исторические и национальные пути формирования эстетических особенностей, составляющих специфику художественной сказки.

В повествовательном фольклоре доклассового общества (его можно реконструировать только путем сравнительно-исторического изучения народного творчества культурно отсталых народов) выделяются две жанровые категории.

Первую категорию составляют предания о событиях, которые относятся к так называемой мифической эпохе, предшествующей современному состоянию мира. Главный герой этих преданий — обычно так называемый «культурный герой» (Ворон — у палеоазиатов Советского Севера; Ворон, Норка, Заяц-Манабущ, Паук-Иктоми, Койот, Старик, чудесные близнецы — у североамериканских индейцев; Мауи — у полинезийцев; Тагаро, Кат, То Кабинана и То Карвуу — у меланезийцев; Байамей и Дурамулун — у австралийцев). Иногда культурного героя представляют себе как тотемного предка, и он имеет вид животного или носит имя животного. Обычно культурному герою приписываются добывание света и огня, обучение человека охотничьим приемам, создание человека, промысловых животных и культурных растений, рельефа местности, «вылавливание земли из океана», смена времен года и регулирование морских приливов. Поступками его фатально определяются различные обычаи, порядки, нормы поведения для грядущих поколений. Культурный герой основывает родовую организацию, устанавливает нормы брачных отношений, вводит некоторые обряды, хотя в большинстве случаев не является объектом религиозного культа. Образ культурного героя отмечен идеологическим синкретизмом, и от него лежит путь к богу-творцу в такой же мере, как и к герою народных эпических сказаний или шуточных анекдотов.

Сказания о культурном герое — это мифы, отражающие в персонализированной образной форме фантастические представления первобытного человека о мироустройстве. Они — плод народной фантазии, и их не следует отождествлять с более поздними религиозными ми-

фами, в создании которых участвовала каста жрецов и которые тесно связаны с религиозным культом. В культурном герое в значительной мере воплощен пафос борьбы человека с природой, но его творческое могущество, представленное в гиперболических образах, отнесено к прошлому, к предыстории человечества. При этом процесс «творения» обычно изображается в первобытных мифах как нечто весьма обыденное, прозаическое и случайное в отличие от целенаправленных чудесных, сверхъестественных действий божества.

Мифический культурный герой обычно совершает полезные для человека поступки. Однако при этом он редко руководствуется гуманными, нравственными соображениями. Представление о жертвенном подвиге Прометея во имя человечества могло возникнуть на гораздо более поздней ступени развития, не раньше чем сложились образы главных богов древнегреческого пантеона, и в противовес этим богам. Прометей близок к некоторым эпическим героям, также восходящим к образам культурных героев (Вейнемейнену и Ильмаринену в рунах «Калевалы», Сосрыко-Сослану в нартских сказаниях и некоторым другим). В греческих сказаниях, кроме Прометея, культурного героя отдельными чертами напоминают Геракл и Гермес. Иногда в сказаниях два культурных героя. Чаще всего это близнецы, один из которых все делает умело и успешно, а другой либо неудачно ему подражает, либо назло все портит и враждует с братом (например, То Карвуу и То Кабинана у меланезийцев). В греческих мифах упоминается глупый брат Прометея Эпиметей, в нартском эпосе есть намеки на то, что Сослан и Сырдон — братья-близнецы. Не исключено, что этот дуализм первобытных мифов является воспоминанием о шутивно враждебных отношениях двух фратрий в племени (дуальная экзогамия⁴).

Наряду с «культурными» деяниями культурному герою, когда у него нет брата, часто приписываются плутовские проделки, веселые шутки. Такой «трикстер», «трюкач» становится центром формирования так называемой животной сказки, бытовой басни и анекдота (вначале слабо дифференцированных), воплощением комической стихии первобытного фольклора. Когда мифический герой выступает в облике зверя, рассказы о состязании и борьбе его с другими животными знаменуют развитие жанра животной сказки. Ее этнографической основой являются тотемистические представления о кровном родстве людей и животных и шутивная борьба фратрий или родов.

Многие анекдоты о проделках мифического героя представляют собой пародийную интерпретацию мифов творения или карикатуру на шаманизм, сатирическое изображение тех или иных обрядов. Это зародыши народной демократической сатиры, выражающей протест против строгой регламентации поведения человека в первобытном обществе и против складывающейся касты шаманов. До известной поры шутивные рассказы о трикстере уживаются рядом с более серьезными преданиями о его участии в творении, с шаманизмом и другими фор-

мами первобытной религии. Это сосуществование возможно потому, что культурный герой и плут сочетаются в одном лице, что деятельность его относится к древним мифическим временам *до установления строгого миропорядка*, системы табу и т. п. По этой причине туземные рассказчики часто относят самые смелые анекдоты к мифам и упорно связывают их с культурным героем.

Культурным героем-трикстером являются палеоазиатский Ворон, упомянутые мифические персонажи западной части Северной Америки, излюбленные персонажи индонезийского фольклора и т. п. Чертами трикстера обладают и такие персонажи мифологии и эпоса культурных народов, как скандинавский Локи и кавказский Сырдон. Сходство с трикстером имеют и знаменитые герои средневекового фольклора — Ходжа Насреддин на Востоке, Ренар-Лис и Тиль Уленшпигель — в Западной Европе.

Мифы о культурных героях сыграли существенную роль в формировании животной и бытовой сказки и отчасти в развитии сказаний протогероического типа. Черты эпического героя проявляются особенно отчетливо в эпизодах борьбы культурного героя с чудовищами. Когда мифический герой действует при поддержке чудесных сил, он напоминает героя волшебной сказки, но для ее формирования имела значение вторая группа первобытных рассказов.

Ко второй категории относятся рассказы, действие которых происходило в то время, когда миропорядок уже был прочно установлен. Их главный персонаж уже не культурный герой или далекий тотемный предок, а безымянный «один человек». Обычно о нем сообщается немного: где он жил и как добывал средства к существованию, кто его ближайшие родственники; изредка, правда, указывается имя героя, но характеристика его остается неопределенной. Эти рассказы обычно не отличаются стилистической отшлифованностью. Некоторые из них являются откликом на реальные происшествия, передаются как быль. Однако представление о различных духах (анимизм), в том числе о так называемых хозяевах, от которых зависит успех деятельности человека, а также магические приемы, которыми можно воздействовать на духов, и прочие элементы первобытного мировоззрения широко отразились в этих рассказах. Их можно назвать мифами-быличками (по аналогии с побывальщиной европейской сказки).

Поскольку силы природы представлялись первобытному человеку в виде духов, в центре такого рассказа обычно было общение с духами, успех которого зависел от правильного применения магических приемов, соблюдения табу, наличия родственных или любовных связей с духом и т. п.

Мифам-быличкам не свойственна эстетика чудесного. Анимизм в первобытном обществе был обыденным представлением; поэтому рассказы о встрече с духами прозаичны, этнографически точны в отражении первобытных верований. Выраженная в таких рассказах зави-

симось человека от сил природы приводит к тому, что личность героя заслоняется образами, воплощающими эти силы.

На более позднем этапе развития родового общества, когда географические и исторические познания человека расширяются, появляются рассказы, в которых герой более активен в достижении своих целей, хотя по-прежнему успех его зависит в основном от магических сил, духов-помощников. Герой проявляет настойчивость, волю, изобретательность в борьбе со злыми духами, людоедами, чудовищами, в овладении добычей, в спасении женщин, оказавшихся в плену у злых духов. В этой группе рассказов духи-помощники являются по-прежнему духами предков, или «хозяевами», а чудовища, с которыми борется герой, наделяются чертами иноплеменных врагов. Эти рассказы иногда сближаются с мифами о культурных героях. Так в первобытном фольклоре намечается дифференциация зародышевых форм типичной волшебной и волшебного-героической сказки⁵.

В обширном и разнообразном первобытном фольклоре имеется группа рассказов, претендующих на объяснение того или иного обряда.

Сказка не выросла из обряда, как полагают Сэнтив и Реглан, и не была объединена с ним в «первобытном синкретизме», как считал академик А. Н. Веселовский, ссылавшийся на средневековые обрядовые народные игры, синкретизм которых носил вторичный характер. Первобытный синкретизм наблюдался не в искусстве, а в области мировоззрения. Синкретизм мировоззрения как единство различных видов идеологии — науки, искусства, религии — проявлялся и в обрядах, и в повествовательном фольклоре и был необходимым условием их взаимодействия. Обрядовая жизнь получила отражение в сказаниях и способствовала популярности и известной стандартизации сюжетов, которые использовались для иллюстрации обрядов. Кроме того, существовала вера в магическую силу слова; поэтому рассказывание мифов и легенд разрешалось только в определенные периоды и ограничивалось различными табу; был необходим «счастливей конец».

В рамках первобытного повествовательного фольклора были созданы некоторые сюжеты, известные по волшебной сказке, которая их унаследовала. Оригинальным примером таких сюжетов являются сказки о чудесной жене — тотемном животном, принявшем человеческий облик. Тотемистическая супруга дарит мужчине, своему избраннику, охотничье счастье, научив его магическому привлечению промысловых животных, или помогает вырастить богатый урожай. Здесь тотемистические представления переключаются с верой в «хозяев». Любовная связь с тотемными животными или духами часто считалась у первобытных людей источником силы и удачи. Такую супругу — духа-хранителя — герой обычно получает, похитив ее одежду во время купания (женщины-лебеди и т. п.), а теряет, нарушив брачное табу (назвав ее имя, обругав ее и т. д.).

Существуют более поздние аналогичные рассказы о чудесном муже. Подобные сюжеты иногда приобретают характер генеалогической легенды и объясняют в духе тотемизма происхождение того или иного рода или даже героя. При этом исключительная сила и необычайные способности героя рассматриваются как следствие его полузвериного происхождения. Вместе с тем этот рассказ о брачной связи становится поучительным: нарушение брачных табу ведет к потере жены.

К этому сюжетному кругу относятся самые разнообразные сказочные сюжеты европейской и восточной сказки — о женщинах-лебедях, царевне-лягушке, аленьком цветочке, Амуре и Психее и многие другие.

Первобытные сюжеты сохранились также в волшебных сказках о том, как люди попадают (иногда в результате нарушения табу) во власть злых духов, людоедов, мифических чудовищ и спасаются от них либо при помощи «амулетов-заместителей» — чудесных предметов, превращающихся в непреодолимые препятствия (магическое бегство), либо обманув чудовище. Иногда злой дух или чудовище подвергает пленников тяжелым испытаниям, требующим от них силы, находчивости, знания магических приемов. Люди обычно с честью выходят из испытаний и убивают духа.

Среди бесконечно разнообразных сюжетов этого круга выделяются рассказы, в которых во власть духа попадает группа мальчиков. Обычно младший из них оказывается мудрым и находчивым. Он обманывает чудовище и спасает братьев.

Рассказы о мальчиках и людоеде отличаются известным единообразием и наводят на мысль об отражении в фольклоре обряда инициации — посвящения юношей, которые по достижении зрелости должны пройти через испытания, чтобы стать полноправными членами коллектива взрослых охотников. Убив могущественного духа, испытуемый якобы получает его магическую силу⁶.

К этой категории первобытных сюжетов примыкают и рассказы о змеборстве, в которых герой убивает могучего духа-змея, чтобы завладеть его магической силой.

Для первобытного фольклора также характерны сюжеты о посещениях героями иных миров, которые иногда совпадают с царством мертвых (сказки о трех царствах).

Таким образом, в первобытном фольклоре закладываются основы некоторых сюжетов, хорошо известных по волшебной сказке и отчасти по героическим сказаниям различных народов.

Наша характеристика фольклора доклассового общества схематична и далеко не охватывает необычайного разнообразия этнически-племенных вариантов и огромного сюжетного богатства. Мы отметили только некоторые общие черты первобытного фольклора, чтобы показать его отличие от волшебной сказки, которая возникла и развилась как самостоятельный художественный жанр в период разложения ро-

дового строя. Она унаследовала ряд элементов фольклора доклассового общества, но в корне переработала их.

Важнейшая черта волшебной сказки — фантастика. Она связана с мифологическими представлениями первобытного фольклора и вместе с тем выражает их преодоление. Мифологическое мировоззрение персонифицирует силы природы и видит активные силы вне человека, приписывая их духам. Считалось, что успех человека зависит не от его качеств и не от судьбы, а от точности исполнения магических предписаний. Поэтому в первобытном фольклоре еще нет поэтического изображения. Мифологические рассказы выражают пафос борьбы человека с природой и признание его зависимости от нее: личность героя и взаимоотношения людей остаются в тени, социальные отношения передаются как элемент мифологизированной природы.

Создатели волшебной сказки уже не мыслили мифологически, но активность волшебных сил, предполагающая относительную пассивность человеческого персонажа, легла в основу художественной формы волшебной сказки, в основу сказочной эстетики. Волшебные силы в сказке действуют уже не «автоматически», они стали воплощением социальных сил, защищающих справедливость. Счастливый конец сказки потерял магическое основание и стал выражать веру в победу справедливости. Волшебные силы в сказке помогают герою не потому, что он точно выполняет магические предписания, а из сочувствия его горю, в благодарность за его доброту и т. п.

Духи-хранители первобытных легенд превращаются в чудесных помощников героя. Утратив этнографическую определенность, они приобретают обобщенно-поэтический характер, выражая сначала чудесные силы рода, защищающие своих членов и родовую этику, а затем силы добра, вмешательство которых в жизнь восстанавливает поправленную справедливость.

Социальный и моральный смысл приобретают прежде всего действия чудесных сил, выступающих на стороне героя, и значительно позже и медленнее — демонических противников героя (чудовищ, людоедов, злых духов). Это объясняется тем, что социальное зло в сказке очень рано получает реальное воплощение в образах злых братьев, мачехи и других персонажей, угнетающих младшего брата, падчерицу, сиротку и т. п.

Только в художественной волшебной сказке возникает образ настоящего героя, вытеснивший безличного «одного человека». Герой сказки не перевоплощение бога, шамана, святого и т. п. Героем сказки становится, как мы постараемся показать, тот, кто был первой жертвой разложения рода или большой патриархальной семьи, кто исторически был обездолен в результате перехода от рода к семье — ячейке классового общества. Такой социально обездоленный воплощен в образе бедного сиротки, младшего брата-дурачка, падчерицы-замарашки, а изображение семейных распрей в сказке отражает разложение рода и

большой патриархальной семьи. Демократический герой становится центральной фигурой волшебной сказки. Ряд эстетических особенностей ее развивается на почве идеализации социально обездоленного. Вместе с демократическим героем в сказке появляется социальная коллизия, герой становится выразителем общественного идеала, а счастливая судьба героя — средством реализации народного идеала. Изучение проблемы сказочного героя — ключ к пониманию эстетики сказки. Эта проблема и будет стоять в центре нашего исследования. Но так как сюжет — важнейшая эстетическая категория сказки, а образ героя неотделим от определенных его элементов, изучение сказочного героя будет одновременно в известной степени и изучением сказочного сюжета. Рассмотрение образа героя вне сюжета привело бы к искажению жанровой специфики волшебной сказки и к ее модернизации.

Как уже говорилось, некоторые сюжеты волшебная сказка унаследовала от фольклора доклассовой эпохи (рассказы о чудесных женах — тотемных животных, о борьбе с людоедами — злыми духами, о змеборстве, о странствованиях по различным мирам и т. п.). Впоследствии эти сюжеты были дополнены рассказами о невинно гонимых — бедном сироте, младшем сыне, падчерице. Элементы, выражающие идеализацию социально обездоленного, не разрушают архаические фантастические сюжеты, а обычно наслаиваются на них, образуя начало сказки. Поэтому и архаические сюжеты, остающиеся в «ядре» сказки, приобретают социальную окраску. Таково сюжетное выражение процесса формирования волшебной сказки.

Известный парадокс заключается в том, что завершение формирования жанра волшебной сказки связано с появлением мотивов социально-бытового характера, которые становятся главными носителями эстетики волшебной сказки.

Таким образом, задача нашего исследования — анализ социальных корней сказочного эпоса, анализ общих социально-исторических процессов, на фоне которых формировался художественный жанр волшебной сказки. В центре внимания — проблема героя как носителя народных идеалов. Решить ее можно только путем сравнительно-исторического изучения сказки с использованием фольклора народов, стоящих на различных ступенях общественного развития. Выявляя процессы, обусловившие ее формирование, мы постараемся показать разнообразие путей, которыми шло это формирование, и национальных типов героев сказки. При этом обнаружится сходство некоторых типов героев (и сюжетов) у родственных народов или народов, исторически тесно связанных. Применяя сравнительно-исторический метод, мы будем рассматривать прежде всего социальное содержание сказки и демократические идеалы, воплощенные в ней, а не формально сопоставлять сюжеты.

СКАЗКИ О БЕДНОМ СИРОТКЕ В ФОЛЬКЛОРЕ МЕЛАНЕЗИЙЦЕВ, ПАЛЕОАЗИАТОВ И АМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ

1

Образ бедного сиротки занимает важное место в повествовательном фольклоре некоторых культурно отсталых народов — меланезийцев, тибето-бирманских горных племен, степных индейцев, эскимосов и чукчей. Сюжеты сказок о бедном сиротке у каждого из этих народов оригинальны и связаны с местной фольклорной традицией, образ героя наделен национальными чертами. Но общей является тема униженного сироты, обижаемого соплеменниками, который торжествует, получив чудесную помощь или совершив великие подвиги.

Рассмотрим сказки о бедном сиротке у этих народов, учитывая их этнографические особенности и своеобразие народнопоэтической традиции.

Из фольклора меланезийцев мы используем народное творчество гуантуна — прибрежных меланезийских групп полуострова Газель и острова Вуатом — и отчасти жителей Банковских островов.

Гуантуна — типичные меланезийцы, оттеснившие в глубь Новой Британии папуасоязычное население (байнингов и сулька). Они занимаются мотыжным земледелием, рыболовством и разведением свиней, живут сельской общиной в мелких хуторах-поселках, в которых обитают семейно-родственные группы. Для гуантуна, как и для других меланезийских племен, характерно деление на две экзогамные «половины». Счет родства ведется по материнской линии, и дети принадлежат роду матери.

В фольклоре гуантуна матриархальные черты выступают отчетливо. Мы находим там интересный персонаж — мать культурных героев, хранительницу моря, ночи и огня. Однако в настоящее время женщина занимает подчиненное положение (этому соответствует и форма брака — с уплатой калыма), а главным представителем материнского рода является брат матери. Он ответствен за воспитание мальчика, особенно с того момента, когда мальчик может вступить в тайный мужской союз.

У гуантуна и других меланезийцев широко распространена адаптация, причем отцом обычно выступает именно этот ближайший родственник. Основные наследники у гуантуна — дети брата матери. Однако развитие семьи наряду с родом при решающей роли мужчины в подсечном земледелии укрепляет позиции отца: он получает право завещать детям то, что приобретено общим трудом семьи.

На плоды у гуантуна индивидуальная собственность, а на дом и огород — общинная (родовая). Кое-где существует индивидуальная собственность на участки земли, освобожденные от леса и возделанные

трудом «малой семьи». Сильно развит обмен. Как всеобщее мерило стоимости в торговом обмене используются раковинные деньги. Употребление их способствует ослаблению первобытнообщинных отношений у меланезийцев. Раковинные деньги также раздаривают на похоронах для «облегчения» загробного существования их владельца.

Из среды рядовых общинников у гуантуна выделяются вожди и группа лиц, играющая важную роль в тайных мужских союзах. Формально эти союзы стоят на страже общинных прав, а фактически способствуют обогащению вождей за счет рядовых общинников, главным образом не посвященных в тайны союзов. Гуантуна имеют рабов из пленных папуасов-байнингов.

У гуантуна, с одной стороны, сохранились архаические черты материнского рода, с другой — появляются тенденции разложения родовой системы.

Этнографические особенности меланезийцев Банковских островов аналогичны описанным у гуантуна.

Важнейшая часть фольклора гуантуна — этиологические мифы о культурных героях братьях-близнецах То Кабинана и То Карвуу (То Пурго) и мифы-былички о столкновениях людей с духами (кайа, тутанаурацит и табаран). То Кабинана и То Карвуу изображаются творцами людей и устроителями человеческой жизни и вместе с тем сами выступают как первые люди. В некоторых вариантах в творении участвует мать культурных героев или могущественный дух кайа. Деятельность То Кабинана и То Карвуу относится к мифическим временам. Братья делают мужчин из сгустка крови или политых кровью рисунков на песке, женщин — из тростника или кокосовых орехов; создают рыб, птиц и животных из дерева; определяют рельеф местности и качество почвы, первые охотятся на диких свиней, рубят бамбук, очищают землю для посева, учат людей отличать спелые плоды от незрелых и сладкие листья от горьких, строить хижину и «мужской дом» (гамаль), создают культурные растения, а также музыкальные инструменты, лодку, раковинные деньги. Возникновение огня и смерти связывается неизменно с образом мифической старухи — матери культурных героев. Смерть возникла якобы оттого, что Карвуу заставил мать надеть кожу, которую она, подобно змеям, регулярно сбрасывала. Происхождение социальных институтов и элементов природы мыслится одинаково.

То Кабинана и То Пурго — родоначальники двух «половин» племени. Это соответствует наименованиям «половин» в некоторых местах полуострова Газель. В одних вариантах культурные герои женятся на своих сестрах — первых женщинах, и со следующего поколения устанавливается экзогамия. В других вариантах кровосмешение осуждается; То Кабинана и То Карвуу находят «чужих» женщин и устанавливают ныне действующие брачные правила.

Мифы о То Кабинана и То Карвуу, как видим, объясняют возникновение вещей и явлений, составляющих элементы мира, в котором

живут меланезийцы. Поэтому всякий поступок героев мифов должен иметь решающие последствия для потомков — современных людей. Этиологический финал типичен для мифов о братьях — культурных героях. То Кабинана и То Карвуу неодинаково участвуют в созидании. То Кабинана играет в этом главную роль и делает все лучшее для человека, а То Карвуу (вариант — То Пурго), наоборот, — опасное, безобразное, нелепое. То Кабинана создает красивых женщин, а То Карвуу — безобразных; То Кабинана — людей, а То Карвуу — злых духов-табаранов; То Кабинана — меланезийцев-гунантуна, а То Карвуу — папуасов-байнингов; первый брат вырезает из дерева тунца и полезных птиц, а второй — акулу и птиц-вредителей; первый — лодку, а второй — барабан для похорон. Глупость То Карвуу приводит к смерти, голоду, войне, кровосмешению. Поступки его — большей частью результат неумелого подражания брату, неловкости, от которой он сам страдает. Например, братья строят хижины, То Кабинана покрывает свою хижину сверху, а То Карвуу — снизу, и дождь мочит его. Оба крадут рыбу у табаранов, но неловкий То Карвуу попадает впросак. Порой То Карвуу наделен чертами сказочного «дурака набитого» — боится сорвать орехи, так как ему кажется, будто они шепчут что-то, неправильно передает приказания брата работникам и т. п. То Карвуу воспринимается как носитель комической стихии в мифологии гунантуна.

В мифах Банковских островов культурные герои составляют группу из двенадцати братьев. Главный из них Кат, рожденный из камня. Один из его братьев — Тагаро-умный, другой — Тагаро-глупый. Завистливые братья пытаются извести Ката, отнять у него жену и лодку, но он всегда одерживает верх и потешается над их бессилием. Некоторые рассказы посвящены борьбе Ката с глупым людоедом Касавара. Не исключено, что рассказы о борьбе братьев, об умном и глупом брате возникли первоначально как отражение шуточной фратриальной борьбы, о чем свидетельствует и обозначение «половин» племени именами братьев-близнецов. Мифы о братьях — культурных героях не связаны с религиозным культом и рассказываются обычно для развлечения.

Мифы-былички о столкновении человека с духами совершенно иные, чем мифы о культурных героях. Духи кайа, тутанавуракиты и табараны воплощают силы природы, окружающие меланезийца. В основе образа табарана лежит представление о том, что души мертвых ведут полуголодное существование и охотятся за душами живых; а кайа представляется «хозяином» леса, скал, вулканических островов и т. п. Кайа часто изображают в виде змей, которые убивают всех, кто ступает на их землю, но тем людям, которые считаются их родственниками по материнской линии, оказывают покровительство. Изредка кайа выступает в качестве духа-хранителя.

С образом кайа гунантуна связывают разрушительную деятельность природы — извержения вулканов, наводнения и т. п.

П. Клейнтитшен рассказывает о меланезийце То Урари, который якобы находился в дружбе с кайа То Табунум¹. После смерти То Урари в 1910 г. туземцы были убеждены, что он сам превратился в кайа. В одной сказке То Урари фигурирует как кайа.

И. Мейер пишет: «Гнев кайа утихает перед маленькой группой лиц... они делают с ним владение местностью и говорят: «Kadatat ga mata na KaJa» (Место кайа принадлежит ему и нам совместно). Кайа считается членом этого рода, ставшего ему дружественным. Род рассматривает его как своего предка, причем с материнской стороны. Туземец, который унаследовал землю кайа от предков, всегда находится в дружбе с кайа»². Так с верой в кайа переплетается культ предков. Кайа может выступать в качестве духа-хранителя, в этом случае он приносит своим «подопечным» удачу в рыбной ловле.

Клейнтитшен пишет: «Крупные вожди имеют обычно одного или нескольких кайа, которых почитают как предков, считая родственниками по материнской линии. Эти кайа — духи-хранители всей семьи»³.

Тутанавуракиты — добрые лесные духи, напоминающие эльфов. Они занимаются любовной магией, сочинением песен и резьбой по дереву. Условием и признаком общения с ними является состояние нервной экзальтации (одержимость). Духи используются как помощники (тураган) в колдовстве.

В отличие от мифов о культурных героях сказки о духах относятся к недавнему прошлому. В них часто упоминаются действительные события — извержения вулканов, землетрясения, приезд европейских колонистов, причем точно указываются место, время и действующие лица. Эти сказки очень разнообразны, не имеют выработанного сюжетного и стилистического стереотипа. Герои иногда безыменны, иногда носят имена недавно умерших или живых людей.

Рассказы о духах передаются как быль, которая, однако, трактуется в рамках мифологических представлений. Например, в одном из них повествуется о том, как охотник нашел в лесу нору, залез туда и его завалило землей; собака охотника привела людей, которые откопали и похоронили его. Другой рассказ передает это происшествие уже в мифологической интерпретации. Один гунантуна стал выгонять из норы огнем лесных зверьков, но табараны, жившие здесь, завалили его землей, и он умер. В третьем рассказе сообщается об «одном человеке», который охотился вблизи жилища кайа на диких свиней. Кайа схватил его за руку, и рука опухла. Ясно, что здесь описан случай укуса змеей, но передан он в духе мифологических представлений.

В большинстве рассказов о духах повествуется о том, как человек случайно попадает во власть духа — либо он заблудился в лесу и встретил духа, либо дух явился полакомиться плодами его сада. Соприкосновение с духом может привести к смерти, если человек неосторожно нарушит табу. Но дух может и подарить ему магический предмет, на-

учить любовной магии, танцу, устроить свидание с умершим предком. Духи, их жилища, хозяйственная деятельность, любовные приключения описываются как человеческие, деловито и прозаично. В центре внимания рассказчика — духи, а не личность героя.

В фольклоре гуантуна и других меланезийцев есть и четкие сюжеты о мальчиках и людоеде (меланезийская Татакула напоминает Бабуягу), о чудесной жене-птице, об острове амазонок, о детях, которые были проглочены крокодилом (или рыбой), но вышли из его брюха невредимыми. Эти сюжеты иногда связаны с безличным «одним человеком», иногда с близнецами — культурными героями. Фольклор гуантуна включает и незначительное число лишенных элемента чудесного исторических преданий о вражде, родовой мести, военной хитрости, проявленной в столкновениях племенных групп. Кроме того, имеются анекдоты о хромом уродце — неудачливом соблазнителе женщин. Эти комические рассказы продолжают линию рассказов о То Карвуу.

Несомненно, что мифы о культурных героях и легенды о духах отражают жизнь меланезийской деревенской общины, и меланезийский сказочник рисует мифических героев по своему образу и подобию. Однако в них общественная жизнь отождествлена с жизнью природы, причем сама природа мистифицирована в духе первобытно-религиозных представлений. Это специфическая черта первобытного фольклора.

Тема борьбы с природой, взаимоотношений с ней является основной в первобытном фольклоре. Но в фольклоре гуантуна намечаются также и тенденции к непосредственному отражению общественных отношений и конфликтов меланезийского общества, изображению судеб социально обездоленного. Появление этих тенденций связано с разложением классического материнского рода и родовой системы в целом. Удельный вес их в общей массе фольклора гуантуна и других народов Меланезии очень невелик, но они для нас исключительно интересны, так как, во-первых, свидетельствуют об известных исторических процессах, а во-вторых, представляют важнейший этап развития сказочного эпоса.

Новая тема, социальная, едва намечена в сказке в отдельных случайных эпизодах, изображающих борьбу материнского и отцовского рода. В этих эпизодах проявляется сочувствие к обиженным, покинутым родичами. Социальная тема наиболее полно раскрывается в сказках о сиротке, которые по праву могут быть названы жемчужиной меланезийского фольклора.

Сказке о сиротке в меланезийском фольклоре исторически предшествует сказка о покинутой племенем беременной женщине, которая рождает близнецов-героев, впоследствии мстящих за мать. Этот сюжет составляет содержание сказки с острова Вуатом⁴. В ней рассказывается, как люди в страхе перед гигантским орлом убежали с острова, оставив беременную женщину. Родившиеся у нее близнецы быстро вырастают и затем убивают страшного орла.

Сказки о покинутой женщине широко распространены в Меланезии. Один из вариантов — популярная на Новой Гвинее сказка о злой свекрови, которая пошла в лес с женой сына, заставила ее влезть на дерево и заколдовала, так что ветви сомкнулись вокруг тела молодой женщины. Там, в лесу, она родила ребенка, который рос среди зверей. Когда мальчик подрос, он пошел искать свое селение. Дикий вид его испугал игравших детей, они рассказали о нем взрослым. Один мужчина подстерег мальчика. Выяснилось, что ребенок — его племянник. Мать мальчика превратилась в краба.

В сказке папуасоязычного племени сулька, живущего бок о бок с меланезийцами⁵, рассказывается о том, что из страха перед людоедом племя покинуло селение, оставив беременную женщину. Она родила мальчика и дала ему вместо игрушки росток драцены, который превратился в другого мальчика. Когда дети выросли, они убили людоеда, и люди вернулись. Мальчики рассказали им о своей обиде за мать.

В фольклоре гуантуна и других народов Меланезии встречаются также сказки о пасынках, преследуемых мачехой, о невестке, обиженной свекровью, и другие. В одном предании⁶ рассказывается о злой мачехе, которая заставила детей вытаскивать из огня горячие камни. Дети бросились в море и превратились в рыб, а их отец убил за это свою жену. В другом рассказе⁷ родители плохо обращаются с сыном, не дают ему есть. После различных приключений мальчик находит клад — раковинные деньги.

Однако сюжеты о бедных мальчиках, свекрови и прочие не характерны для меланезийского фольклора и, возможно, заимствованы у полинезийцев или даже европейцев, но они свидетельствуют о появлении в сказке меланезийцев сочувствия к обездоленному. Воплощением социально обездоленного в меланезийском фольклоре стал образ сиротки. Это объясняется определенными историческими причинами — тем, что в сознании людей установилась связь между образом сироты и распадом материнского рода. В ряде сказок гуантуна можно обнаружить следы борьбы между материнским и отцовским родом. Нет сюжетов, специально посвященных этой теме, но в отдельных вариантах встречаются эпизоды, отражающие такой конфликт. Так, в одном из вариантов рассказывается о мести мальчика родственникам с материнской стороны.

Мальчик повесил сушить незрелые бананы, а его родственники с материнской стороны (дядя и братья) съели их. Мальчик пожаловался отцу, а затем решил отомстить бесцеремонным родственникам. Он позвал их к себе, привел на ритуальную площадку и заколдовал: они превратились в камни, летучих мышей и т. п. Здесь отчетливо выражен конфликт между индивидуальной семейной собственностью и старыми родовыми обычаями и правилами. Сын жалуется отцу, который принадлежал к другому роду, но вместе с ним выращивал бананы.

Винтхайз⁸ рассказывает подлинную историю тяжбы брата одного умершего гуантуна и его дяди с материнской стороны из-за раковин-

ных денег, принадлежавших покойному. По обычаю раковинные деньги хранятся у дяди с материнской стороны. То Манг обещал отдать их дяде после того как соберет и продаст урожай со своего огорода. То Манг заболел. Дядя потребовал деньги от его брата — То Ивата, причем не 40—50 ниток, а 200 — все, что было у То Манга. Брат больного отдал дяде деньги на хранение, уверенный в том, что они будут розданы после смерти То Манга на его могиле, как этого требовал обычай. Однако после смерти То Манга дядя не отдал деньги и предложил То Ивату поделить их. То Иват отказался. Тогда дядя потребовал от него деньги своего покойного брата, якобы оставленные на хранение То Мангу. После длительной борьбы То Иват отобрал деньги у дяди и всем рассказал об обмане.

Эта подлинная история, лишенная элементов чудесного, рисует яркую картину ослабления материнско-родовых связей, развития корыстных личных интересов в ущерб родовым и показывает роль в этом раковинных денег. В рассказе отражены исторические условия, в которых возникли сказки о сироте.

Сказки о бедном сиротке представляют самый архаический вид «идеализации обездоленного». В них содержится народная оценка социального неравенства, возникающего в результате распада общинно-родового строя. Вместе с тем сиротка — первый «бытовой» образ фольклора, лишенный черт мифического персонажа. В сказке культурно отсталых народов тема сиротки служит центром формирования жанра волшебной сказки, выделяющейся из первобытного фольклора.

Сказки о сиротке не исследованы фольклористами. Анализ сказок о сиротке затруднен недостатком не столько чисто фольклорных исследований, сколько этнографических монографий о социальных отношениях в первобытном обществе. Без анализа этих отношений невозможно понять сущность образа сиротки и сюжетов, в которых он выступает.

Разбору сказок следует предпослать исследование об общественном положении сиротки в меланезийском обществе. Вопросу о положении сирот у одного из меланезийских племен посвящена работа Мейера «Сирота у гуантуна»⁹. Он рассматривает и анализирует три случая: положение ребенка, оставшегося без отца, без матери и круглого сироты.

Если ребенок лишается отца, мать вместе с ним возвращается в свой род. Покровителем ребенка становится брат матери. Сирота воспитывается вместе с его детьми (но брак с его дочерьми в этом случае запрещается).

Если умирает мать, ребенка берут ее родичи. Иногда, впрочем, отец получает разрешение от рода матери на воспитание сына, но только до наступления его зрелости. Гуантуна никогда не поручают воспитание ребенка мачехе. Женщиной-воспитательницей является или бабка — мать отца — или тетка — жена брата отца (брат отца и жена брата отца

согласно господствовавшей в родовом обществе классификаторской системе родства считались его «отцом» и «матерью»).

В том случае, когда умирали и мать и отец, воспитание детей возлагалось, как и в первом случае, на брата матери. Дядя обязан был заботиться о племяннике и по достижении им зрелости заплатить за его вступление в тайный мужской союз. Мейер отмечает, что это долг дяди, к «которому его принуждает строгое общественное мнение под угрозой потери уважения»¹⁰.

При отсутствии близких родственников сироту должны усыновить более отдаленные родичи со стороны матери.

Однако, отмечает Мейер, «круглого сироту» иногда обижают, даже если его воспитывают родичи с материнской стороны. Впрочем, подобное дурное обращение «не санкционируется и не прощается у гунантуна»¹¹.

По свидетельству Мейера, для обозначения сироты употребляются четыре термина: один из них — *ling*, он означает «лишенный чего-либо», «оставленный и потому живущий изолированно». Глагол *lingling* означает «жить в одиночестве, в стороне, быть связанным с небольшим числом лиц». Глагол *valiling* означает «воздерживаться», «устранить, устраняться», «избегать», «подавлять» и т. п. Второй термин — *a nat pangug* — имеет то же значение, что и первый. Третий — *mat kap*, то есть «человек, у которого кто-то умер», «лишенный чего-то», «осиротевший». Четвертый термин — *a bul na gaga*. Это выражение означает «заблудившийся», «ненормальный», «отклонившийся от нормы». Последний термин гунантуна применяют обычно к тем сиротам, матери которых умерли от родов, им же, по словам Мейера, обозначают и детей ненормальных от рождения, отмеченных уродством. Таких детей часто убивают сразу после рождения.

Сообщаемые Мейером сведения о положении сирот у гунантуна легко объясняются историческими особенностями меланезийского общества.

Гунантуна, как и большинство других меланезийских племен, находятся на стадии классического материнского рода, однако у них уже намечается переход к отцовскому роду. Этот переход в Меланезии, как и у других культурно отсталых народов, начался в условиях колониального господства европейских капиталистических государств. В силу воздействия этой и других причин в Меланезии не мог развиваться «нормальный» патриархальный строй. Разложение материнского рода перерастало в общее разложение родовой системы, старый материнский род, распадаясь, уступал место не «большой семье», т. е. патриархальному роду, а «малой семье», представляющей ячейку классового общества.

Возвращение матери вместе с ребенком после смерти мужа в свой род объяснимо с точки зрения норм материнского права. У гунантуна уже развивалась патрилокальная форма брака, однако это не привело

к созданию патриархальной семьи. У меланезийских племен типа гуантуна сохранился парный брак, легко расторгимый, при котором супруги сохраняли тесную связь со своим родом. В случае прекращения брака по желанию одного из супругов или после смерти мужа жена возвращалась в свой род, в род матери. С ней уходили и дети, которые также принадлежали к роду матери. Если мать умирала, дети оставались у ее брата как ближайшего родственника (более близкого, чем отец, при материнском праве). По этой же причине круглые сироты воспитывались братом с материнской стороны или другими родичами матери, которые его «усыновляли».

Мейер сообщает, что иногда как исключение мальчика, потерявшего мать, воспитывают отец и его родичи. Подобные явления свидетельствуют о некотором укреплении позиций отцовского рода. Характерно, что воспитание ребенка отцом и его родом могло продолжаться только до наступления зрелости мальчика. После этого он при всех обстоятельствах принадлежал уже не семье, а материнскому роду, вступал в один из тайных мужских союзов, приобщался к образу жизни взрослого мужчины, участвовал в племенных обрядах, церемониях. Вступительный взнос в союз должен был делать дядя по матери. Он же был патроном юноши и при каждом его продвижении в мужском союзе.

Мейер отмечает, таким образом, что общественное мнение требует заботы рода о сироте. Тем не менее с сиротой все же иногда дурно обращаются, что подтверждается и значением некоторых терминов, применяемых у гуантуна и других племен Новой Британии по отношению к сиротам. Эти термины относятся к ребенку неполноценному, чего-либо лишенному, кем-то оставленному, живущему в одиночестве. С одной стороны, их можно толковать таким образом, что сирота лишен «нормальной» семьи, покинут родителями, оставлен в одиночестве. Этим смыслом, по-видимому, ограничен термин *mat kan*. Но *ling* имеет более сложное толкование, поскольку значение глагола *valiling* трудно свести к понятию «траурного», «ритуального» одиночества детей, оплакивающих родителей и подавленных тяжелой утратой.

По-видимому, все эти термины означают, что дети не только оставлены, покинуты родителями, но и часто изолированы в обществе, угнетены соплеменниками, живут в одиночестве в социальном смысле, так как если бы родичи действительно заменяли им родителей, одиночества не было бы. Выражение *a bul na gaга* позволяет предположить, что сирот, у которых рано умерли родители, в частности тех, у которых мать умерла от родов, иногда убивали как больных, «ненормальных» детей. Мы увидим, что это подтверждается фольклором.

Необходимо найти историческое объяснение противоречию между действительным отношением гуантуна к сиротам и предписанным общественным мнением.

При классическом первобытнообщинном строе настоящих сирот не могло быть. О детях заботились не только истинные родители, но

и «классификаторские». В социальном смысле все дети были детьми рода. По-видимому, на этом этапе и в языке не могло возникнуть понятие «сирота».

Общественное мнение первобытного родового коллектива смотрело на детей, потерявших родителей, как на детей рода или даже племени. Это общественное мнение на первых порах соответствовало первобытнообщинному укладу.

Однако в процессе разложения классического рода развивалась семья, которая начинала претендовать на известную самостоятельность. Связи внутри семьи укреплялись, связи в роде ослабевали. Некоторые меланезийские племена, в частности гунантуна, которых наблюдал Мейер, находятся примерно на этом этапе развития. Они дают яркие примеры борьбы рода и семьи, родовой и семейной собственности и т. п. У большинства меланезийских племен часть наследства мужчины уже передается его детям (принадлежащим всегда другому роду), хотя это ограничивается всячески и сопровождается «откупом» наследников от рода покойного отца, подарками, пожертвованиями в пользу детей сестры умершего. Вследствие обособления семейного труда обособляется и семейное «потребление»: дети стали получать пищу от родителей.

В результате ослабления родовых связей лица, оказавшиеся вне семьи, попадали в трудное положение. Мораль первобытного общества требовала от племени и особенно от рода заботы о детях, потерявших родителей. О детях должны были заботиться ближайшие родственники с материнской стороны, прежде всего «классификаторский» дядя. Но в условиях ослабления хозяйственных связей внутри рода «классификаторский дядя» фактически был чужим своему «племяннику» и поэтому неохотно принимал заботу о нем. Связь с ближайшими родственниками, в частности с настоящим, «родным» дядей, сохранялась значительно дольше. Но и брат матери, у которого была своя семья, естественно, оказывал предпочтение родным детям (формально принадлежавшим к роду жены) и в дальнейшем мог уклониться от заботы о сироте. Поэтому сироты оказывались в худшем положении, чем дети, имевшие родителей. Видимо, в этих условиях и возникло самое понятие «сирота» и в лексике отразилось действительное положение сиротки, а не то отношение к нему, которого требовало общественное мнение. Указание Мейера о содержании термина *ling* — самого употребительного для обозначения сиротки — заставляет предполагать, что в некоторых случаях сироты не входили в семью дяди (как этого требовало общественное мнение), а жили изолированно. Сирота, живущий в одиночестве, часто изображается не только в меланезийских сказках, но и в фольклоре североамериканских индейцев.

Таким образом, разложение классического материнского рода у меланезийцев, развитие внутри него семьи, но не большой патриархальной, которая сама была бы отцовским родом, крупным коллектив-

ным объединением, дающим защиту своим членам, а малой семьи и семейной собственности, приводило к тому, что сироты становились обездоленными в родовом коллективе. Чем дальше шло разложение материнского рода, тем трагичнее становилось положение сиротки. Он был первой жертвой нарушения демократического равенства членов первобытной общины. При этом общественное мнение, верное традициям первобытнообщинного строя, выражало сочувствие социально обездоленному и осуждало тех, кто, отступая от традиционного обычая, не выполнял свой долг по отношению к сиротке.

Рассказы меланезийцев рисуют положение сиротки в роде с точки зрения народной морали.

Перейдем к анализу фольклорного материала. Интересную легенду о сиротах приводит Мейер¹².

Дети остаются после смерти отца сиротами. Отец завещает им дом и поле. Родственники отца дурно обращаются с детьми и однажды приходят к ним с явно враждебными намерениями. Старший мальчик произносит замечательную речь, которая является образцом красноречия гуантуна: «За что вы браните нас? Почему вы мучите нас вопросами? Разве сами вы не едите? Разве вы не замечаете наших страданий от голода? Разве только мы имеем желудок, а вы не нуждаетесь в пище? Что вы сделали, чтобы утолить наш голод? Когда вы добывали пищу, звали вы нас разделить ее с вами? Вы ели сами. Вы только обижали нас, ругали и прогоняли прочь, чтобы разделить между собой нашу долю. Мы должны удовлетворяться постной пищей. Вы же ни разу не дали нам куска мяса. Вы ели прекрасные плоды, приправленные соусом из кокосовых орехов; таково ваше сострадание к двум бедным сиротам. После смерти наших родителей вы обращаетесь с нами, как с собаками. Вы кормите нас растительной пищей, а родители кормили нас мясом и никогда не бранили. Если бы они были живы, все было бы иначе. Мы должны лить слезы о нашем несчастье. Вы хотите наших жизней. Но вспомните, что мы здесь родились, а вы пришельцы. Здесь наша собственность, которую оставил нам отец. Я вспоминаю, что вы раньше называли нас «сыновьями». Где вы слышали, чтобы прогоняли сыновей? К какому племени вы принадлежите? Или вы нас принимаете за байнингов? Но мы не байнинги, мы гуантуна!»

Мальчик требует, чтобы их либо убили, либо перестали плохо обращаться с ними. Речь его производит сильное впечатление на родственников, и происходит примирение.

Приведенный Мейером текст нельзя считать ни мифом, ни волшебной сказкой. Это была, рассказ о действительном бытовом факте, в котором ярко выражено первобытнообщинное мировоззрение.

Сирот преследуют братья отца и дети его сестер, принадлежащие при материнском праве к чужому роду. Отец оставил детям дом, но его родичи хотят отобрать у них наследство. Рассказ изображает борьбу между старой родовой собственностью и семейной, «старыми наслед-

никами» и детьми. Создается впечатление, что в сказке защищается семейная собственность и наследование отцовского имущества детьми. Однако здесь ставится гораздо более широкая идеологическая «проблема». Сирота в защитительной речи лишь вскользь говорит о своем «праве наследования» завещанной отцом семейной собственности. Он подчеркивает, что принадлежит к одному племени со своими мучителями, напоминает им о долге соплеменников заботиться друг о друге. Мальчик утверждает, что он не байнинг, а гунантуна, а родичи отца обращаются с ним как с иноплеменником и врагом, как с представителем «низшей» (папуасской) этнической группы, которая пополняла число «патриархальных» рабов гунантуна. Сирота возмущен тем, что по отношению к ним нарушен первобытнообщинный принцип распределения пищи. Его аргументация основана на морали первобытного общества: у всех людей равная потребность в еде, поэтому пищу надо делить между всеми. Оказавшись вне семьи, дети лишились средств пропитания, экономического равенства с другими членами племени, стали жертвой нарушения соплеменниками первобытнообщинного принципа распределения добычи.

Рассказ показывает также, что развитие семьи в Меланезии не приводит к расцвету патриархальной общины. Ослабление связей человека с материнским родом не сопровождается установлением и закреплением отношений с отцовским родом. Этим объясняется трагическое одиночество сирот, которое было бы невозможно, если бы в Меланезии развивалась классическая патриархальная семья.

Для дальнейшего анализа фольклора прибрежных меланезийцев полуострова Газель обратимся к публикациям П. Клейнтитшена «Мифы и сказания меланезийского племени из Папаратава» и Йозефа Мейера «Мифы и сказания прибрежных жителей полуострова Газель». Вот одна из легенд гунантуна¹³.

«У двух детей умер отец. Они отправились с матерью к ее отцу. Мать тоже умерла. Дети были еще очень маленькие, один — новорожденный, другой — немного старше. Их воспитывал дед. Он был уже очень стар и тоже умер. И никто не взял детей, у них не было ни дяди, ни брата, ни сестры, никого больше. Они жили совсем одни. Детям нечего было есть, так как никто не давал им пищи. Пришли люди и положили их у подножия миндального дерева. Они прикрыли их листьями и бамбуком, забросали камнями. Но дети не умерли. Тогда люди отвели их в глубь леса. Дети жили там. Им нечего было есть. Однажды один из них собрал папоротник, нарубил дров и украл огонь. К нему подошел человек и спросил его:

- Кто это?
- Это я.
- Что ты делаешь?
- Собираю папоротник.
- Зачем?

- Чтоб есть.
- Но ты еще мал.
- Но мы несчастные.
- Чего вам недостает?
- Еды.
- Кто еще с тобой?
- Мой брат.
- А отец?
- Он умер.
- А его жена?
- Тоже.
- Кто о вас заботится?
- Никто.
- И где вы живете?
- Под деревом.
- Где твой брат?
- Не ходи на него смотреть.
- Чего ему недостает?
- От него остались одни кости, он почти мертв.

Человек пообещал прийти к ним вечером. Он принес спелые бананы, орехи и сказал детям: „Завтра я не приду, а послезавтра приду, и тогда вы станете уже большими”. Это был не человек, а кайа.

Однажды кайа спросил детей:

- Вы стали большими?
- Да.
- У вас нет дяди, сестер, братьев?
- Нет.
- Вы не хотите возвращаться домой?
- Нет. Там с нами плохо обращались, нас хотели убить.
- Несчастные, хотите, чтобы мы были вместе?
- Да.

Дети, опекаемые духом, быстро стали большими и сильными. Кайа однажды послал их в селение. Дети сначала отказывались, но он настаивал, велел им взять раковинных денег и купить землю. Жители селения не узнали пришельцев. Старший на вопрос о том, кто они, ответил:

— Я тот, с которым плохо обращались».

Кайа покровительствует сиротам, деревья и плоды в их саду росли так же быстро, как они сами.

В конце легенды старший брат по приказанию кайа умирает и превращается в кайа, оставив богатство младшему. Жители селения убивают младшего брата, чтобы овладеть раковинными деньгами, но кайа похищает деньги.

Эта легенда является ярким образцом сказки о сиротке.

Соплеменники хотят убить сирот, у которых нет близких родствен-

ников. В сказке описан принятый у гуантуна способ убийства детей. Нет оснований сомневаться, что именно так и относились к сиротам в действительности. В данном случае убийство сирот могло иметь дополнительный предлог — новорожденный младенец остался без матери. Таких детей иногда убивали, и общественное мнение не протестовало против этого. Но здесь говорится о преследовании беззащитных сирот, которые изображены в сказке с горячим сочувствием.

Содержание другой легенды¹⁴ сводится к следующему. После смерти родителей брат и сестра поселились у дяди, но его жена плохо обращалась с ними. Она не разрешала им жить в доме, так как не хотела, чтобы муж видел, чем она кормит сирот. Дети вынуждены были перейти в старую покинутую хижину, находившуюся на земле дяди. Жена дяди приносила им отбросы, предназначенные для кормления свиней. Брат и сестра решили «переселиться на могилу родителей, чтобы либо умереть, либо получить помощь».

Дядя узнал то, что жена от него скрывала, и принес детям пищу. Но одновременно на помощь сиротам пришел кайа. «Вы бедные дети, — сказал он им, — я вам помогу. Мы втроем посадим растения...» Он помог детям обработать участок земли и сделал так, что плоды созрели с необыкновенной быстротой. «Они ели плоды втроем с кайа».

Эта сказка показывает, что сироты обездолены в результате вытеснения родовых связей семейными. Жена дяди, принадлежащая к другому роду, противопоставляет семейные интересы родовым и обижает детей, которые являются представителями рода ее мужа, но чужды его семье. То, что дети тоскуют и жалуются на судьбу на могиле родителей, также указывает на укрепление семейных связей. Сам дядя еще не отказывается от своих обязанностей, но уже не в состоянии их выполнить.

Обездоленным сиротам в обеих сказках помогает кайа, который дает им то, чего дети не получили от своего рода и племени.

В отличие от низших духов кайа не делятся на добрых и злых, относятся к людям по-разному, в зависимости от их заслуг. Очень суровы кайа к тем, кто подсмотрел или даже случайно увидел их танец. Иногда же кайа сами обучают людей магическим танцам и церемониям.

В одной мифе рассказывается, что кайа, приняв образ крокодила, проглотил мальчика и ушел в лес. Там он его выплюнул и стал воспитывать. Мальчик вырос очень быстро.

Это типичный миф, отражающий обряд инициации. Посвящаемого в тайные мужские союзы часто вводили в хижину, имеющую форму крокодиловой или змеиной пасти, что символизировало проглатывание юноши чудовищем.

В приведенной легенде о двух сиротках также изображен обряд инициации, который совершает кайа. Об этом говорит и быстрый рост мальчиков, опекаемых кайа, и ритуальное пребывание их в лесу, в одиночестве, составлявшее обязательную часть обряда.

Но кайа не только выступает здесь в роли высшего духа — руководителя обряда инициации, но и заботится о женитьбе сироты, дает ему раковинные деньги для приобретения земли. Иными словами, он выполняет обязанности, которые общество возлагало на дядю с материнской стороны.

В другой легенде кайа также помогает детям, о которых не заботится их родной дядя. Кайа выступает здесь как дух-хранитель осиротевших мальчиков. Но здесь речь идет уже не о посвятельном обряде. Кайа оказывает детям магическую помощь из жалости к ним. Он не только дарит им сад, но и магической силой вызывает ускоренный рост и созревание плодов в этом саду. Дети делятся с кайа плодами, иными словами — приносят жертву своему духу-хранителю, как этого требовал обычай.

Мы отмечали, как кайа, правда в редких случаях, изображается в мифах гуантуна как дух-покровитель. При этом он рассматривается как представитель материнского рода (дядя) тех, кого опекает. В приведенных сказках кайа выступает в такой несколько необычайной для него роли духа-покровителя рода. Отношение кайа к сиротам можно сопоставить с широко распространенным в Новой Британии и других областях Меланезии обычаем усыновления. Усыновляет сироту близкий родственник — брат матери. Однако в данном случае нет указаний на родственную связь кайа с мальчиками-сиротами. Кайа из жалости усыновляет их и таким образом становится их родственником. «Выбор» могущественным духом подопечных из обездоленных, лишенных родичей или забытых ими, знаменателен. В этом связи можно упомянуть сказку, приведенную Клейнтитшеном¹⁵, в которой остатки разбитого в войне племени таулиль находят защиту и пристанище на земле кайа Табунум, вблизи его логова.

В сказках же о сиротке кайа выступает защитником социально обездоленных. Вознаграждение сиротки чудесным способом определяет функцию образа кайа в рассказе. Мы видим, что в фольклоре полуострова Газель сказки о сиротке связаны с легендами о кайа, как бы вырастают из них. Вместе с тем они представляют следующий этап в развитии эпического фольклора. Сказки о сиротке в художественном отношении гораздо выше, чем легенды о духах, и больше по объему. В них впервые в фольклоре гуантуна социальная коллизия выражена непосредственно, а не через мифологизированное отношение к природе. В центре внимания общественные отношения людей — унижение сирот, обреченных на голод, покинутых соплеменниками. Если в легендах человек сталкивался с духом случайно, то в сказках кайа вмешивается во взаимоотношения людей и, приняв сторону социально обездоленного, восстанавливает справедливость. Теперь уже важно не то, какую магическую помощь оказывает дух человеку, а кому оказывает ее.

Сиротка — типичный сказочный герой. В этиологических сказаниях героем был мифический персонаж, воплотивший мечту о торжестве человека над природой. В легендах о духах герой — безличный «один

человек», с которым духи сыграли злую шутку или, наоборот, в благодарность за жертву подарили ему какой-либо магический предмет. В сказках о сиротке перед нами вполне «земной» персонаж, именно тот, кто стал социально обездоленным в результате ослабления, распада родовых связей в меланезийской общине.

Все перечисленные моменты отличают сказки о сиротке от мифологического эпоса о культурных героях и от легенд о духах. Демократический социально обездоленный герой — на одном полюсе, духи, компенсирующие его чудесными средствами, — на другом, отношения внутри семейно-родовой группы как источник коллизии — все это свидетельствует о формировании жанра художественной волшебной сказки. Таким образом, в фольклоре гуантуна теме обездоленного сиротки принадлежит ведущая роль.

Образ бедного сиротки встречается в фольклоре не только прибрежных меланезийских племен Новой Британии. К сожалению, произведений народного творчества Меланезии собрано слишком мало, чтобы определить границы распространения и формы развития темы сиротки в меланезийском фольклоре. Очень интересные варианты сказок о сиротке можно найти в фольклоре острова Мота (Банксовы острова). Общественный строй меланезийцев Банксовых островов подробно описан Р. Кодрингтоном и особенно В. Г. Риверсом. Собранные в их работах факты свидетельствуют о распаде материнского рода и укреплении позиций малой семьи.

Риверс пишет: «Связь между человеком и братом его матери очень тесная... Человек обычно проходит инициацию в Суквэ [мужской союз] с помощью дяди с материнской стороны. Непосредственно после рождения ребенка следует определенная церемония с участием дяди. Он является его покровителем во время инициации. Орудия магии передаются по наследству от дяди, после смерти дяди он становится наро (соблюдает табу в пище на некоторое время) ... Нет сомнений, что в старое время сын сестры становился наследником дяди и получал всю его собственность... но потом положение сильно изменилось: в настоящее время существуют сложные правила, регулирующие известные уплаты со стороны детей умершего человека детям его сестры; но теперь, если уплата однажды произведена, дети сестры не имеют больше прав на имущество дяди»¹⁶.

Из этой цитаты видно, что в ритуальной сфере роль дяди с материнской стороны сохранилась полностью, а в жизни, в частности в экономических отношениях, происходит известное укрепление связи детей с отцом. Особенно ярко это проявляется в наследовании. Кодрингтон отмечает, что возделанные участки передаются по родовой линии сыну сестры, а новые участки, отвоеванные у леса семейным трудом, — родному сыну.

В рассказе «Кат-Вуруга»¹⁷ герой рождается от женщины, убитой упавшим на нее деревом, и вырастает в лесу. Это популярный в мела-

незийском фольклоре мотив. Точно так же рождаются герои многих мифов и легенд. Сиротку, живущего в лесу, находит и берет на воспитание брат матери (как этого требует авункулат, т. е. традиционные близкие отношения между племянником и дядей, представителем материнского рода). Однако жены дяди обижают мальчика (как и в сказке из Папаратава), называют его «голова с перхотью». Мальчик уходит в лес и живет там в одиночестве, охотясь на птиц. Однажды жир птицы, которую ел мальчик, попал на землю, и тогда появился довольный «жертвой» дух его отца. При помощи заклинаний он создал для сына деревню, гамаль, сад и т. д. Узнав, что сирота разбогател, дядя делает из него взнос в мужской союз. Юноша устраивает колеколэ (праздник, связанный с вступлением в новый ранг в Суквэ, успехом дела и т. п.). Жены дяди хотят стать женами сироты.

В этом рассказе, как и в рассказах гунантуна, врагами сиротки являются жены дяди, в угоду им дядя не заботится о племяннике. Он вспоминает о нем только тогда, когда сирота разбогател. Обездоленному сиротке помогает дух отца, что указывает на развитие семьи в ущерб роду, на развитие культа предков с отцовской стороны. Развитие семьи и отдаляет племянника от дяди, но он все же остается патроном юноши в мужском «клубе», так как «клубная» жизнь связана с материнским родом. Взнос дяди становится формальным, потому что племянник ему «отдаривает».

Вероятно, на острове Мота отец «отдаривал» брата жены за то, что он помогал племяннику вступить в Суквэ. В сказке о сиротке отец мальчика после смерти делает то же, что и при жизни. При этом осуждается дядя, который только за вознаграждение исполнил свой долг.

Рассмотрим другую сказку с острова Мота¹⁸.

Два мальчика отправились ловить рыбу. К ним хотел присоединиться маленький сиротка, но они его оттолкнули: «Э-о-о! Не ты, маленький сиротка, а мы одни пойдем, мы, дети отцов. Если ты пойдешь с нами, что мы будем есть? У тебя нет отца и матери, кто даст тебе приправу, чтобы есть с рыбой?»

Он ест рыбу без растительной приправы, тогда как другие мальчики получают ее от родителей. Однажды он выловил трех рыб и пустил их в водоем. Тогда неожиданно появляется женщина с ребенком и изъявляет желание всегда быть с ним. Напрасно юноша отказывается, ссылаясь на бедность. Женщина оказывается духом раковинных денег Ро Сом. Она создает «для них троих» дом, гамаль и цветущую плантацию. Герой называет ее матерью. У сиротки есть дядя, который с ним плохо обращается. Ро Сом посылает сиротку попросить у дяди денег для вступления в Суквэ. Жена дяди говорит: «Гони этого мальчика, кто будет о нем заботиться и кормить его?»¹⁹.

Дядя спрашивает племянника, чем он «вернет плату». Юноша ведет дядю к себе и показывает свое хозяйство. Между ними происходит диалог, вызывающий в памяти сказку о «Коте в сапогах»: дядя спраши-

вает, чей это сад, чьи свиньи, чей дом и т. п. и все время получает один ответ: это принадлежит ему, сиротке. Будучи уверен, что щедрость его будет вознаграждена, дядя делает вступительный взнос за племянника в Суквэ. Юноша проходит все ступени в мужском союзе и устраивает колеколэ. Жены дяди хотят уйти к сиротке, но он их отвергает.

В варианте этой сказки сиротка вопреки желанию «матери» идет в поход с другими юношами. Рассерженная Ро Сом исчезает вместе со своим ребенком, и сирота лишается чудесного сада и богатства.

В этой сказке изображается ослабление авункулата в связи с развитием отцовской семьи. Разговор детей в начале сказки ясно указывает на обособление малой семьи. Это же подтверждается и отношением дяди к племяннику. По традиции дядя должен сделать за него взнос в Суквэ, но фактически средства дает сам племянник. Он должен дядю «отдарить». Обычай подарков и отдариваний — пережиток первобытнообщинного строя, но то, что дядя ставит свой взнос в прямую зависимость от отдаривания, свидетельствует о разложении общинных норм.

Через все сказки Мота проходит мотив вражды к сиротке жен дяди. Согласно существующим на Мота брачным обычаям женами становятся наряду с сестрой жены и вдовой брата вдова дяди (брата матери). Возможно, в прошлом дядя и при жизни предоставлял некоторых из своих жен племяннику. Поэтому, кроме того, что жены защищают интересы своей семьи, их отношение к племяннику мужа определяется традиционным небрежно-издевательским тоном, который принят на Мота по отношению к потенциальному мужу (эти взаимоотношения называются у меланезийцев «поропоро»).

В другой сказке у Кодрингтона²⁰, весьма сходной с предыдущей, о герое говорится: «Он [Ганвивирис] был человеком, которого мой прадед и его друзья видели. Он был сирота, его отец умер, его мать тоже умерла, и он жил с братом матери. И его дядя ничего не делал для него. В Суквэ он не был посвящен, так как был ленивым парнем, и когда бы ни звали его работать, отказывался... шел к морю ловить рыбу и ничего больше не делал день за днем». Однажды он поймал рыбу Саума. Та увлекла сиротку в грот и там превратилась в прекрасную женщину. По ее приказанию сиротка попросил у своего дяди корзины, но дядя и дядины жены отказались плести для него корзины, потому что у него не было ни собственности, ни денег. Потом они согласились. Полученные от дяди корзины сами собой наполнились золотом. Племянник попросил дядю сделать для него взнос в Суквэ. Все смеялись над Ганвивирис, говоря, что он никогда не будет в Суквэ. Юноша получил от женщины-духа свиней, посадил сад, достиг всех степеней в Суквэ, устроил колеколэ. Но сиротка нечаянно выдал свою тайну, и чудесная женщина исчезла, а вместе с ней и все богатства. Ганвивирис заболел и умер.

Мотив ловли «ленивым парнем» золотой рыбки напоминает известную европейскую сказку (сюжет 375 по указателю Аарне). Ловля духа-покровителя в виде рыбы является, по словам Кодрингтона, од-

ной из форм «посвящения» в Меланезии. Этот мотив получил развитие в сказках о «чудесной жене», широко распространенных в меланезийском фольклоре, в том числе на Мота (см., например. № 4 у Кодрингтона).

Сказки с острова Мота представляют варианты одной схемы: сиротка, с которым дурно обращаются жены дяди, ловит чудесную рыбу-духа. Она становится его покровителем, дарует ему дом, сад, раковинные деньги и т. п. (мы уже отмечали, что это один из видов «посвящения»). Дядя отказал ранее в помощи племяннику, но, узнав о богатстве юноши, помогает ему вступить в Суквэ, где тот быстро достигает высшего ранга и празднует свой триумф. Обижавшие сиротку жены дяди теперь унижаются перед ним, хотят стать его женами, но юноша отвергает их.

Сказки острова Мота стоят на более высокой ступени развития, чем сказки полуострова Газель. В них отчетливее отражается разложение классического материнского рода. Авункулат выступает как отжившая форма. В сказках не только жены дяди, но и сам дядя обижает сиротку. Эти сказки больше по объему, имеют четкий сюжет, подробнее разработанный, чем сказки полуострова Газель. В последних мотив сиротки не стал центральным, как в сказках острова Мота. Рост популярности образа сиротки — результат разложения родовой системы. Обездоленный сиротка становится исторически типической фигурой, и появление его знаменует оформление волшебной сказки как жанра.

2

Тема бедного сиротки, торжествующего над пренебрегавшими им соплеменниками, еще более широко распространена у эскимосов и чукчей.

Культура эскимосов, по преимуществу охотников на морского зверя, однородна от Чукотки до Гренландии. Данные современной археологии и антропологии указывают на глубокую древность прото-эскимосской приморской культуры и на ее генетические связи с более южной береговой и островной тихоокеанской культурой. Данные этнографии и особенно фольклора свидетельствуют о существовании в прошлом у эскимосов развитого материнского рода. Роль женщины очень велика в заклинаниях и магических действиях. Наряду с шаманами у эскимосов были могущественные шаманки. Женские образы преобладают в мифологии эскимосов.

Экзогамия у эскимосов не зафиксирована, но различие терминов для обозначения родства со стороны отца и матери, общее имя для группы семей, парный брак с отработкой за невесту указывают на существование в прошлом типичных форм материнской родовой организации. В конце XIX и начале XX в. у эскимосов наметились патриархальные тенденции. «Яркие следы материнского рода и не-

оформившиеся патриархальные отношения свидетельствуют, что эскимосы, по-видимому, находились на переходной ступени развития от материнского рода к отцовскому. Этот процесс в силу ряда условий не завершился, и формировавшийся отцовский род подвергся распаду»²¹. Таковы социально-исторические предпосылки появления темы бедного сиротки в фольклоре эскимосов.

Социально-экономическая ячейка эскимосского общества — байдарная артель. Некогда байдарная артель занимала отдельную землянку с общим очагом. Владелец байдары был главой артели, состоявшей в основном из его ближайших родственников. Иногда в поселке было несколько байдарных артелей. У эскимосов сохранились следы первобытнообщинного строя и одновременно проявляются яркие тенденции к его разложению. Большая добыча, а во время голода всякая пища рассматривалась как общинная собственность поселка. Убитый кит делился не только между всеми жителями поселка, но и между присутствующими. Хозяин байдары получал, однако, лучшие куски китового уса, а при бое моржей — моржовые головы. Кроме того, существовал обычай «счастливой «находки» (добыча принадлежала тому, кто ее первый увидел) и «азартного» раздела туши кита или тюленя (каждый спешил вырезать кусок побольше). В. Г. Богораз-Тан, изучивший процесс разложения первобытнообщинного строя у американских эскимосов²², считает, что решающим фактором разложения первобытной общины был еще переход от архаического тюленьего промысла к охоте на моржей и китов, требующей более высокой «техники» и давшей возможность (благодаря избытку ворвани для отопления) построить землянки для отдельных семей. Это нуждается в проверке, так как согласно исследованиям С. И. Руденко²³ китовый промысел стал доминирующим на «пунктской» стадии, т. е. около IV в. н. э. Имущественное неравенство сильно возросло, конечно, с тех пор, как морской промысел получил товарное значение. Охотники, убившие кита, стали получать половину китового уса. Резко возросла доля владельца байдары. В его руках сосредоточивалась основная масса товарной продукции, и другие охотники попадали в тяжелую зависимость от него. Значение главы байдарной артели, который был чем-то вроде родового старейшины, возрастало с развитием торговли. Он превращался в «хозяина земли», «начальника поселка».

В эскимосском и чукотском фольклоре часто изображается деспотическое обращение «хозяина земли» («старшины», «силача») с жителями поселка и его поражение в борьбе с молодым героем.

Жертвой разложения первобытнообщинного строя и нарушения первобытнообщинных правил распределения добычи оказываются в первую очередь маломощные добытчики — сироты, вдовы и т. п.

Характеризуя традиционный обычай распределения пищи, Богораз пишет: «Правило распределения, соответствующее первобытно-коммунизму, требует, чтобы никто не остался без куска, особенно

в голодное время. Безродные старухи и сироты, люди больные и слабые, худые добычки и члены их семейств имеют право на долю в общественном питании»²⁴. Богораз приводит свидетельство одного из ранних наблюдателей эскимосского быта Эгед: «Если есть между ними кто-нибудь уже неспособный к работе и добыванию себе содержания — они не дадут ему умереть с голоду, но свободно допустят его к своему столу, в чем они далеко превосходят „христиан“...»²⁵.

Однако более поздние свидетельства указывают на появление неравенства в эскимосской общине. Богораз сопоставляет наблюдения Г. Ринка, согласно которым эскимосская семья «включает вдов и других беспомощных людей, приемышей и дальних родственников, которые находятся на положении слуг», и Ф. Боаса, писавшего, что «более слабые люди... попадают в зависимое положение, почти в положение раба. Безродные холостяки, калеки, которые не могут себя прокормить, люди, потерявшие нарту и собак, становятся зависимыми»²⁶. При этом они, однако, «не менее уважаемы, чем самостоятельные добычки».

Демократическое общественное мнение утверждает право каждого на часть добычи, но фактически группа лиц, оказавшихся вне семьи, попадает в подчиненное положение и становится социально обездоленной.

Все, что говорилось об эскимосах, с незначительными поправками может быть отнесено и к приморским чукчам, быт и культура которых почти тождественны эскимосским. В прошлом чукчи были охотниками на дикого оленя. Смешавшись с эскимосами, часть их стала охотиться на морского зверя (приморские чукчи). Другая часть постепенно перешла к кочевому оленеводству. Этому способствовали межплеменные войны и войны чукчей с коряками, в результате которых большие оленьи стада скапливались в одних руках. Классовое расслоение у чукчей-олeneводов зашло еще дальше, чем у приморских жителей. Единицей общества у чукчей было стойбище. В переднем («бычачьем») шатре жил «главномный» — хозяин стойбища, собственник оленьего стада. Заднемные «товарищи на жительстве» фактически были его батраками. Некоторые чукчи, не имевшие оленей, всю жизнь бродили от стойбища к стойбищу, временно жили у богатых оленеводов как «подсоседки». «Таким „праздноходом“, — пишет Богораз, — может быть и мальчик, безродный сиротка, которому трудно жить в чужом шатре. Такие сироты тоже ходят по стойбищам — становятся пастухами, помощниками при чужих стадах. Фольклор отделяет их как особую категорию»²⁷. В другом месте Богораз пишет: «Безродный сиротка является почти навязчивым образом чукотско-эскимосского фольклора... Рассказы о сиротке и старушке имеют в сущности характер полемический: на одной стороне стоит теория коммунистического общества²⁸, а на другой стороне — практика жадных соседей, которая постоянно нарушает коммунистическую теорию»²⁹.

Сказки о сиротке отражают указанные социальные процессы и органически вырастают из чукотско-эскимосской фольклорной традиции.

Фольклор эскимосов и чукчей гораздо сложнее по составу, чем фольклор меланезийцев полуострова Газель и Банксовых островов.

Мифы творения у чукчей связаны с образом Ворона, вероятно имевшим первоначально тотемистическое значение. Ворон участвует в создании земли и людей, проклевывает небесную оболочку, чтобы брызнул свет зари, отнимает у девочки — дочери злого духа — мячи, которые оказываются Солнцем, Луной и звездами, совершает другие деяния, типичные для культурного героя.

Вместе с тем Ворон является героем ряда чукотских животных сказок и анекдотов, где он выступает плутом, трюкачом (то хитрецом, то безумцем). Чтобы раздобыть пищу, он совершает различные проделки, жертвой которых становятся и люди и животные. Отнимая пищу у других, Ворон утаивает ее даже от жены и детей. Сказка, исходя из первобытнообщинных норм морали, осуждает эгоизм Ворона. (В сказках о бедном сиротке нарушение первобытнообщинных правил распределения добычи отражается в иной форме.)

Некоторые рассказы о Вороне представляют пародию на древние мифы и шаманские легенды. В них выразился демократический протест против сурового аскетизма и спиритуализма шаманов на словах и корыстолюбия на деле, наметилась тенденция развития народной сатиры. Эта сатира, которую можно рассматривать как своеобразную «отдушину», была узаконенной, поскольку действие анекдотических сказаний отнесено к мифическим временам, до установления миропорядка. Мифы о Вороне сыграли роль в развитии животной и бытовой сказки, басни и анекдота.

В эскимосском фольклоре мифы о Вороне существуют только в виде отголосков фольклора чукчей или индейцев северо-западного побережья Тихого океана. Легенда этиологического характера слабо развита у эскимосов и мало отличается от других видов эскимосского фольклора. В мифологии эскимосов центральное место занимает сказание о мужененавистнице Седне — матриархальной «хозяйке» морских промысловых зверей. Отец столкнул Седну в воду, обрубив ей руки, чтобы она не цеплялась за края лодки. Отрубленные пальцы превратились в тюлений, а на ее лице выросли моржовые усы. Образ Седны, посылающей со дна океана добычу охотникам, занимает известное место в религиозных представлениях эскимосов. С ним связаны и рассказы о браке женщины с псом или птицами. От этого брака согласно преданиям произошли жители тех или иных островов.

Древнейший фольклор эскимосов и чукчей различен; более поздние пласты обнаруживают большую близость, отражающую общую историческую судьбу этих народов. С тотемистическими представлениями связаны архаические эскимосо-чукотские сюжеты о браке с животными, в частности рассказ о браке с китом³⁰: «Девушки на-

хватали себе мужей-женихов холостых», а одна из них «схватила себе китовую голову». Она родила китенка. Китенок приводил китов, и родственники его матери охотились на них. Так продолжалось до тех пор, пока житель соседнего селения не убил китенка. Рассказ выглядит своеобразной параллелью к комплексу представлений, обычаев и образов, которые связаны с «китовым праздником». Во время этого праздника благодарят убитого кита за то, что он дал себя убить, одновременно извиняются за убийство, которое обычно приписывают чужому, и просят, чтобы кит послал людям своих братьев (как это делал китенок в рассказе).

Ряд эскимосских и чукотских рассказов — былички, пронизанные мифологическими представлениями о духах, от которых зависит охотничья удача и жизнь человека. Духи выступают в образе морских и полярных зверей — белого медведя, кита-касатки, в виде необычных существ с собачьими телами. Многие духи «управляют» различными природными силами.

Некоторые предания рисуют далекие странствования, посещение смелыми морскими охотниками неведомых островов; при этом тонкие наблюдения над жизнью моря, реальные впечатления дополняются образами, порожденными богатой фантазией. Предания о действительных путешествиях сливаются с легендами о посещении иных миров. Представление о множественности миров, каждый из которых может быть царством смерти для жителей другого и по которым может странствовать умерший и воскресший человек, типично для чукотской мифологии. Это представление стало вместе с тем одной из самых распространенных форм фантастики в чукотском фольклоре. Эскимосский и чукотский фольклор включает «шаманские» легенды, повествующие о необычайных обстоятельствах, при которых герой стал шаманом, о странствовании шаманов по различным мирам в поисках человеческих душ, похищенных злыми духами, о состязаниях в искусстве магии. Шаманские легенды находятся в стороне от основного пути развития эскимосско-чукотского фольклора, но они оказали влияние на другие жанры. В шаманских легендах подчеркивается могущество героя, но оно — результат владения искусством магии, а не внутреннее качество. Это могущество часто контрастирует с внешним видом шаманов, обладающих «священными» болезнями (чесотка и т. п.).

Наряду с шаманскими легендами в эскимосско-чукотском фольклоре имеется группа рассказов, которые смело можно сопоставить с европейской волшебной и волшебнo-героической сказкой. В них не шаманы, а обыкновенные люди странствуют по различным мирам, одолевают злых духов где силой, где хитростью, где с помощью магических средств, выполняют трудные брачные задачи, поставленные будущим тестем — отцом красавицы (отражение принятого у палеоазиатов брака отработкой)³¹.

Дифференциация волшебной и волшебнo-героической сказки,

дифференциация сказки и эпоса едва намечена в фольклоре эскимосов и чукчей.

В чукотско-эскимосском фольклоре, особенно среди преданий, претендующих на достоверность, выделяются рассказы о невинно гонимых. Это большей частью покинутые дети, которых родители не могут прокормить или от которых хотят избавиться; жена, оставленная, прогнанная мужем, вдова, почти забытая соплеменниками, и, наконец, бедный сиротка и голодная старушка, обижаемые соседями. Е. Хольтвед приводит ряд преданий гренландских эскимосов о невинно гонимых³². Оставленные без средств к существованию, дети и женщины либо погибают, либо спасаются, найдя неожиданно пищу или добыв ее при помощи магических заклинаний; девушки находят женихов — добрых духов или могучих охотников. Иногда им оказывает помощь белый медведь, в образе которого скрывается могущественный дух, или они сами превращаются в медведей и мстят обидчикам. Изгнанные отчимом дети превращаются в духов грома и сжигают селение. Рассказы аляскинских эскимосов о жене, которую прогнал муж, приводит Г. Гиммельгебер³³. В одном варианте покинутую жену с ребенком унесла льдина. Мальчик вырос на льдине и стал силачом. Однажды он с матерью забрел в селение, которое оказалось отцовским; он победил местных силачей — своих братьев — и родители примирились. В другом рассказе старая жена отомстила новой, обварив ее кипятком.

Оригинальные рассказы о невинно гонимых у азиатских эскимосов собраны Е. С. Рубцовой³⁴:

Охотник на китов, желая извести двух дочерей, для этого морил их голодом, но мать тайно подкармливала девочек, и они не умирали. Тогда отец посадил их в мешок и бросил в воду. Их прибило к берегу, там они увидели череп великана и вошли в него. В черепе была байдара, которая привезла детей в страну, где их удочерила бездетная старушка.

Девочку и мальчика с острова Св. Лаврентия похитили люди из селения Чаплино. Девочку они продали чукче-оленеводу. Она бежала от него, попала к медведице и жила некоторое время в ее берлоге. Медведица дала девочке свою шкуру; надев ее, девочка напугала «чаплинских». Ночью ей приснилась байдара с острова Св. Лаврентия. Проснувшись, она действительно увидела байдару и вернулась на ней домой. В другой раз девочке приснилась женщина, которая готовила угощение для китового праздника. Женщина дала ей кусок мяса, а наутро девочка нашла на берегу китовую тушу. Потом она вышла замуж и научила мужа привлекать китов.

Подобные рассказы о невинно гонимых есть и в чукотском фольклоре. В частности, у чукчей широко распространен рассказ о прогнанной жене, нашедшей приют у медведицы: двоеженец выгнал старую жену в тундру. Она провела зиму в берлоге медведя, который научил ее магическим путем добывать ценные меха и пищу. Муж вернулся к ней, а младшую жену выгнал. В другом варианте муж поки-

дает жену во время голода и женится на «женщине — горное эхо»; к нему приходит удача в охоте на медведей. Старая жена превратилась в медведицу и убила его³⁵. В третьем варианте³⁶ женщина, оставленная мужем в тундре умирать голодной смертью, привлекает внимание «лунного человека» (или «солнечного человека»). Он женится на ней.

Сказки о прогнанной жене представляют своеобразную «женскую параллель» сказкам о бедном сиротке.

Отметим еще раз, что формирование волшебной сказки в недрах первобытного фольклора сопровождается развитием темы невинно гонимых. Появление темы невинно гонимых знаменует ослабление пронизывающего первобытный фольклор пафоса борьбы с природой и перенесение интереса на взаимоотношения людей. Развитие этой темы необычайно обострило «сопереживание» слушателя сказки. Все рассказы о невинно гонимых в той или иной степени имеют социальный смысл, отражают определенные исторические процессы. Всегда существовали жены, покинутые мужьями, это психологически-бытовая ситуация. Но в родовом обществе при парном браке женщина, поссорившись с мужем, возвращается в свой род вместе с детьми, и никакая голодная смерть в тундре ей не угрожает, особенно в эпоху господства материнского рода (когда муж переходил в род жены). Судьба покинутой жены становится трагичной только в связи с развитием патриархальных тенденций и вытеснением рода семей. Поэтому коллизия сказки о прогнанной жене имеет общечеловеческий характер, и для появления и существования ее необходимы были определенные социально-исторические условия. Трагизм положения покинутой женщины сказка видит не в психологических переживаниях героини, чувство которой отвергнуто (психологические переживания вообще не изображаются в архаических формах фольклора), а в том, что она оказывается в тяжелом экономическом положении. Лишенная поддержки мужа — охотника-добытчика и родичей, она с детьми обречена на голодную смерть. Общественная мораль предписывает осуждать мужа покинутой женщины. Его эгоистический поступок нарушает первобытно-демократические принципы, поэтому обездоленная женщина в сказке получает чудесную помощь и мстит мужу. Мечта о справедливых отношениях выражается в счастливом финале сказки.

Социальная коллизия не исчерпывает содержание рассказов о невинно гонимых, не всякий невинно гонимый — социально обездоленный. Напротив, в этих рассказах в самой общей форме выражаются человеческие беды и мечты о счастливой судьбе. Мы хотим показать, как это вечное содержание возникает и развивается в конкретно-исторической форме. Социальная насыщенность и общественная значимость темы объясняют то, что сказки о бедном сиротке, в которых наиболее отчетливо отразился распад родовых отношений, оказались и самыми популярными рассказами о невинно гонимых. Социально-историческая конкретность образа бедного сиротки способствовала

наиболее глубокому выражению сочувствия обездоленному, протеста против складывающихся антагонистических отношений в обществе.

Богораз-Тан высказал предположение, что образ сироты генетически восходит к образу бедного тюленчика, о котором рассказывается в чукотской сказке. Тюленчик, сын Ворона, сватается в нескольких селениях, но девушки издеваются над ним, разрезают ему кожу на спине. В финале сказки тюленчик превращается в красавца и женится на той единственной, которая его не отвергла. Сказка о тюленчике восходит к рассказам тотемистического происхождения о браке со зверем (типа чукотского сказания о женихе — китовой голове).

Однако собранный нами материал указывает скорее на то, что сказки о сиротке выросли из бытовых преданий (как и большинство других рассказов о невинно гонимых), и дошедшая до нас редакция рассказа о тюленчике возникла в результате влияния рассказов о невинно гонимых на традиционный сюжет первобытного фольклора.

Перейдем к обзору сказок о бедном сиротке³⁷. В фольклоре эскимосов и чукчей (особенно приморских) их очень много. Одни сказки целиком посвящены описанию незаслуженных гонений бедного сиротки и его торжества над недругами, в других рассказах только вначале упоминается, что герой был сиротой, а дальше о его особом униженном состоянии ничего не говорится. Есть сказки с аналогичными сюжетами, где образ сироты отсутствует. Это свидетельствует, возможно, о постепенном проникновении социально-бытовой темы бедного сиротки в широкий круг сюжетов, о частичной циклизации вокруг этого образа формирующейся волшебной сказки.

В некоторых вариантах, записанных у азиатских эскимосов в советское время и вошедших в сборник Рубцовой, отражены изменившиеся условия жизни: сироту не обижают, когда у него нет еды, другие делятся с ним³⁸. Но в сказках гренландских и аляскинских эскимосов, записанных Хольтведом и Гиммельгебером примерно в то же время, дурное обращение соплеменников с сироткой описывается детально. Эти факты подтверждают глубокий социальный смысл образа бедного сироты в эскимосском народном творчестве.

Сирота обычно живет с сестрой и старой бабкой. Иногда о нем заботится дед (усыновление сирот дедом и бабкой было у эскимосов частым явлением). Дед, живущий в другом месте, посылает внуку тюленьи туши. Тот долго не догадывается, кто его благодетель³⁹. Бабка делает чудесный гарпун мальчику, и он бьет им тюленей в проруби. Сирота угощает мясом только того человека, который однажды пожалел его и дал еды. Все остальные жители поселка умирают от голода. Иногда сироте помогают духи — помощники бабки. Они приносят мясо, пока бабка и внук спят⁴⁰. В рассказе азиатских эскимосов дух воскрешает сироту и наделяет его физической и магической силой, «чтобы быть богатым, чтобы быть бегуном, чтобы быть силачом, чтобы быть шаманом»⁴¹.

В известном эскимосском сказании о бедном сиротке Кагсаксуке⁴² описывается его «инициация» духом Амарок. В одном варианте сирота просит человека, разделяющего тушу тюленя, дать ему поесть. Часть мяса сирота съедает, другую — оставляет. Но когда он приходит, чтобы доесть остаток, то не находит мяса: оказывается, его съел незнакомец. Он предлагает Кагсаксуку поиграть камнями. Катая камни, сирота набирается сил. В другом варианте сирота отправляется в горы, в пустынное место, и призывает духа Амарок. Дух бросает Кагсаксука на землю, и из мальчика высыплются тюленьи косточки, которые мешали ему расти. Амарок преображает сироту в красавца, обладающего необыкновенной силой. «Посвящение» сиротки, формы его контакта с духом соответствуют эскимосским представлениям о посвящении в шаманы.

Могущественные духи помогают обездоленному из сочувствия к нему. Они вмешиваются в ход событий, чтобы вознаградить несправедливо обиженного. Легенда о духе Амарок таким образом, превращается в волшебную сказку о сиротке. В соответствии с примитивными представлениями, связанными с шаманизмом, идеализация обездоленного героя принимает своеобразную форму: сиротка становится красивым и сильным благодаря общению с могущественным духом.

Иногда сиротке помогают животные или птицы. Сиротку Айпанана мышь сделала силачом за то, что он дал ей моржового мяса. Сиротка делится едой с собаками, и в благодарность они делают его силачом и помогают в сватовстве к дочке старшины⁴³. Птицы ныряют со слепым сироткой в воду, он прозревает и становится великим охотником⁴⁴. Сирота обменивается сестрами с китом-касаткой, и старик из селения касатки учит его шаманским песням и пляскам, сиротка во время праздника побеждает в состязаниях всех гостей касатки и получает в награду их имущество. В редких случаях сиротка сам неожиданно обнаруживает магические способности или большую силу. В одном рассказе мальчик-сирота делает из грязи человечка, который убивает зайцев и оленей и помогает сироте разбогатеть⁴⁵.

Получив силу, сиротка обычно совершает подвиги или по требованию духа, или по указанию бабки, или по собственной инициативе. Во многих рассказах герой убивает гигантского медведя. Этим иногда завершается его инициация. Сиротка становится великим охотником. Кроме того, он обычно добывает себе жену, отняв ее у могущественных людей или духов. Например, в сказке, приведенной Гиммельгебером⁴⁶, дед посылает сиротку отнять у пяти силачей их жену. Те превращаются в зверей и набрасываются на смельчака, но он делает так, что они теряют рассудок, затем сиротка душит их дымом. В другой сказке сиротка, к удивлению окружающих, покоряет сердце девушки-красавицы и добывается ее руки⁴⁷. Есть рассказ о том, как сиротка получает чудесную жену в образе гусыни⁴⁸.

Подвиги сиротка совершает обычно при участии чудесных помощ-

ников, реже — благодаря своей физической силе, полученной также чудесным образом. Иногда сиротка побеждает врагов хитростью. В одной сказке рассказывается, как на играющих детей напала людоедка Калугалигсуанг. Сиротка пошевелил пальцами ног, торчащими из рваной обуви, и сказал, что они хотят отведать ее мяса. Испуганная людоедка убежала. В некоторых сказках мальчик мстит своим обидчикам. В одной из них сирота с помощью бабки превратился в чудовищного тюленя и завлек в море обидчиков (вариант — убийцу отца). Он или бабка вызывает заклинаниями бурю, и те погибают в море⁴⁹. В финале подобных рассказов сиротка иногда побеждает старшину поселка и занимает его место⁵⁰.

Вокруг образа сиротки циклизуются самые разнообразные виды первобытного фольклора: этиологические легенды о происхождении звезд⁵¹, тотемические легенды о невесте звериного образа, мифы-былички о борьбе детей с людоедами, сказки о духах-помощниках, полные мифологической фантастики рассказы о дальних путешествиях, предания о местных силачах, о родовых распрях. Из этого материала формируется эскимосская волшебная и волшеббно-героическая сказка.

Чукотские сказки о сиротке близки эскимосским. Это объясняется не просто аналогичными условиями жизни, а общностью культуры азиатских эскимосов и приморских чукчей. У чукчей-оленоводов тоже есть такие сказки, но они менее популярны, чем у приморских.

Приведем основные варианты чукотских сказок.

Сирота жил одиноко в поселке, соседи грубо обращались с ним. Во время китового праздника ему предложили спеть песню. Он запел: «Ототототототой!» Соседи стали бранить и бить мальчика. Тогда явился кэлэ (дух) и съел всех, кроме сироты⁵².

В приморском поселке (указывается его название) жил со старой бабкой сиротка по имени Коленто. Он страдал от чесотки и был так слаб, что едва мог двигаться. Бабка также не имела сил доставать пищу, и они голодали. К сиротке явился кэлэ, из сострадания дал ему кусочек мяса, который не уменьшался, сколько бы его не ели. Затем он одел его в красивую одежду и послал отнять жену у другого кэлэ. Коленто отправился в путь по морю, а гребцами взял восемь своих дядей. Дальше повествуется о приключениях Коленто, борьбе с кэлэ и т. п.⁵³.

Чесоточный сиротка, которым все пренебрегали, встретил «голодную старушку и назвал ее бабушкой». Однажды он попросил охотников, возвращавшихся с удачного промысла, поделиться с ним добычей. Первая группа охотников отослала сиротку ко второй, вторая — к третьей, а третья дала ему мяса «на палец». Однако когда сирота вернулся домой, он обнаружил, что пустые мешки его наполнены пищей. Это позаботилось о сиротке «Благодетельное бытие» (такой образ сложился в чукотской мифологии, возможно, под влиянием христианских представлений). Соплеменники отобрали у сиротки пищу, но «Благодетельное бытие» снова наполнило его мешки. Это также избавило

сиротку от чесотки, превратило в красавца. Тогда вчерашние обидчики окружили его вниманием, стали называть племянником, но сиротка оттолкнул их со словами: «Не ваш я — чужой, сирота». Враги сироты умерли от голода⁵⁴.

«Мальчик-сирота, одетый в собачью шкуру, рожденный собачьей женщиной, жил со старушкой и быстро рос. Маленьким игрушечным луком он убивал птиц и диких оленей и кормил старушку». Старушка велела ему жениться. Сиротка посватался к девушке-охотнице, отвергавшей женихов. Он победил ее в беге (брачном испытании) и женился на ней⁵⁵.

Сиротку «затолкали» в беговых состязаниях по кругу. Он «пошел умирать в тундру». Ворон принял сиротку за мертвого и стал клевать его тело. Сиротка схватил Ворона. Тот попросил отпустить его и обещал сделать сиротку шаманом. Мальчик стал шаманом и женился на двоюродной сестре — дочери доброго дяди⁵⁶.

Этот сюжет имеет вариант: сирота жил с сестрой. Однажды мальчик попросил сестру сшить ему обувь, чтобы он мог отправиться искать жену. Девушки из разных стойбищ отвергали его, так как он был некрасив. Наконец он нашел девушку-невесту, которую можно было получить в жены, только обогнав в беге. Он обогнал ее и двоих мужчин. Сирота принес тестю огромного моржа, избил людей, нарушивших границу его стойбища. Юноша показал себя настоящим богатырем⁵⁷. На чукотское стойбище напали таньги. Чукчи убежали, оставив одного сиротку (никто не хотел взять мальчика в свои сани, передние отсылали его к задним и т. д.). Таньгин налетел на сиротку, но тот выстрелил в него из маленького лука, и умирающий воин отдал ему свой панцирь. Сирота «оделся во все прекрасные железные одежды, стал своим товарищам страшен»⁵⁸.

Сироте с женой нечего было есть. Росомаха, которой сирота пожертвовал «худого теленка», посоветовала ему сделать пращу и сразиться с таньгами. Соплеменники смотрели на сироту с недоверием: «Что затеял этот недостойный?» Но сирота сразился с таньгами и отбил у них большое стадо оленей. Рыболовная сеть сироты наполнилась тюленями. Он принес жертву росомахе⁵⁹.

«Был парень у моря, отец и мать умерли, остался один. Ходит по домам, его и в полог не пускают. Одежда у него из тюленьей шкуры, сам питается собачьим калом, а между тем не умирает. Сиротка решил пойти на другую землю». Далее следует рассказ о «героическом сватовстве»⁶⁰.

«Был юноша, сирота, без отца и без матери, воспитал его дядя. Ходил он в худом платье. Сквозь дыры нагое тело светилось, так и дрожал он весь от холода». С помощью Ворона сирота обогнал в беге оленей и получил в жены единственную дочь богатого оленевода⁶¹.

У сироты было пять дядей, но жил он с бабкой. Все дяди, кроме одного, были злыми и не заботились о племяннике. Они не только не

кормили сироту, но отнимали у него пищу, когда он добывал ее. Сирота и бабушка голодали. Мальчик решил отправиться на охоту. Бабка дала ему одежду своего сына, убитого завистливым дядей. Поднимая тяжелые камни, сирота набрался сил и убил на охоте медведя. Впоследствии он добыл жену-красавицу, «отвергавшую мужчин»⁶².

Сироту «не любили даже его дяди, он всегда ночевал снаружи, и никто не говорил ему „зайди к нам”». Дяди говорили: «Почему не умрет этот мальчик?» Сирота отправился к оленеводам, победил сына хозяйна стойбища и получил в жены его дочь. Узнав, что сирота разбогател, к нему пришел дядя. Но племянник ничего не дал своему обидчику⁶³.

Сирота явился в приморское селение. Никто не знал его происхождения. Он спал на снегу вместе с собаками, прижавшись к ним, чтобы не замерзнуть, питался также с собаками. Дочь богача просила отца взять сироту в дом. Тот согласился, но вскоре стал завидовать сироте, который оказался прекрасным охотником. Богач попытался извести юношу, и тому пришлось уйти. В селении белых медведей, куда попал сирота, он победил во всех испытаниях (нырлял в прорубь, дрался живыми моржовыми головами и т. д.). Юноша одолел медвежьего «старшину», который всех притеснял, и забрал его жену. «Сирота ходил на охоту, по-прежнему приносил много добычи и всегда помогал людям»⁶⁴.

Мы видим, что чукотские сказки о сиротке в общих чертах сходны с эскимосскими, но имеют специфические черты. В чукотских сказках отражается быт не только приморских зверобоев, но и оленеводов. В некоторых сказках реалистически описывается, как сирота ищет счастья в различных селениях, в частности у богатых оленеводов в тундре. Популярный образ сиротки проникает даже в чукотские исторические предания о войнах с коряками. В исторических преданиях эскимосов образ сиротки не встречается.

У чукчей сиротка странствует по иным мирам и совершает подвиги в трудных брачных испытаниях: эти мотивы характерны для чукотской традиции. В чукотских сказках о бедном сиротке побочных фольклорных мотивов меньше, чем в эскимосских, более разработан самый образ гонимого сиротки. Подробно рассказывается об обидах и унижениях, которым подвергается сирота, причем живые, реалистические детали подчеркивают социальный смысл коллизии. Чем сильнее унижен герой в начале сказки, тем более он торжествует в конце. Торжество сироты чаще, чем в эскимосской сказке, сопровождается мезью обидчикам.

Чукотская сказка почти всегда изображает героя в зачине внешне неприглядным, чтобы показать, как он преобразуется в красавца в финале. Герой, «не подающий надежд», характерен для волшебной сказки.

Приведенная сказка о чесоточном сиротке представляет классический пример «сказки о бедном сиротке». Мотив контакта с духом,

«посвящения» здесь отходят на задний план, в роли духа-помощника выступает обобщенное «Благодетельное бытие», компенсирующее бедняка за его лишения. Бабушка также утрачивает мифический характер прародительницы или покровительницы материнского рода и превращается в голодную старушку, подстать бедному сиротке. Они объединяются потому, что оба обездолены.

Коллизия сказки сводится к нарушению первобытнообщинного принципа распределения добычи, жертвой которого выступает сиротка. Несправедливость соплеменников проявляется в том, что они не только не дали сиротке части добычи, но и пытались отобрать пожертвованное «Благодетельным бытием». Из текста явствует, что сиротка принадлежал к тому же роду, что и его обидчики. Когда он разбогател, прежние враги стали называть его племянником, т. е. намекать на родственную связь, о которой они не вспоминали ранее. Характерно, что каждая группа охотников старается свалить заботу о сиротке на другую («пусть задние дадут»): нет семьи, которая кормила бы сиротку, это дело общее и вместе с тем ничье. В сказке нарисована яркая реалистическая картина разложения первобытной общины, когда родич оказывается вне семьи и им пренебрегают более сильные, когда нарушается первобытнообщинный принцип распределения добычи. Сказка выражает протест против появления социального неравенства и эгоизма, осуждает нарушителей общинного равенства.

3

Высокое развитие и широкое распространение приобрел образ сиротки в фольклоре североамериканских индейцев, в первую очередь индейцев прерий. Судя по тому, что индейцы прерий принадлежат к различным языковым группам, они, по-видимому, заселили прерии в разное время и пришли с различных сторон. Единая культура индейцев прерий сложилась относительно недавно. Хозяйственной основой ее была (еще в XIX в.) охота на бизонов. Дакоты, команчи, арапахи, чейены и кайова занимались охотой, а другие племена, особенно в восточной части прерий, — огородничеством, возделывали кукурузу и табак, собирали дикий рис, дикорастущие плоды и корнеплоды. Охота на бизонов была коллективной, и это способствовало сохранению первобытнообщинных традиций. У индейцев восточной части прерий существовала общинная собственность за землю.

Индейцы прерий были организованы в племена и роды. У некоторых племен счет родства велся по материнской линии — в основном у тех, которые наряду с охотой занимались огородничеством (у них благодаря этому сохранялось значение женского труда). Чисто охотничьи племена к XIX в., когда их описывали этнографы, в основном перешли к отцовскому счету родства. У индейцев прерий был развит

характерный для периода перехода от материнского рода к отцовскому институт мужских союзов — военно-религиозных обществ. Верховая езда облегчила охоту на бизонов, возникли предпосылки для накопления добычи отдельными охотниками, что способствовало появлению неравенства и выделению родоплеменной верхушки.

Фольклор индейцев прерий весьма разнообразен и сложен. Некоторые персонажи (Койот — по всей территории степей и плато, Старик — у племени «черноногих» и «воронов», Нихансан — у арапахо, Ситконски — у ассинибойнов, Иктоми-паук — у сиу и другие) аналогичны Ворону чукчей и индейцев северо-западного побережья Америки. В фольклоре западной части прерий Койот и Старик выступают и как культурные герои и как плуты-трюкачи. В восточной части прерий сохранились только фрагменты мифов творения и о культурных деяниях, мифические герои здесь являются главным образом комическими персонажами и одновременно умными обманщиками и «безумцами»; вокруг них формируются бытовая сказка и анекдот. Обычные «проделки» мифологического плута у индейцев прерий — имитация смерти с целью полакомиться едой, которую согласно обычаю оставляют покойнику, натравливание животных друг на друга, сбрасывание их в пропасть и т. п. С плутом происходят и любовные приключения: он сватается к девушкам, выдавая себя за другого, пытается соблазнить собственную дочь. Безумцем мифологический герой выступает, когда теряет свои глаза, которые он позабыл вставить на место, ныряет в воду за отражением фруктового дерева и т. д.

У индейцев прерий есть рассказы о браках с животными: наиболее типичны рассказы о похищении девушки бизоном и о бегстве ее с помощью брата; о браке охотника с девушкой-бизоном, принесшей ему охотничью удачу; о том, как звездный человек унес на небо земную девушку, а когда она попыталась вернуться к родным, убил ее. Сын звездного человека стал могучим героем. Рассказы о браке с животными и небесными существами отражают мифологические представления.

В фольклоре индейцев прерий очень популярны некоторые повествовательные циклы, которые занимают промежуточное положение между мифом и эпосом. На полпути от культурного героя к эпическому богатырю находятся такие излюбленные герои, как упомянутый сын звездного человека, или мальчик, возникший из сгустка крови, или близнецы, родившиеся после смерти матери. Эти герои очищают землю от чудовищ, мешающих спокойной жизни людей. «Мальчик — сгусток крови» убивает страшного медведя, отнимавшего у людей добычу, и освобождает его пленников, уничтожает чудовищную змею и гигантскую рыбу, заставляет коварную ведьму упасть на замаскированные ножи, на которые она сталкивала людей. Очистив мир от чудовищ, мальчик умирает и превращается в звезду.

Аналогичные подвиги совершают и герои-близнецы. Они отправляются странствовать, нарушив запрет отца, воскрешают мать, уби-

вают чудовищ: коварную старуху, змею, страшную выдру, «человека в огненных мокасинах».

Интересно, что начальные эпизоды этих эпических циклов содержат мотивы невинно гонимых. Так, старик, которого изводит злой зять, находит сгусток крови, из которого рождается юный мститель, убивающий зятя; мать чудесных близнецов — жертва коварного убийства. Убийца вынул детей из чрева мертвой женщины и бросил одного из них в кусты. Ребенок растет один и остается совершенно диким, пока «культурный» брат не находит его и не восстанавливает в нем магическим путем человеческие качества. Мотив невинно гонимых особенно ярко выражен в сказках о бедном сиротке.

В фольклоре индейцев прерий более четко, чем у эскимосов, намечается дифференциация волшебной сказки и героического эпоса. Если формирование бытовой сказки и анекдота связано с образом мифических героев типа Старика, Иктоми, Койота, зачатки героического эпоса — с рассказами о «Мальчике — сгустке крови» и близнецах, то развитие волшебной сказки связано прежде всего с образом бедного сиротки.

«Бедный сиротка — грязный парень» в сказке степных индейцев стал действительно центральным персонажем. Он притянул к себе ряд тривиальных фольклорных мотивов, в том числе те, которые в сказках других индейских племен связаны с образом культурного героя.

Бедный сиротка все более вытесняет старейших героев чудесного происхождения — мальчика, родившегося из сгустка крови, героев-близнецов и других. Замена старых, полумифических героев новым, «бытовым» своеобразно «освящается» в некоторых сказках. Так, в сказке скиди-пауни⁶⁵ индеец, находящийся в плену у медведя, прячет для приготовления супа сгусток крови бизона. Кровь превращается в мальчика — «сына всех зверей». Он идет в деревню и поселяется у сиротки «Обожженное пузо» и его бабушки. «Мальчик из сгустка крови» привлекает магическим путем бизонов (стреляя из лука в кольцо) и получает в жены дочь вождя. Но затем он передает одежду, оружие и жену сиротке и уходит в страну бизонов. Народ же стал чтить сиротку, отождествляя его с «Мальчиком из сгустка крови».

Иногда сиротка сам выступает в роли культурного героя: учит народ охотничьей магии, совершает другие благодеяния, а к концу жизни возвращается на мифическую «родину». В отдельных вариантах сиротка трактуется как перевоплощение мифического героя, божества. Не следует, однако, преувеличивать значение этих «мифических» элементов. Сиротка не вырастает из культурного героя⁶⁶. Как показывает большинство сказок, образ сиротки выступает в чисто бытовой, социальной атмосфере, прежде всего как социально обездоленный. Появление в отдельных сказках о сиротке «мифических» элементов, — во-первых, одна из форм его идеализации (сиротка «обожещается»), во-вторых, признак его популярности, признак того, что этот образ,

как более близкий народу, общественно актуальный, вытесняет архаических героев мифа. Кроме того, отдельные варианты, рисующие сиротку воплощением божества, представляют своеобразную шаманистскую реакцию социально-бытового сюжета.

Превращение сиротки в центральный персонаж североамериканской сказки объясняется теми же причинами, что и у эскимосов и меланезийцев. Большинство индейских племен прерий сохранило материнский род или его сильнейшие пережитки. Вместе с тем этот родовой порядок уже давно вследствие как внутренних причин, так и внешних (влияние англо-американской цивилизации) находится в состоянии разложения.

Противоречие между первобытнообщинными этическими представлениями и общественной практикой индейцев-крау (воронов) отмечает даже буржуазный этнограф Р. Лоуи: «Крау были демократически организованы, — пишет он, — хотя высокое положение сохранялось за высшие заслуги... Таков, безусловно, идеал, но действительность иногда отклоняется от этого. Человек, который каким-либо образом приобрел власть, может ее использовать».

В теории необычайный успех объясняется благосклонностью сверхъестественных существ. Но есть еще социальный фактор — обширная система родства. Не может быть большего оскорбления для крау, чем сказать ему: „У вас нет родственников”. Это значит, что он незначительное лицо. Для полуисторического фольклора, отражающего туземные обычаи, характерен мотив — одинокий обездоленный сирота становится могущественным благодаря сверхъестественному откровению. Легенда объясняет противоположность между униженным положением сиротки и хорошим положением юношей, имеющих родителей. Для объяснения этого различия нужно отметить, что мальчик, у которого есть родители, имеет также с обеих сторон дядей, кузенов и т. п., которые обязаны помогать ему. Безродный мальчик, лишенный такой поддержки, становится предметом насмешек»⁶⁷.

Совершенно ясно, что у индейцев прерий ослабли связи материнского рода и окрепли связи как семейно-родовые, так и между более близкими родственниками. Бедный юноша — дитя племени, не имеющий родителей и близких родственников, становится отверженным и гонимым. В описании его мытарств обнаруживается реалистическая тенденция. Изображая удачу сиротки, связанного через свою бабушку с материнским родом, опекаемого фантастическими силами рода, сказка выражает народный идеал равенства.

В сказках всегда отмечается крайняя бедность сиротки. Она — результат нарушения первобытно-коммунистического принципа распределения добычи. Бедность подчеркивается не меньше, чем сиротство. В этом выражается большая социальная зрелость североамериканской сказки и ее отличие от меланезийской.

Социально-этическую функцию сказок о сиротке осознают и сами

индейцы. Так, Дорси со слов индейцев записал в примечаниях к сказкам пауни: «№ 17 учит, что бедный юноша может достигнуть успеха, приложив усилия, и предостерегает высший класс против того, чтобы смеяться над бедными юношами. № 42 учит мудрости — избегать насмешек над бедными юношами, так как они могут стать великими воинами или даже вождями». № 44 учит, что «дочь вождя не должна смеяться над бедными юношами, так как они могут стать ее мужьями». № 59 учит, «что, как бы ни был беден юноша, если он силен и терпелив, может стать благодетелем рода»⁶⁸.

Существует три основных типа сказок о сиротке у индейцев прерий:

1. Обездоленный сиротка, живущий с бабушкой на окраине селения и обиженный сородичами, при помощи магических средств успешно охотится и добывает пищу во время голода.

2. Тот же сиротка преуспевает на войне, в «охоте за скальпами».

3. Обездоленный сиротка выполняет «трудные задачи» будущего тестя, т. е. брачные испытания, и женится на его младшей дочери.

Есть смешанные типы: либо охота за скальпами и охота на бизонов превращается в своеобразное брачное испытание, либо герой, совершив подвиг, в награду получает руку дочери вождя.

Сказки всех трех типов начинаются описанием жизни сиротки в бедности и унижении и завершаются его подвигом. Мальчик почти всегда изображается плохо одетым, грязным (отсюда его прозвище «грязный парень»), неопрятным (мочится под себя и т. п.). Однако к концу сказки сиротка обычно превращается в красавца, выкупавшись в чудесном источнике.

Рассмотрим сказки первого типа. Сюжет охоты явно связан с охотничьей магией. Существуют многочисленные свидетельства того, что для индейцев до недавнего времени сказки этого типа имеют магическое значение. Некоторые из них объясняют происхождение магической «пляски бизона» и других обрядов, совершаемых для привлечения бизонов.

Охотничий сюжет архаичен и не обязательно связан с сироткой. Однако сиротка постепенно вытесняет других героев. У пауни в рассказах об удачной охоте часто фигурирует Каважуру — бог севера, покровитель охотников. В одном варианте герой мальчик-койот⁶⁹.

Во время голода индейцы отправляются на поиски пищи. Мальчик-койот не может идти быстро, и его оставляют позади. Он встречает северный ветер, который велит ему добыть магические перья белого орла, табак и синюю птицу. Этими средствами мальчик привлекает бизонов. Индейцы охотятся на них, а герой уходит «к чудесным существам». Эту сказку рассказывали во время охоты для привлечения бизонов.

В другой сказке пауни⁷⁰ сын младшей дочери вождя идет вслед за соплеменниками в поход за дикими лошадьми. Соплеменники его прогоняют. Герой попадает в дом, где видит людей, одетых в шкуры ло-

шадей и бизонов. Они сделали его шаманом и научили «пляске бизона и коня». Герой возвращается в селение и учит индейцев магической пляске.

Эта сказка иллюстрирует магический обряд привлечения бизонов и лошадей.

В обеих сказках племени пауни власть над животными — объектом охоты — достигается магическим путем, в результате общения с духами, «откровения». «Откровению» предшествует обида, нанесенная герою соплеменниками, из-за которой герой оказывается в одиночестве, необходимом для контакта с духом, для «посвящения». Вместе с тем мотив обиды намечает характерную для сказки идею компенсации обездоленного. Однако социальную окраску мотив приобретает только с появлением образа сиротки, ставшего обездоленным вследствие ослабления первобытнообщинных связей.

У пауни весьма популярна следующая сказка⁷¹.

Бедный сиротка живет с бабушкой на краю селения, соплеменники пренебрегают им, дурно с ним обращаются. Во сне несчастному юноше является старший сын Бизона («хозяина» бизонов) и указывает ему свой дом. Юноша идет туда и приводит к себе в селение бизонов. После этого сын хозяина бизонов дает бедному юноше красивый наряд и помогает в сватовстве к младшей дочери вождя (старших сестер герой отверг, так как они его раньше презирали).

Народ начинает умирать с голода. Тогда герой снова призывает бизонов и спасает соплеменников.

Рассказ этот, без сомнения, первоначально тоже был связан с охотничьей магией. Однако если в двух предыдущих вариантах интерес был сосредоточен на «технике» магического привлечения бизонов, то в этом о магических приемах говорится вскользь, а все внимание направлено на обездоленного героя.

Самое важное в рассказе — изображение того, как всеми презираемый бедняк, несправедливо лишенный соплеменниками пищи, получает чудесную помощь и охотничье счастье и становится благодетелем племени в голодное время. То, что мотив сиротки как бы «овладевает» сюжетом, доказывается появлением в старом сюжете нового эпизода — о браке сиротки с дочерью вождя — эпизода, который часто составляет содержание отдельной сказки.

Этот рассказ гораздо менее «этнографичен», чем два предыдущих, в нем меньше деталей охотничьего быта и магии, они отодвигаются на задний план, уступая место социальному моменту — идеализации обездоленного. Эта сказка уже не имеет практического назначения (привлечение бизонов), она принадлежит к разряду морализующих.

То, что было сказано об охотничьем сюжете у пауни, можно отнести и к сказкам других племен прерий, в частности ассинибойнов⁷².

Сиротка живет с бабушкой на краю селения, после того как их выгнали соплеменники. Мальчик начинает охотиться, чтобы прокормить

миться с бабушкой. Но соплеменники крадут добытую им пищу. Он утешает бабу: «Я достану еще больше пищи». Мальчик убивает оленя. Вождь племени дает ему в жены свою дочь. Мальчик угощает соседей. Сиротка, который раньше был уродлив, становится красивым, нравится всем девушкам.

Вариант: сиротку со старушкой выгоняют из селения. Но они не голодают. Народ этому удивляется. Мальчик объясняет: «У моей бабки много пищи». У него пытаются украсть пищу, но сирота ломает руки вору. Вождь дает герою в жены свою дочь. Герой, бывший до того безобразным, парится в бане и преображается в красавца.

Эти варианты различаются тем, что в первом внук заботится о бабушке, а во втором чудесная бабка достает для него пищу. Первый вариант безусловно более поздний, второй — более ранний и типичный. Это подтверждает следующая сказка ассинибойнов.

Сирота живет с бабушкой. Бабка вместо собак дает ему медведя. С его помощью он убивает оленя и угощает соплеменников. Все переселяются ближе к нему. Герой устраивает загон для скота и приводит туда бизонов⁷³. Аналогичные варианты встречаются у воронов, понка и других племен.

Рассмотренный охотничий сюжет встречается в близких вариантах у эскимосов, чукчей и равнинных индейцев. Есть основание думать, что образ сиротки развился у индейцев в основном на почве этого сюжета, так как именно здесь сиротка выступает как жертва нарушения первобытнообщинного принципа распределения добычи. Духи компенсируют его тем, что дают пищу и учат добывать ее. Они наказывают соседей сиротки, нарушивших первобытно-демократическую этику равенства. Обездоленный сиротка здесь идеализируется значительно более, чем в меланезийском фольклоре. Часто соплеменники сиротки терпят нужду в наказание за то, что обижали его, и герой становится их благодетелем.

Рассмотрим сказки второго типа, изображающие успехи сироты на войне.

У пауни бедный сирота («грязный парень») не имеет своего дома, голодает. Бедняки жалеют, а «состоятельные люди не любят его». Дочь вождя прогоняет бедного юношу палкой, когда он приходит к вождю без приглашения.

Однажды герой находит больную клячу. Она заставила дочь вождя влюбиться в юношу и следовать за ним. Во время битвы с соседним племенем герой появляется на своем коне, обмазанный белой глиной, чтобы его не узнали. Показав чудеса храбрости, герой покидает поле боя неузнанным. Так происходит три раза. На четвертый индейцы узнают юношу. Он женится на дочери вождя⁷⁴.

Этот рассказ очень напоминает европейские сказки о герое, который скрывается под безобразной личиной и неузнанный совершает с помощью коня ряд подвигов на службе царя — будущего тестя (за-

падноевропейскую сказку о золотоволосом юноше — № 314, 532 по указателю сюжетов Аарне, русскую сказку о Сивке-Бурке — № 530 у Андреева). Хромая кляча сиротки напоминает Конька-Горбунка. Тем не менее нет оснований предполагать европейское влияние, так как заимствованные из европейского фольклора индейские сказки о золотоволосом юноше, исследованные Томпсоном⁷⁵, чрезвычайно далеки от приведенного рассказа. Кроме того, он очень близок к другим вариантам, оригинальность которых не вызывает сомнения.

В другой сказке говорится: жил-был в одном селении бедный сирота. У него не было одежды, и однажды, греясь у костра, он опалил живот. Сироту прозвали «Обожженное пузо». Жители селения иногда кормили его за работу. Отдельно от других в деревне жил «чудесный человек» с сестрой, который хорошо относился к бедному юноше: часто угощал его, в шутку называл зятем и великим воином.

Однажды во сне герою явился некий красивый человек и велел ему принять участие в предстоявшем походе. Соплеменники не хотели брать сироту с собой, смеялись над ним. Однако в походе только он один достал скальп врага. Вернувшись, юноша продолжает вести прежний образ жизни. Как-то он заснул у ручья и снова увидел красивого человека. Он велел герою выкупаться и попросить у сестры «чудесного человека» попить. Проснувшись и выкупавшись, сирота нашел прекрасное воинское снаряжение и одежду, которая его преобразила. Он женится на сестре «чудесного человека», неузнанный совершает удачный военный поход и становится вождем племени⁷⁶.

В сказке вичита⁷⁷: жители деревни, которой управляют три вождя, ведут согласную жизнь и побеждают в войнах. На севере деревни в маленькой хижине живет с дедом и бабкой сирота Вескидахос («тот, кто мочится в постель»). Они бедны, и сверстники смеются над мальчиком. Воины селения однажды отправились в поход. Сирота захотел пойти с ними, несмотря на отговоры стариков, которые боялись, что внука убьют свои же.

Перед боем юноша выкупался в источнике и превратился в сильного воина в боевом наряде. В таком виде он совершает подвиги, а после этого снова купается в источнике и принимает прежний неприглядный вид. Вождь обещает своих дочерей в жены тому, кто первый ворвется в селение противника. Этот подвиг совершает грязный бедный юноша. Его женой становится младшая дочь (старшие отказались от брака с ним, о чем впоследствии пожалели).

Герой купается вместе с женой в источнике, преображается, становится вождем племени. Он мстит соседям за то, что они обидели его деда. К концу жизни он объявляет индейцам, что возвращается туда, откуда вышел, и, превратившись в сокола, летит к «красной звезде».

Такой финал характерен для мифов о культурном герое.

В варианте этой сказки⁷⁸ юноша изъявляет желание отправиться в поход, если девушки пообещают выйти за воина, который первым вор-

вется в деревню врага. Соперник «грязного парня» — Койот — пытается приписать себе его подвиги, но ему это не удается. Грязная веревка вокруг шеи юноши превращается в красивое оружие. Как и в предыдущем варианте, он женится на младшей дочери вождя. Сказка кончается тем, что герой передает племени свои «чудесные» знания и уносится в облака.

В этой группе сказок чрезвычайно разработан мотив превращения, намеченный в «охотничьих» сказках. Сказки о бедном сиротке в фольклоре индейцев прерий отличаются наибольшей художественной зрелостью и близки по тематике к европейским и азиатским сказкам.

Приведенные сказки содержат мотив брачных испытаний: вождь обещал своих дочерей тому, кто первым ворвется в селение врага. Можно выделить особую группу сказок о сиротке, где тема брачных испытаний стоит в центре. Приведем примеры:

В сказке пауни⁷⁹ бедная женщина, прозванная за бедность старухой, взяла на воспитание мальчика-сиротку и назвала его внуком. Над мальчиком все смеются, он не причесан, грязен и от него плохо пахнет, так как он мочится в шкуру, на которой спит. Дочери вождя объявляют, что станут женами того, кто убьет белку, с которой они играют. Бабушка делает сиротке лук и стрелы, мальчик стреляет и попадает в белку. Но ее когти похищает другой. За него выдают двух старших дочерей вождя. Сиротка подбирает стрелу и несколько волосков беличьей шерсти, доказывает свое право и женится на младшей дочери вождя. Старшие сестры смеются над младшей, но когда герой является в их вигвам в виде орла, они изъявляют желание выйти за него замуж. Однако герой их отвергает⁸⁰.

В сказке племени понка⁸¹ вождь обещает свою дочь тому, кто убьет чудесную птицу. Ее убивает сирота, воспитанный бабкой, но другой, Иктиники, захватывает птицу и женится на старшей дочери вождя. Бабка, став невидимкой, выкрадывает птицу для внука. Он женится на младшей дочери вождя. Выкупавшись в источнике, герой преображается. Иктиники хочет похитить его чудесные украшения, ведет героя в лес, подговаривает его выстрелить в птицу, а затем полезть за ней на дерево. Герой попадает в «верхний мир», откуда его выносят птицы. В финале он мстит Иктиники.

В варианте этого сюжета⁸² герой найден в траве старушкой. Брачная задача здесь заключается в том, чтобы поймать дикобраза. Соперник героя — Крау.

Сюжет очень близок к европейским сказкам, в которых младший брат, дурачок, один в состоянии выполнить «трудные задачи тестя». Эти «задачи» — целая тема в фольклоре индейцев, так как родовое имя, имущество и магические предметы обычно передаются от тестя к зятю. Брачные испытания у индейцев прерий описаны этнографами. Привлекает внимание мотив соперника, которым в европейской сказке иногда является старший брат; соперник в варианте понка пытается

отделаться от героя таким же способом, как и в европейской сказке о трех царствах.

К описанной группе сюжетов примыкают несколько вариантов популярной у индейцев сказки о наказании гордой и жестокой красавицы⁸³. Героем ее далеко не всегда является бедный сиротка. Но в некоторых вариантах сиротка изображается сначала жертвой, а затем укротителем гордой красавицы. Проникновение в этот сюжет мотива сиротки вполне объяснимо. Рассказы об отношениях сиротки со старшими дочерьми вождя, которые сначала отвергают его, а потом раскисаются в этом, посвящены той же теме. Так, в сказке племени воронов⁸⁴ молодежь пошла собирать дикий ремень. Сиротка, воспитанный старухой, тоже пошел, хотя она его отговаривала, собрал много ремня и отдал его красивой девушке. Та ударила сиротку и стала смеяться над его неприглядной внешностью. Герой заплакал и ушел в лес. Там ему встретился лось (в фольклоре индейцев он обычно покровительствует влюбленным). Лось подарил сиротке магический свисток, при помощи которого тот покорил сердце красавицы и женился на ней.

Мы рассмотрели фольклор индейцев прерий. У других племен североамериканских индейцев образ сиротки не так популярен, хотя встречается в сказках довольно часто. В фольклоре северо-западных индейцев он фигурирует обычно под именем «Грязный парень». У юго-западных индейцев, например у зуни⁸⁵, вместо сиротки просто «бедняк». Оригинальные сказки зуни больше всего напоминают третий тип сказок о сиротке и изображают брачные испытания, которым гордая красавица подвергает тех, кто к ней сватается. В ряде сказок зуни только бедный юноша, «беднейший из бедных» и «ужасно безобразный», способен выполнить «трудные задачи»: поймать зверя, вспахать поле, несмотря на мучения, причиняемые москитами, и другие. Бедняку зуни, как и сиротке, помогает бабка, владеющая магическими средствами.

Мотив бедного, обездоленного сиротки закономерно появляется в фольклоре тех народов, у которых разложение материнского (классического) рода, первобытнообщинного строя приводит не к созданию большой патриархальной семьи как высшей формы родового общества, а к разложению общинной системы. Это народы, которые на довольно ранней ступени развития подвергались разрушительному воздействию европейской капиталистической цивилизации. Нет оснований считать, что образ сиротки играл в прошлом существенную роль в фольклоре европейских народов.

Мотив сиротки не является плодом мифических, фантастических представлений, он глубоко реалистичен. Это чисто бытовой социальный мотив, возникший в результате социальных процессов — разложения первобытнообщинной системы, развития малой семьи как новой общественно-производственной ячейки, нарушения первобытнообщинного принципа распределения добычи. Вместе с тем этот реалисти-

ческий мотив играет важную роль в формировании волшебной сказки; мифические силы в сказках о сиротке теряют свою «этнографическую» магическую конкретность и превращаются в новое, фантастическое воплощение общественных сил, вознаграждающих социально обездоленного как жертву нарушения первобытнообщинного равенства.

Мотив сироты, выражающий демократический протест против распада первобытнообщинного коллективизма и наивно-гуманистический идеал родового общества, становится центром формирования художественной сказки.

Мы рассмотрели меланезийские палеоазиатские и североамериканские (индейские) сказки о сиротке. Они отличаются большим национальным своеобразием. Меланезийские сказки наиболее архаичны, раскрывают прямую связь между образом сиротки и тем специфическим семейно-родовым порядком, который сделал его исторически обездоленным. В Меланезии трагедия сироты связана с распадом авункулата, укреплением малой семьи и ослаблением связи с классификаторским отцом — братом матери. Более примитивные сказки гуантуна рисуют конфликт сироты с семьей дяди, которая должна его усыновить. В сказках с острова Мото изображен уже конфликт с самим дядей, что свидетельствует о кризисе авункулата.

Идеализация обездоленного в меланезийских сказках только намечается. Сироту здесь компенсируют духи за нанесенные ему обиды, но он еще не является героем в полном смысле слова. Сказки о сиротке популярны в Меланезии, однако еще не в такой степени, как у эскимосов, чукчей и североамериканских индейцев. В сказках эскимосов, чукчей, степных индейцев, особенно последних, он — один из главных героев. В индейском фольклоре мотив сироты проникает в ряд сюжетов, в которых он ранее не встречался. Индейские сказки представляют высшую ступень социального обобщения и вместе с тем высшую ступень художественного развития. Неравенство сироты в общине стало у индейцев нормальным явлением, он часто оказывался почти в таком же положении, как «патриархальные» рабы из иноплеменников.

В сказках эскимосов и индейцев необыкновенно ярко описано незавидное положение сироты. Он живет с бабушкой в отдельной хижине на краю селения, ближе соплеменники не подпускают его к себе. Он питается объедками вместе с собаками или получает жалкие подачки за работу слугой. У него нет одежды, он грязен, и сверстники смеются над ним, женщины его отвергают, а мужчины-воины не хотят брать в поход, на охоту и т. д.

В индейской сказке прежде всего подчеркивается бедность героя. Рассказчик может даже не назвать его сиротой, но не забудет указать, что он очень беден, что его притесняли соседи, обделяли едой, лишали законной доли коллективной добычи и т. п.

Все это означает, что сирота в индейском фольклоре — широко обобщенный образ всех обездоленных, бедных, ставших жертвой со-

циального расслоения индейской общины, всех невинно гонимых. Социальная острота индейской сказки повышает ее художественные достоинства.

Яркое реалистическое изображение униженного бедняка, сироты сочетается в сказке индейцев с сильной идеализацией героя. «Грязный парень», которым все пренебрегают, не только вознаграждается за то, что был лишен законной доли при распределении добычи, но и проявляет необыкновенные таланты (приобретенные обычно в результате «откровения»), становится благодетелем племени.

В сказках эскимосов и особенно чукчей сиротка, набравшись сил, часто мстит обидчикам. В сказках равнинных индейцев он обычно изображается благодетелем тех, кто его обижал, учит мудрости соплеменников. Бедный сирота, бедняк, демократический герой становится у индейцев прерий главным героем сказки.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СКАЗОК О МЛАДШЕМ БРАТЕ И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ СКАЗОЧНОГО ЭПОСА

1

Идеализация младшего в волшебной сказке — социальное явление. Это частное выражение (специфичное для волшебной сказки) демократического протеста против возникающего в период разложения родового строя классового неравенства.

Буржуазная наука сделала очень мало для объяснения этого процесса¹.

Представители мифологической школы отождествляли младшего сына или младшую дочь в сказке с утренней зарей, затмевающей ночные звезды — своих братьев или сестер. Объяснить идеализацию младшего они не пытались.

Еще большее равнодушие к этой проблеме проявили миграционисты. Они вообще не занимались вопросом о происхождении сказочных мотивов и сюжетов и лишь исследовали пути их распространения. Один из последователей финской школы, продолжавшей традиции миграционизма, — В. Андерсон касается мотива о младшем сыне-дурачке в полемике с А. Вессельским². Андерсон утверждает, что мотив младшего сына-дурачка возник первоначально как составная часть одного сказочного сюжета (какого именно, Андерсон указать точно не может, он предполагает, что это типы 530 и 532 по системе Аарне, т. е. сказки о чудесном коне-помощнике), а затем попал в другие сказки в результате заимствования. Андерсон отрицает возможность самостоятельного зарождения этого мотива (как и любых других мотивов) у

разных народов на определенной стадии общественного развития. Для этого мотив младшего кажется Андерсону «слишком сложным». В то же время он, по его мнению, не может составить содержание самостоятельной сказки, так как сам по себе «слишком мало интересен».

Андерсон далек от того, чтобы увидеть социальный смысл в мотиве младшего. Сама проблема представляется ему малозначительной.

Отрицая возможность самостоятельного зарождения этого мотива на известной стадии общественного развития, Андерсон утверждает, что идеализация младшего брата — случайная деталь случайного, единичного сюжета, где-то однажды возникшего. При этом ему даже не кажется особенно важным установить, в системе какого сюжета возник этот мотив. Именно мотив младшего сына Андерсон приводит как пример того, что простейшие мотивы не могут составить содержание самостоятельной сказки, что мотив не предшествует сюжету. Не говоря уже об ошибочности этого взгляда с методологической стороны, точка зрения Андерсона на мотив младшего опровергается рядом сказок о братьях (например, у банту и мальгашей в Африке), в которых сюжет сводится к рассказу о соперничестве или вражде старшего и младшего братьев.

Вопрос о причинах идеализации младшего был поднят впервые представителями так называемой антропологической школы.

А. Лэнг касался этой проблемы в ряде сочинений. Он указывает на минорат (привилегии младшего в наследственном праве), подробно описанный в 1882 г. Ч. Элтоном³, как на бытовую основу идеализации младшего в сказке: «Высказывалась мысль, что успех младшего в волшебных сказках (*Contes des fées*) является следом идей, возникших в то время, когда право самого младшего (*Jüngsten-Recht* или *Borough English*) преобладало в вопросах наследования. Эти правила наследования показывают по меньшей мере любопытное совпадение между сказками, в которых младший всегда связан с очагом, и обычаем, по которому очаг достается самому младшему из детей...

Вместе с тем очевидно, что в соответствии с особенностями романтического жанра примеры неудачных приключений необходимы, чтобы усилить впечатление от конечного успеха. Если бы повествование начиналось с неудач младшего сына, то старший был бы счастливым героем. Но это опрокинуло бы естественный закон, который требует, чтобы старший первым подвергся опасностям. Кроме того, детская аудитория, слушающая сказку кормилицы, расположена не в пользу большого, а в пользу маленького брата»⁴.

Мысль Лэнга о минорате подробно разработана Мак-Каллоком⁵. Он, возможно, независимо от Лэнга опирается на работу Элтона и пересказывает в своей книге о младшем сыне фактические сведения о минорате, сообщенные Элтоном. Исследователь приводит также ряд сказочных сюжетов о торжествующем младшем сыне. Мак-Каллок попытался сделать широкий обзор сюжетов с позиций антропологиче-

ческой школы. По мнению этого типичного представителя антропологической школы в фольклористике, все сказанные мотивы — прямое отражение первобытных обычаев и поверий. Анимизм, тотемизм и магия породили «мотивы благодарных зверей», превращения людей в животных, в говорящие и неодушевленные предметы. Каннибализм отразился в сказках о ведьме-людоедке Бабе-яге, а древний обычай наследования — в сказках о преуспевающем младшем сыне.

Несомненно, связь между миноратом и идеализацией младшего в сказке существует, но представители антропологической школы прямолинейно выводят сказочный юниорат из наследственного права вообще и из минората в частности. Сказочный юниорат они сводят к пережитку древнего наследственного обычая. С точки зрения этой концепции остается непонятым, во-первых, почему минорат отразился в сказке, а майорат (предпочтение, оказываемое старшему сыну при разделе наследства) не отразился, и, во-вторых, почему мотив младшего сохранился в сказке после того, как обычай минората пришел в упадок.

Изучение мировой сказки опровергает прямолинейный тезис антропологов. Сказки о младшем сыне, преуспевающем и торжествующем над старшими братьями, отсутствуют в фольклоре некоторых культурно отсталых народов, у которых сохранился минорат (например, у тибето-бирманских горных племен нага), и очень широко распространены у ряда народов, или совсем забывших о минорате (в Китае), или почти забывших о нем (у славян, германских народов).

Антропологическая школа прямолинейно выводит идеализацию младшего брата из древних обычаев и «примитивной психологии». Общественная природа минората не объяснена буржуазной этнографией. Поэтому неизвестно, какова связь между миноратом и сказочным юниоратом.

Объясняя сказочную идеализацию минората пережитком древнего обычая, антропологическая школа не смогла определить общественную функцию сказочного юниората.

Для анализа народно-поэтических памятников антропологи применяли только этнографические методы, не учитывая того, что действительность отражается в искусстве специфически. Художественное отображение социальной действительности — очень сложный процесс, включающий не только отображение фактов, но и их интерпретацию и оценку с общественной, нравственной и эстетической точки зрения. Идеализация младшего сына в сказке — не только «продолжение» минората в сфере искусства, но и реакция на минорат и майорат, на всю сложную ситуацию, в которой они возникают.

Осознавая недостаточность «этнографического» объяснения идеализации младшего в сказке, Лэнг «дополняет» его наивным психологическим соображением о том, что сказки рассказываются детям и отвечают их чувствам ⁶ (хотя знает, что сказки первоначально расска-

зывались не для детей). Он связывает идеализацию младшего с тем, что младший совершает подвиг последним, а последняя попытка должна быть счастливой. Этот тезис только подчеркивает беспомощность антропологов в эстетическом анализе.

В 1910—1920 годах популярность антропологической школы в буржуазной европейской фольклористике падает. Еще И. Джекобс, занимавшийся вопросами минората, протестовал против механического перенесения минората из сферы древнего права в область фольклора. Он был убежден, что выбор младшего сына героем объясняется «художественными причинами». В XX в. в буржуазной фольклористике появляются работы, объясняющие фольклорные явления чисто эстетически, причем эстетическое мыслилось в них как формально поэтическое.

Датский ученый А. Ольрик в статье «Эпические законы народной поэзии»⁷ перечисляет без объяснения генезиса ряд «законов», считая их присущими самой художественной форме и, видимо, не нуждающимися в социальной мотивировке: «закон введения» и «финала» (в начале и в конце сказки нет живого действия), «закон повторений», «закон троичности», «закон сценической двойственности» (борьба двух главных антагонистов), закон противоположности (персонажи характеризуются полярными чертами: старый и молодой, добрый и злой и т. п.), закон «близнецов», согласно которому два персонажа выступают в одной роли (Гензель и Гретель), «закон значимости последнего», «закон единого фабульного действия», «закон концентрации действия».

Законом троичности («Троичность есть закон „для себя“. Три — высшее число людей или предметов»⁸) Ольрик объясняет идеализацию младшего в сказке: «Когда выводится ряд лиц или предметов, самый главный выдвигается на первое место, а на последнее место — тот, который играет особенно важную роль в эпическом действии»⁹. Эпический центр тяжести — в «последнем».

Левис оф Менар в одной из своих работ¹⁰ тоже говорит об идеализации младшего как о «законе стиля».

Положение Ольрика о троичности разработал Артур Кристенсен в большой статье о младшем брате в генеалогических сагах. Идеализацию младшего Кристенсен, опираясь на закон троичности, объясняет следующим образом:

«В случае, если герой достигнет стеклянной горы со второго раза, у слушателей не создается представления о трудности предприятия. То, что первый раз был неудачным, могло быть простой случайностью. Но неудача в первые два раза и удача в третий раз достаточно подчеркивают трудность... Точно таким же образом происходит с тремя царевичами. То, что двое возвращаются, не достигнув цели, делает правдоподобным превосходство героического младшего брата»¹¹.

С законом троичности Кристенсен непосредственно связывает «закон весомости последнего». «Почему всегда младший из трех братьев

побеждает трудности? — спрашивает он. — Когда царевичи отправляются в путь, младший, естественно, должен сделать это после старших, и когда выступают все трое, приключение должно счастливо окончиться обязательно у третьего, то есть младшего»¹².

К этому Кристенсен добавляет еще одно «эстетическое уточнение»: «Так как три брата всегда отправляются на приключения в юности, младший часто изображается едва достигшим зрелости, что делает достойным удивления и восхищения выполнение им задач, с которыми не справились старшие»¹³.

Так Кристенсен объясняет соперничество братьев и победу младшего. Но сказка, как известно, часто рисует борьбу завистливых старших братьев с младшим, их предательство. Для объяснения этого мотива Кристенсен вновь обращается к работе Ольрика, на этот раз — к «закону противоположности». Кристенсен считает, что мотив вражды искони связан со сказками или генеалогическими сказаниями о двух братьях божественного происхождения, борющихся за власть (Каин и Авель). Эта борьба двух братьев-антиподов соответствует «закону противоположности». Затем, по мнению Кристенсена, произошло смешение сказок о трех братьях с мотивом соперничества и сказок о двух братьях с мотивом вражды, и появился гибридный тип сказок о трех братьях с мотивом соревнования и вражды.

Абстрактные «законы стиля» не объясняют идеализацию младшего в сказке, народные симпатии к нему. Количество братьев-соперников в сказках постоянно¹⁴, но различно у разных народов (в европейском фольклоре их три, а фольклоре индейцев — четыре, у палеоазиатов — пять и т. п.) и, возможно, зависит от их древних систем счисления, хотя в отдельных случаях этот принцип нарушается. Но идеализация младшего не может возникнуть на основе той или иной системы счисления. В полинезийских мифах культурный герой Мауи — всегда младший из братьев. Число его братьев (что очень важно) неопределенно, колеблется в разных вариантах, наибольшее — десять. У меланезийского героя Тагаро-Мбити одиннадцать братьев. Много братьев, а не три, и у африканских культурных героев. В одном из самых архаических сюжетов, повсеместно распространенных, — в сказках о группе мальчиков, попавших к людоеду и перехитривших его, герой, как правило, младший; братьев обычно больше трех, чаще всего просто говорится, что их несколько, много и т. п. В этих сказках братья героя и не пытаются совершить подвиг. Младший с самого начала берет инициативу в свои руки. В некоторых вариантах неблагодарные старшие братья вредят ему, как, например, братья меланезийского героя Тагаро. В китайских сказках обычно два брата, причем вопреки теории Кристенсена там господствует мотив соревнования, а не вражды.

Таким образом, данные о древнейших сказках и мифах противоречат формалистической концепции Кристенсена о происхождении сказочного юниората.

С 1910-х годов на Западе получают широкое распространение различные психологические теории декадентского толка, среди которых наибольшую известность получили различные виды психоанализа, особенно фрейдизм, претендующий на универсальное объяснение разнообразных общественных явлений пресловутым «эдиповым комплексом». В фольклористике фрейдисты приписывают психологии творцов и носителей фольклора патологические декадентские черты.

Фрейдист О. Ранк попытался объяснить мотив младшего путем психоанализа. По мнению этого исследователя, миф и сказка отражают две ступени общественного развития. Миф якобы возник в первобытную эпоху, до образования семьи, когда власть над женщинами принадлежала сильнейшему — отцу. Для этой стадии характерна борьба за женщин (в первую очередь за мать) сыновей с отцами. Миф об Эдипе непосредственно выражает эту психологическую ситуацию. Сын осуществляет свое заветное, по теории Фрейда, желание — убивает отца и женится на матери. Точно так же миф делает Зевса, младшего сына, губителем отца (Кроноса).

Сказка, как утверждает Ранк, возникла одновременно с упорядочением семейно-родовых отношений, и в ней первоначальный откровенный сексуальный комплекс завуалирован «в интересах отцов». В сказке о живой воде младший сын, уходя от отца, якобы спасает его тем самым. В сказке нет борьбы сына с отцом, вместо этого изображается борьба братьев (по мнению Ранка, тоже сексуальное соперничество из-за матери или сестер), причем «старший брат занимает место отца и обращается с младшим так, как отец в мифе... Именно младшему сыну выпадает роль героя, вносящего социальный порядок, — потому что он наиболее опасен для отца, находится в опасном возрасте, в то время как отец, старея, все менее способен к оказанию сопротивления; и, наконец, потому что младший сын больше всего привязан к матери, что, как показал миф о Кроносе, укрепляет стремление устранить отца. Для утешения отца сказка делает младшего самым безопасным дурачком... Он достигает того же, что и мифический герой, но не силой, а большей частью хитростью и, во всяком случае, в границах уважения к семье. Именно младший наконец получает царство отца и принцессу и выступает как достойный преемник отца»¹⁵.

Таким образом, идеализация младшего, по Ранку, оказывается выражением тайных извращенных сексуальных стремлений человека (особенно сильных в детстве) и вместе с тем торможения, подавления этих инстинктов в связи с возникновением упорядоченной семьи, вследствие компромисса между страстями и сознанием долга.

Аналогично трактует Ранк и мотив младшей сестры. Соперничество братьев из-за сестры, ненависть старшего к младшему мотивируются также патологической сексуальной психологией.

Ранк далек от понимания общественной природы и общественно-го характера идеализации младшего. Даже идеализацию героя-бедня-

ка в сказке он рассматривает как реализацию подавленных желаний. Фрейдистская теория Ранка подменяет общественную природу народного творчества психопатологией, сводит к психопатологии чуть ли не все общественное развитие человечества. Фрейдизм — яркий пример мифотворчества в области науки, явление, типичное для буржуазной культуры XX в.

Чтобы решить нашу проблему, мы должны прежде всего обратиться к этнографическим материалам о минорате.

2

Первую научную сводку разрозненных свидетельств о существовании минората дал Элтон в книге «Корни английской истории»¹⁶.

Исходный пункт исследования Элтона — средневековый английский обычай, по которому недвижимость передавалась по наследству младшему сыну, — так называемый Borough English (термин заимствован из судебного процесса времен Эдуарда III). В Ноттингэме существовали тогда две традиционные формы наследования земельного владения, которые назывались Borough English (burgh Engloyes) и Borough French (burgh Françoyses). По первой из них наследство земельного держателя переходило к младшему сыну (или дочери), а по второй — к старшему. Эти системы — минорат и майорат. Элтона прежде всего интересует минорат как специфическая черта древнеанглийского обычного права. Ученый собрал обширный материал, доказывающий широкое распространение минората в Англии, а затем доказал, что аналогичные обычаи существовали и во Франции (droit de maineté, droit de juveigneurie), и в Германии (Jüngsten-Recht), и в Голландии, и на острове Борнгольм, некогда принадлежавшем Дании. Элтон также указал на следы минората в России¹⁷, у славян и финно-угорских народов Северной Европы и Урала, в Центральной Азии, на окраинах Китая и у маори Новой Зеландии. Таким образом, минорат — не особенность крепостного земельного держания в феодальной Англии, а широко распространенный институт народного права, возникший до феодализма. Дофеодальным правовым институтом Элтон считает и майорат.

Различие минората и майората по Элтону — этническое. По его мнению, минорат присущ так называемым туранским урало-алтайским народам, а майорат — индоевропейцам. Древнее население Европы, утверждает Элтон, было финским, отсюда причудливая «чересполосица» в обычном праве европейских народов. Азиатские туранцы занесли минорат на территорию Китая.

Опровергать эту более чем наивную концепцию, совершенно устаревшую и идущую вразрез с новейшими фактами этнографии и археологии, нет нужды. Элтон высказывает предположение, что минорат связан «с хорошо известным предпочтением младшего в волшебных сказках».

Работа Элтона долгое время была главным источником сведений о минорате. На нее ссылаются и Мак-Каллок в книге «The Childhood of fiction». В 1918 г. детальное описание минората дал Дж. Фрэзер в книге «Фольклор в Ветхом завете»¹⁸.

Дж. Фрэзер во многом повторяет Элтона, особенно же в той части, которая касается минората в Северной и Центральной Европе, но приводит и много новых материалов из этнографических источников и статей о минорате, написанных после Элтона. Фрэзер обнаруживает следы минората в Юго-Восточной Азии (у племен хази и гаро, стоящих на стадии матриархата, он находит «женский минорат»), у отдельных африканских племен (богосов, ибо) и у семитов — арабов и евреев. В центре его исследования — библейский минорат и майорат. Фрэзер анализирует знаменитый эпизод из Ветхого завета — покупку Иаковом у Исава права первородства за чечевичную похлебку и считает, что эпизод этот отражает замену минората майоратом, о котором свидетельствует, например, история потомства Иакова, отношение Иакова к Иосифу, и т. д.

Очень скудны сообщения Фрэзера о России, хотя к этому времени уже был написан ряд ценных работ по русскому наследственному праву, содержащих многочисленные интересные и имеющие важное научное значение сведения о русском минорате¹⁹.

Фрэзер использовал работы о палеоазиатах русских ученых В. Иохельсона и В. Богораза, напечатанные по-английски в американских изданиях, но ему были неизвестны работы М. Ковалевского по этнографии Кавказа и истории первобытного права на Кавказе, в которых есть ценные сведения о минорате и майорате.

Большую часть исследования Фрэзера занимает рассмотрение различных гипотез о происхождении и природе минората.

Одно из возможных объяснений минората — юный возраст младшего брата, который в отличие от старших не может обойтись без посторонней помощи. Другое объяснение заключается в том, что минорат вытекает из феодального «права первой ночи»: крестьянский участок переходил по наследству не к старшему, а к младшему сыну, так как его с большей вероятностью можно было считать сыном владельца земли. «Правом первой ночи» до феодального лорда пользовались братья или иные лица, принадлежащие к тому же «брачному классу», что и жених. Дефлорация невесты «помощником в сватовстве», по мысли Фрэзера и некоторых других ученых, была средством оградить мужа в брачную ночь от опасного контакта со злыми духами. Кроме того, первобытное «право первой ночи» было пережитком группового брака, своеобразным «выкупом» целомудрия и единобрачия. Фрэзер правильно отмечает, что, какова бы ни была природа «права первой ночи», этот обычай, логически рассуждая, мог бы привести к предпочтению второго сына, а не младшего.

Аналогично возражение Фрэзера против другой теории происхождения минората. Фрэзер в «Золотой ветви» собрал большой материал об

убийстве царей у первобытных народов. Царей убивали, когда они дряхлели, так как первобытному человеку казалось, что дряхлость царя-бога могла губительно отразиться на состоянии других людей и природы, на урожае. Дряхлым царя признавали, когда его сын достигал зрелости, иногда — с рождением внука. Отсюда широко распространенный обычай убивать детей в царских семьях. Отсюда и гипотеза о том, что минорат — следствие обычая детоубийства или ненависти отца к старшему сыну как к потенциальному убийце. Отметим, со своей стороны, прекрасную зулусскую сказку о преследовании отцом сына, которая отражает эту коллизию, и идеализацию младшего сына в других зулусских сказках²⁰. И все-таки, как и Фрэзер, мы отвергаем эту гипотезу.

Обычай убийства царских детей встречался главным образом на африканском материке, а минорат был распространен чрезвычайно широко, причем в крестьянской среде. Наконец, эта гипотеза, как и предыдущая, могла бы объяснить предпочтение отца старшим сыновьям младших, но не самого младшего.

На почве африканских этнографических исследований выросла еще одна теория происхождения минората. У вождей некоторых племен банту главной женой считается не старшая жена, как обычно, а другая, иногда младшая. Тогда минорат можно объяснить как результат предпочтения сына «главной» жены. Однако главной женой становится не обязательно младшая жена. Вождь женился впервые, еще не будучи вождем, и его избрание часто было связано с почетным «политическим» браком или вело к такому браку. Знатный, влиятельный тесть и его родня требовали, чтобы их дочь была законной и главной женой, чтобы ей подчинялись другие жены. В этом случае первая жена оказывалась на положении наложницы, а вторая или третья становилась главной. Но опять-таки главная жена, не будучи старшей, не обязательно была самой младшей.

Таким образом, описанный обычай банту не объясняет минората, тем более что здесь, как и в предыдущем случае, — семья вождя, а не рядовых членов племени.

По мнению Фрэзера, минорат — естественный результат условий жизни, характерных для пастушеских народов и тех земледельческих племен, которые применяют переложенную систему земледелия. Переход к оседлому земледелию вызывает замену минората майоратом. Фрэзер следующим образом объясняет происхождение минората: «...Практикуемая многими... [народами] кочевая система земледелия отличается хищнической обработкой почвы и требует широкого земельного простора, несоразмерного с количеством населения. Подрастающие в семье сыновья один за другим покидают родительский дом и расчищают себе новые участки в лесу или в джунглях, пока, наконец, при родителях остается один только младший сын, который и составляет их существенную опору в преклонном возрасте... У народов пастушеских... широкий земельный простор, необходимый для бродячей жиз-

ни скотоводов, дает полную возможность взрослым сыновьям начать самостоятельную кочевую жизнь с собственными стадами, тогда как младший сын остается до конца при стариках, кормит их и поддерживает на склоне лет, а когда они умирают, становится наследником их имущества»²¹. Таково, по мнению Фрэзера, наиболее простое и естественное объяснение происхождения минората.

«...Существенным условием возникновения и господства минората, — пишет Фрэзер, — является обилие земли при редком населении. Когда рост населения и другие причины приводят к тому, что сыновьям становится трудно выделиться из семейной общины и уйти на сторону, право младшего на исключительное обладание наследством... постепенно утрачивается или даже уступает место праву первородства...»²².

Наивный «экономический материализм» Фрэзера в вопросе о происхождении минората приводит к модернизации раннего минората: он представляется Фрэзеру как определенный закон наследования имущества, как преимущественное право младшего сына на *индивидуальную* собственность отца. Но индивидуальная частная собственность в современном смысле появляется относительно поздно, с переходом к оседлому земледелию и в связи с начинающимся распадом рода, а по теории Фрэзера минорат возникает раньше, в условиях кочевого земледелия, связанного, как правило, с родовым строем. Слабость Фрэзера, как и других английских и американских этнографов, в вопросе о возникновении минората вытекает из недооценки работ и идей Моргана и Энгельса. Правильно приурочив возникновение минората к определенному моменту истории первобытного хозяйства, Фрэзер не смог объяснить его развитие, изменяющуюся общественную функцию, причины продолжительного существования — вплоть до феодальной эпохи, его конкретно-исторические национальные формы.

В этом отношении известные преимущества перед Фрэзером имеют даже старые историки права середины XIX в. вроде Г. С. Мэна²³, которые выводили минорат из феодальных отношений.

Фрэзер сводит минорат и майорат к пережиткам. Он не находит убедительного объяснения и для сосуществования минората и майората. Переход от минората к майорату представляется Фрэзеру механическим. Он преувеличивает роль «плотности населения», препятствующей старшим сыновьям уходить на сторону.

В то время когда Фрэзер давал такое объяснение минората, Морган и Энгельс уже создали теорию родового строя, а этнографы и историки собрали обширный материал о патриархальной семейной общине.

В работе Фрэзера чувствуется слабое знакомство со славянскими, в частности с русскими, работами по обычному праву, а славянские материалы о сербской «задруге» и пережитках «большой семьи» у русского дореформенного крестьянства — ключ для понимания причин существования минората в позднее время. Ценные сведения о нем имеются в указанных работах Оршанского, Мухина и других.

Особенно ценны исследования М. Ковалевского²⁴. Он высказывает о минорате более глубокие суждения, чем Фрэзер. В истолковании первобытного общества Ковалевский гораздо ближе к Моргану и Энгельсу, чем Фрэзер. Почва для минората, по мнению Ковалевского, проявляется в эпоху разложения семейной общины: «В период ее упадка выдел в пользу взрослого сына из факультативного становится мало-помалу обязательным для отца... Раз выдел дозволен, старший сын ранее младшего имеет возможность выйти из семьи, прекратить дальнейшее участие в ее труде, приобретать ценности в собственную пользу. А это в свою очередь ведет к тому последствию, что оставляемое отцом имущество редко когда является накопленным его усилиями и, наоборот, почти всегда создано сотрудничеством младшего. Трудовое начало, в котором ошибочно было бы видеть древнейшую основу семейного общения, приобретает с течением времени по мере облегчения выделов все большее и большее значение... Отсюда вполне понятным является преимущественное право его на наследование в отцовском имуществе...

Преимущественное и наиболее продолжительное участие в семейном производстве — таков титул младшего сына на первенствующую роль в наследовании... Если старший сын имеет известный придаток, то не по экономическим, а скорее по религиозным мотивам. Трудовой принцип всецело принимается... в расчет при определении доли младшего сына»²⁵.

Ковалевский дал основательную, хотя все же недостаточную мотивировку существования минората в период разложения патриархального рода, правильно подчеркнул роль труда младшего сына в создании семейной собственности. Минорат у него перестает быть пережитком, реликтом. Теория Ковалевского объясняет возможность сосуществования минората и майората, которая иллюстрируется примерами обычного права индусов и осетин. Однако и его теория имеет существенные недостатки. Ковалевский преувеличивает роль старшего сына как хранителя культа предков. Младший сын тоже поддерживает культ предков. Ковалевский вместе с тем недооценивает «политическую» роль майората — связь его с воинским держанием и другими феодальными институтами, что правильно подчеркивал Мэн. Это привело Ковалевского к архаизации майората, представлению о том, что майорат древнее минората, который якобы представляет собой «отступление» от майората как от традиционного принципа.

Ковалевский тоже модернизирует минорат, правда, в ином смысле, чем Фрэзер.

Фрэзер справедливо утверждал, что минорат зародился на ранней ступени общественного развития, но мыслил минорат слишком «юридически», с точки зрения буржуазных представлений о частной собственности.

Ковалевский правильно понял природу минората в период разло-

жения рода, но отнес возникновение этого обычая к более позднему времени и тем самым модернизировал его.

И Фрэзеру, и Ковалевскому недостает диалектического подхода к минорату и майорату. Их нужно рассматривать в возникновении и развитии в связи с развитием и упадком патриархального рода. Только тогда можно определить, в какой мере минорат является бытовой основой идеализации младшего в сказке.

Рассмотрим основные этнографические материалы о минорате.

Согласно теории Моргана в первобытном обществе последовательно сменили друг друга три порядка наследования, причем термин «наследование» понимается здесь, конечно, только «в известном смысле». Морган указывает на постепенное и относительно позднее развитие понятия личной собственности. Наследование на ранних ступенях общественного развития может означать только преимущественное право пользования предметами покойного, которые не перестают быть в какой-то степени общественными, коллективными. Общественный характер унаследованной собственности проявляется, например, в том, что полученные в наследство предметы нельзя отчуждать, они должны оставаться в роде. Стремлением сохранить имущество в пределах рода объясняется то, что в классическом (матриархальном) родовом обществе наследниками становятся племянники — дети сестер, а не родные дети, принадлежащие к роду матери.

Распад материнского рода и появление патриархальной семьи приводит к передаче наследства детям. Часто наследованию детей предшествует наследование младших братьев.

По мнению К. Старке²⁶, наследование братьев связано с полиандрией и левиратом, при котором младший брат получал в жены вдову старшего вместе с его имуществом.

В патриархальной большой семье наследование братьев некоторое время конкурирует с наследованием сыновей, но оно как особая ступень эволюции обычного права зафиксировано далеко не всюду.

Обычаи наследования у первобытных народов необычайно многообразны²⁷. В целом схема Моргана оправдывается, но есть и многочисленные отклонения от нее. Этнографически пережиточные формы не могут дать точного представления о древних стадиях развития цивилизованных народов, поэтому этнографический материал следует использовать очень осторожно. Изучение минората по этнографическим материалам (они являются единственным источником) очень трудно еще и потому, что минорат почти не привлекал внимания этнографов, и сведения о нем в основном случайны, неточны и противоречивы. Иногда черты минората оставались незамеченными этнографами. Поэтому особенно ценны этнографические обзоры минората Элтона и особенно Фрэзера.

Изучать минорат следует в рамках общей схемы Моргана и Энгельса.

Если говорить о минорате как о передаче наследства младшему сыну, то зарождение минората можно приурочить к периоду перехода от средней ступени варварства к высшей, от матриархата к патриархату²⁸. К этому же выводу приводит и анализ Фрэзера.

До зарождения патриархата не могло быть и речи о передаче наследства сыновьям. Остановимся на нескольких примерах. У меланезийцев — типичных мотыжных земледельцев и рыболовов — счет родства ведется в основном по материнской линии. Для них характерно деление на две экзогамные группы, находящиеся во взаимнобрачных отношениях. Браки с родственниками с мужской стороны не запрещены, но уже осуждаются общественным мнением.

Хотя у меланезийцев сохранился материнский род, глава семьи и хозяин дома — не мать, а отец. Жених приводит невесту в дом, платит ее родителям калым. Вместе с тем кое-где распространен обычай «убегания жениха», типичный для матрилокального брака. В обрядах, связанных с рождением ребенка, особую роль играет род отца. В Арага при рождении первенца представители рода отца совершают церемонию «хукуни», во время которой отец торжественно заявляет, что принимает сына, то есть будет о нем заботиться. На Банксовых островах происходит ритуальный бой (вагало) между родом отца и родом матери, после которого первый откупается от рода матери деньгами. Однако при вступлении юноши в мужской союз ему покровительствует дядя с материнской стороны, он уплачивает и вступительный взнос.

Культура меланезийцев обнаруживает отчетливые следы тотемизма; вместе с тем в этнографической литературе имеются указания и на зачаточные формы культа предков, что свидетельствует о переходе от материнского рода к патриархальной семье. У некоторых племен счет родства ведется уже по отцовской линии. Интересны меланезийские обычаи, относящиеся к собственности и наследованию²⁹. Пустыри считаются у меланезийцев общим достоянием, а возделанные участки принадлежат родам и передаются по наследству. Наследниками умершего меланезийца являются дети его сестры. Однако наблюдается тенденция к изменению этого обычая. Старая возделанная земля по-прежнему переходит к детям сестер, но участок, возделанный отцом и сыном, наследует уже сын. Следовательно, доля наследства, на которую может претендовать член семьи, зависит от его участия в труде. Переход имущества к сыновьям часто связан с компенсацией материнского рода. На Банксовых островах сын во время похорон отца кладет на его труп раковинные деньги, предназначенные «законным наследникам», — двоюродным братьям (детям сестры отца). В Санта-Крус наследуют и племянники и дети, а в патриархальной Саа — только дети.

Таким образом, формы наследования земельной собственности в Меланезии переходные. Личная собственность, которой в Меланезии считаются свиньи, раковинные деньги, украшения, оружие, лодки, от-

дельные фруктовые деревья и другое, передается обычно родным детям, особенно если отец перед смертью просит не обижать их.

Особый интерес представляет вопрос о наследовании дома. На Леперовых островах дом передается сыну, если в нем живут его мать и сестры. Можно предположить, что этим сыном обычно оказывается младший, так как старшие к тому времени, вероятно, уже имеют свое хозяйство. Кодрингтон пишет о жителях Банксовых островов: «Если человек обзаводится собственным домом, он строит его на земле рода, на земле дяди с материнской стороны. Складывается естественный порядок, при котором старшие сыновья оставляют дом отца, когда женятся или после его смерти, младший сын остается с матерью и получает дом»³⁰.

Наследование дома — самая существенная черта минората. Патриархат находится в стадии становления. Главные наследники — дети сестер. Меланезийское общество показывает зарождение минората. Начинаясь разложение первобытной общины приводит к выделению семьи. Собственностью отца, которую он может передать детям, становится то, что создано его трудом, то, что им не получено по наследству от рода³¹. Как правило, в этом труде участвуют сыновья, и доля наследства каждого определяется степенью его участия в общем труде. Больше всех трудится обычно младший сын, и дом достается ему, а так как в Меланезии это не большая ценность, то старшие сыновья не оспаривают его.

Младший сын остается с матерью, поэтому передача ему дома и имущества есть в известной степени завуалированное наследование вдовой мужу. Передача дома младшему сыну является компромиссом с матриархальным принципом наследования. Кроме затраченного труда, безусловно, имеет значение то, что младший сын живет в доме.

На ранней стадии развития понятия собственности пользование каким-либо предметом было равносильно владению им. Даже если предмет считался родовым достоянием, пользоваться им мог и один человек. А главное, старшие братья к моменту смерти отца обычно имеют свои дома. Младший сын, получая дом после смерти отца, не пользовался никаким преимуществом. Если бы он не получил дома, он был бы обделен, обездолен.

Таким образом, в меланезийском минорате неравенства в пользу младшего нет, а есть равенство, отвечающее духу первобытнообщинного строя.

Как показал Кодрингтон, старшие сыновья строят дома на земле материнского рода, на его средства, а младший, получая дом отца, вступает тем самым в более тесную связь с отцовским родом, несмотря на то, что это в известной степени компромисс с матриархальным принципом наследования.

Младший сын, вероятно, и хоронит отца. Кодрингтон сообщает, что «в случае смерти лица, почитаемого сыном, тело хоронят в лод-

ке или в резном изображении меч-рыбы в доме сына». Естественно предположить, что таким любящим сыном чаще всего оказывается младший, проживший с отцом всю жизнь и находящийся при нем в момент его смерти. Похоронив отца, сын будет приносить ему жертвы. Если отец был «выдающимся» человеком, он мог после смерти стать объектом особого культа. В таких случаях могила его огораживалась, посвящалась духам, покинувшем тело умершего, превращалась в святыню. Сын совершал жертвоприношения, чтобы призвать дух отца на помощь, чтобы получить его магическую силу, влияние (мана). Так младший сын постепенно становился хранителем культа предков.

Таковы черты архаического минората меланезийцев. Он возникает стихийно при описанных условиях и на первых порах не является обязательным правилом. Если в семье при отце остается старший или средний сын, он получает дом и т. д. Но так как чаще всего в доме остается младший, такой порядок постепенно начинает казаться окружающим нормальным. В Меланезии минорат еще не успел стать твердо установленным обычаем, законом, он только на пути к превращению в норму обычного права.

Интересен порядок наследования должности вождя у меланезийцев.

В большей части Меланезии должность вождя не передается по наследству. Преемником вождя становится тот, кому он передал магические способности, или тот, кто докажет, что обладает ими. Но там, где преобладает патриархат, власть вождя передается старшему сыну, если его не признают неспособным. В Саа существует генеалогическая легенда о том, что живущее там племя ведет происхождение от четырех братьев, старший из которых был вождем. Поскольку должность вождя получал тот, кто владел магическим могуществом, то, естественно, вождь стремился передать магические знания сыну, притом старшему, который по возрасту наиболее подходил для выполнения обязанностей вождя, в частности для военного руководства. Патриархат, как известно, выдвигает на первый план принцип старшинства, и передача власти старшему сыну соответствует этому принципу. Мы видим, что в наследовании должности вождя у меланезийцев с самого начала побеждает первородство — майорат.

Этнографическое описание палеоазиатских народностей — чукчей, коряков и юкагиров — сделано Богоразом и Иохельсоном³². Эти народности живут в Северо-Восточной Азии в очень холодном климате — в природных условиях, противоположных меланезийским, и занимаются оленеводством и рыболовством.

У палеоазиатов победил патриархат, счет родства ведется по отцовской линии, рядом с общеанимистическими представлениями развивается культ предков. Но очень сильны пережитки матриархата: широко практикуется брак отработкой, а у юкагиров встречается матрилокальное поселение, при котором имущество тестя наследует зять.

Старшие сыновья переходят жить в дом тестя и становятся его наследниками. В этом случае и после смерти родителей, когда старшие братья переселяются к родителям жены, семейное имущество остается у младшего. Он после смерти отца получает также его ружье; одежда и украшения матери переходят к младшей дочери. Младший сын не покидает родительский дом и не вступает в семью тестя. Он обязан отработать у него определенное время за невесту, которая уходит жить к родителям мужа.

Юкагиры объясняют обычай минората тем, что младшие дети больше любят своих родителей, чем старшие.

Таким образом, здесь сохранились более архаические черты, чем у меланезийцев, несмотря на то, что счет родства ведется по отцовской линии. У меланезийцев старшие сыновья строили дома на земле дяди — брата матери, а младший оставался в отцовском доме. Но так как у них дядя по матери первоначально был и тестем (в силу традиционного кросскузенного брака, т. е. женитьбы на дочерях брата матери), то, как и у юкагиров, младший сын, остававшийся в доме отца и хоронивший его, был ближе к отцовскому роду.

У коряков дощечки для добывания огня, почитаемые как божество домашнего очага, переходят по наследству к младшему сыну или младшей дочери, если муж ее живет в доме тестя, а братья построили себе отдельные дома или завели собственные стада. У чукчей эти дощечки получает обычно младший сын, так как их нельзя выносить из дома, и когда старший брат покидает дом, последний переходит к младшему брату, который становится главным наследником. Таким образом, младший сын получает дом и поддерживает культ родового очага.

Минорат у палеоазиатов, как и у меланезийцев, не является твердым правилом. Это лишь результат стечения обстоятельств, но так как одна и та же ситуация (женитьба старших сыновей и уход их из дома) повторяется снова и снова, то намечается традиционный порядок; когда же вопреки этому порядку в доме остается старший сын, то он и становится наследником.

Если все братья живут вместе (например, у оленных юкагиров или приморских чукчей), младший брат, разумеется, никакими преимуществами не пользуется.

«Классические» примеры минората мы находим у многочисленных горных племен Юго-Восточной Азии — Индии, Иссама, Бирмы. Эти племена занимаются мотыжным земледелием — на расчищенных участках в бамбуковых джунглях сеют рис, маис, просо. Земля при такой обработке быстро истощается, и это вызывает частые переселения племен.

У большинства тибето-бирманских горных племен счет родства ведется по мужской линии, так же происходит и передача наследства. Однако племена хази и гаро сохранили материнский счет родства и даже наследование по женской линии с привилегиями для младшей дочери.

Это дает основание предположить, что их патриархат недавнего происхождения. Тибето-бирманские горные племена часто вели между собой войны, поводом к которым служила обычно кровная месть. В недавнем прошлом они перешли от первобытнообщинного строя к военной демократии.

Племена нага³³ живут в горном районе Северо-Восточной Индии. С 1832 г. они оказывали упорное сопротивление англичанам и так и не были до конца «усмирены». У племени лхота-нага господствует патриархат, но сохранились пережитки матриархата (после бракосочетания, например, независимо от уплаты калыма, жених должен отработать год в доме тестя). Собственность наследуется по мужской линии — сыновьями или внуками, сыновьями брата и т. п.

Раздел наследства между сыновьями, по свидетельству А. Миллса, происходит следующим образом:

«А умирает, оставив вдову и трех сыновей — *B*, *C* и *D*. Из запасов риса, который представляет наиболее ценную часть имущества, *B* получает половину амбара, *C* — один амбар и *D* — три амбара; деньги распределяются в той же пропорции; *D* получает также дом.

B получает меньше, так как он женат, независим и совершил все свои общественные *geppas* (обряды, играющие важную роль в религиозной и общественной жизни племен нага. — *E. M.*). *C* получает немного больше, потому что, хотя он женат и независим, он еще не покончил со своими *geppas*. *D* получает больше всех, так как он еще должен уплатить калым и совершить свои *geppas*, содержать мать и незамужнюю сестру, с которыми он будет жить в старом отцовском доме. В соответствии с этим увеличивается его доля. Короче говоря, если один или большее число братьев уплатили калым и выделены отцом, они получают меньше, чем младший брат, на которого отец не израсходовал столько»³⁴.

Миллс нарисовал четкую картину архаического минората у лхота-нага. Мы видим, что и здесь минорат складывается стихийно, как естественный порядок. По-видимому, он уже утвердился, стал законом обычного права. Ни о какой несправедливости по отношению к старшим братьям говорить не приходится. Минорат соответствует принципу равенства, равного обеспечения всех братьев. Когда младший получает большую долю, то эта доля его самого, его матери и сестер. «Если нет вдовы, младший брат должен жить со своим старшим братом, который тогда получает обе доли и платит калым за младшего... Вся земля, унаследованная от отца, должна находиться в общем владении»³⁵. Иными словами, главную роль в общем хозяйстве играет старший брат.

Аналогичные обычаи господствуют и у ангами-нага — самого крупного из племен нага. Ангами уже перешли к оседлому земледелию (с искусственным орошением). Хаттон сообщает следующее о наследовании у ангами. По обычаю, отец раздает сыновьям большую часть собс-

твенности. Когда сыновья женятся и оставляют дом, каждый получает свою долю отцовского имущества, а после смерти отца младший сын, даже если он получил свою долю, наследует оставшееся имущество, включая дом, но должен дать лучшее поле старшему брату в обмен на другое³⁶.

У мими старший сын дает свою долю младшему и берет то, что осталось после отца. В группе кхонома сын, который наследует дом с усадьбой, должен поставить в деревне или вблизи нее поминальные камни в честь родителей. Собственность сына, умершего при жизни отца и не имеющего сыновей, достается отцу, а после смерти отца переходит к младшему сыну. Тот может поделить ее со старшими братьями, но может и не поделить, но если он умрет и не оставит сына, то эта собственность делится между братьями поровну. У мими старший и младший сыновья, если они еще не получили свою часть от отца, получают большие доли, чем другие.

Таким образом, у ангами-нага существует ярко выраженный минорат, но вместе с тем, по-видимому в связи с развитием патриархальной семьи³⁷, появляется стремление выделить старшего сына, дать ему преимущества. Это наблюдается у мими. У кхонома младший сын, наследующий дом отца и ставящий поминальные камни, играл, таким образом, главную роль в довольно развитом у ангами-нага культе предков.

Сведения о минорате у других тибето-бирманских племен имеются в работе Фрэзера. Племя качинов, стоящее на более высокой ступени развития, живет в северной части Верхней Бирмы и пограничных районах Китая. В горных районах преобладает кочевое земледелие, в долинах — оседлое. В условиях горного землепользования земля принадлежит общине, а на низменности появляется индивидуальная собственность. О порядке наследования у качинов Фрэзер сообщает следующее: «Земля переходит по наследству к семье, как таковой, и обрабатывается общими силами ее членов... Те из них, которые покидают семью, теряют свою долю. Если семья распадается с общего согласия, то происходит раздел имущества, не предусматриваемый общими нормами, если не считать того, что младший сын получает большую долю, а также родительский дом»³⁸.

Можно сделать заключение, что у качинов минорат превратился в норму обычного права.

Точно так же у лоло, по словам одного английского путешественника, «существует странный порядок наследования имущества и должности начальника: наследником является обыкновенно младший сын, а после него — старший»³⁹.

У племени лушаев должность начальника деревни и все его имущество переходят к младшему сыну, так как старшие сыновья становились начальниками новых деревень, а младший оставался с отцом. Потом из-за недостатка людей старшие сыновья потеряли возможность устраивать новые поселения; кроме того, по-видимому, такая система

не соответствовала принципу старшинства, поэтому минорат уступил место майорату. В наследовании же имущества минорат сохранялся. По словам одного рассказа, «Имущество делится между сыновьями, но младший из них получает более крупную долю, а остальные — поровну». По другому, более позднему рассказу, «общее правило предписывает переход наследства к младшему сыну, но иногда и старший претендует на долю»⁴⁰.

У племени мейтей в Манипуре (Ассам), которое еще недавно занималось кочевым земледелием, по обычаю, «пока отец жив, сыновья получают от него все необходимое, а после его смерти единственным наследником признается младший сын, если он во время смерти отца еще продолжает жить в родительском доме. Если же он раньше выступил из семьи... то имущество делится поровну между сыновьями»⁴¹.

«У ками... горного племени в Аракане, на границе Бирмы, наследование происходит по следующему правилу: «если после умершего осталось два сына, то имущество делится между ними поровну; если же число оставшихся сыновей больше двух, то старший и младший получают по две доли каждый, а остальные — по одной»⁴². В этом случае, видимо, традиционное обычное право, отдающее наследство младшему, вступает в компромисс с патриархальным стремлением создать привилегию для старшего.

У племени чинов, мотыжных земледельцев, обитающих в горах на границе Бирмы и Ассама, «имущество семьи переходит по наследству к младшему сыну, который обязан остаться в доме и иметь попечение о родителях и сестрах»⁴³.

«Подобное же правило наследования, — пишет Фрэзер, — обусловленное одинаковым обычаем, засвидетельствовано Джоном Андерсоном у племени шан в Китае... „У шанов, — говорит он, — земля переходит по наследству к младшему сыну; старшие же братья, если участок оказывается недостаточным, ищут себе землю в другом месте или принимаются за торговлю”»⁴⁴.

Шаны — оседлые земледельцы, давно достигшие полного расцвета патриархата. Не исключена возможность, что соседние многочисленные отсталые племена, у которых минорат ярко выражен, оказывали известное влияние и на те племена, которые перешли к оседлому земледелию.

Перечисленные тибето-бирманские племена составляют коренное население Юго-Восточной Азии. Возможно, что эти и подобные им племена близки к предкам цивилизованных китайцев⁴⁵ и особенно оседлого населения Индокитая. Поэтому можно предположить, что в прошлом китайцам и вьетнамцам был хорошо известен минорат. Так называемые юридические сказки (*contes juridiques*), записанные в Лаосе и Камбодже А. Леклером⁴⁶, подтверждают и господство минората у племен Индокитая. В одной из них королю предлагается решить спор о наследстве: старшие сыновья женились и ушли из дома, младший оста-

вался с родителями и заботился о них. Кто из них какой доли наследства достоин? Король решает, что младший должен получить две доли, а старшие — по одной, так как младший заботился о родителях.

Нет сомнений, что эта сказка — прямое выражение архаического обычного права.

В другой сказке задача более сложная: старший сын служил у сановника и жил отдельно, средний — купец — жил с родителями и кормил их, а младший был духовным лицом. Ясно, что эта сказка более поздняя, чем первая, но выросла из нее. Король и здесь решает в пользу младшего сына. Он получил самую большую долю, так как заботился о душе родителей, купец — меньшую (он кормил родителей, «заботился об их теле»), а слуга сановника — самую меньшую (он вовсе не заботился о родителях).

В этой сказке забота о душе и о теле разделена между двумя сыновьями, в то время как в первом случае младший сын, по-видимому, кормил родителей и после их смерти исполнял поминальный обряд, который был распространен у всех народов Индокитая и Китая.

В третьей «юридической» сказке из сборника Леклера спор о наследстве решается в пользу старшего. Он должен получить две части, а младшие по одной. Ясно, что последняя сказка отражает уже зрелый патриархат с его принципом старшинства.

Фрэзер собрал материал о минорате у некоторых примитивных племен Индии. Племя хо, живущее в округе Сингбхум Юго-Западной Бенгалии, принадлежит к коренному населению Индии. У племени хо два порядка наследования: в наследовании частного имущества действует принцип минората, а в наследовании должности начальника деревни — принцип майората. Такой двойной порядок, как уже говорилось, намечался и у меланезийцев. Он закономерен. Минорат существует в ограниченном виде у бадага — земледельческого племени, населяющего горы Нильгири в Южной Индии.

У бгхиллов, живущих в западной части области Мальва и в горах Виндхия и Сатпура, которые недавно вели охотничий образ жизни, существует «обычай, нормирующий наследственное право. Из всего имущества половина идет младшему сыну, который обязан покрыть все издержки погребального пиршества, справляемого обыкновенно на двенадцатый день после смерти отца. Он также должен иметь попечение о сестрах. Другая половина наследственного имущества делится между старшими сыновьями. Но если все сыновья живут вместе, что бывает весьма редко, то они делят между собой наследство поровну»⁴⁷.

Эти сведения интересно сопоставить с древнеиндийскими законами наследования⁴⁸, согласно которым доля младшего сына только немного меньше доли старшего.

В Полинезии и особенно в Индонезии, где большинство племен в момент знакомства с ними европейцев находилось на стадии развитого патриархального рода, резко преобладал майорат. По словам

Вильямсона⁴⁹, полинезийцам присуще представление о том, что бог входит в старшего сына. Главные наследники у них — братья и старшие сыновья.

Вместе с тем легко допустить, что в ограниченной форме минорат существовал и в Полинезии. Об этом говорит интересное сообщение Джия о населении Гервейских островов⁵⁰. Должность вождя клана передается там, как правило, первенцам, но иногда «бог приказывает» передать ее младшему в семье, если старший сын признается неспособным быть вождем. Тогда младшему оказывают знаки почтения, положенные старшему.

Подобные отступления легко объяснить, если допустить существование архаического минората в прошлом. Косвенным доказательством наличия в прошлом минората является то, что полинезийский мифический культурный герой Мауи — младший сын. Элтон отмечает следы минората и у маори.

Существуют косвенные свидетельства наличия минората в прошлом и в Индонезии — например, сохранение женского минората в Рембау или наследование у батаков старшим и младшим сыновьями большей доли (обычно двойной). Косвенным доказательством существования в прошлом минората в этой классической стране патриархата с развитым культом предков является также этническая связь ее с культурно отсталыми тибето-бирманскими племенами типа нага, в известной степени отражающими пройденную малайцами историческую ступень⁵¹.

Мало материалов о минорате в Африке. Большинство африканских племен банту находилось в XIX в. на стадии военной демократии с ярко выраженными чертами патриархата. Главное занятие банту — скотоводство, причем скот представляет меновую ценность. Как и в Полинезии, в наследовании преобладает ярко выраженный майорат. В большой семье сын-первенец почитается как священное и неприкосновенное лицо и имеет преимущества перед другими сыновьями. Однако по аналогии с другими племенами и на основе фольклора можно сделать заключение о существовании здесь в прошлом минората⁵².

У пастушеского племени богосов в северной части Абиссинских гор, близкого по образу жизни к племенам банту, при наследовании преимуществом пользуется старший, но дом по обычному праву все же остается младшему сыну.

Фрэзер сообщает о чрезвычайно интересной форме ограниченного минората у пастушески-земледельческих племен сук и туркана в Британской Восточной Африке и у земледельческого племени ибо в Южной Нигерии. У этих племен старший сын имеет привилегию в наследовании отцовского имущества, а младший — в наследовании материнского. По-видимому, подобный порядок обусловлен тем, что мать остается с младшим сыном, который ее поддерживает.

Интересен вопрос о минорате и майорате у мальгашей на острове Мадагаскаре. Ни у одного народа младший сын не занимает тако-

го важного места в фольклоре. Мальгаши, составляющие основную массу населения этого африканского острова, как уже давно доказано, являются по происхождению малайцами и относительно недавно (около XIV в.) покинули Малайские острова и заселили Мадагаскар. В их социальном укладе и религии сохранились некоторые архаические черты, тем не менее мальгаши не только достигли высшей ступени военной демократии, но и создали государство феодального типа. Еще недавно они были мотыжными земледельцами, но под влиянием европейцев стали переходить к оседлому культурному земледелию.

У мальгашей господствуют классические формы большой патриархальной семьи, включающей даже элементы патриархального рабства. Религия их, как и других малайцев, сводится к культу предков. Формы брака соответствуют патриархату: обязательны уплата калыма, переход жены в род мужа. Главы семей имеют по нескольку жен (полигамия), старшая считается главной.

Этнографические источники сообщают о неограниченной власти отца в семье и о тесной связи членов семьи между собой: «Отец имел неограниченное право распоряжаться судьбой детей вплоть до их женитьбы... Каков бы ни был их возраст, они оставались под его опекой, и обычно он сам указывал, какой из сыновей должен после него стать главой семьи... Родители были вольны располагать собственностью по своему усмотрению... Они имели право сделать завещательное распоряжение, лишавшее наследства тех детей, которыми они были довольны, и увеличить долю тех, кого считали наиболее достойными»⁵³.

Мы видим, что семейная собственность рассматривается как собственность главы семьи. Мальгаши очень любят детей, особенно желанны мальчики. Это очень характерно для патриархата и широко отразилось в мальгашском фольклоре. Мальгаши требуют исключительной почтительности детей к родителям и вообще младших к старшим. А. Дюбуа считает, что для бетсилео — одной из мальгашских групп — характерен взгляд на младших как на слуг старших⁵⁴. Если младший встретит старшего с тяжелой ношей, он обязан помочь ему. Такие условия должны создать почву для майората.

Этнографические материалы рисуют ясную картину возникновения майората у мальгашей Мадагаскара. При отсутствии завещательного распоряжения или предварительного раздела все дети, законные и приемные, имели право на равную часть в наследстве⁵⁵. Это правило получило отражение в одном из многочисленных правовых кодексов мальгашских царей. Пункт 334 кодекса 1881 г. гласит, что «при отсутствии завещания наследство распределяется равными долями между всеми наследниками»⁵⁶.

Можно предположить, что, когда практиковался равный раздел и большая семья дробилась на малые семьи, в доме первоначально оставался младший сын. Однако глава патриархальной семьи стремился к тому, чтобы она не распадалась⁵⁷.

В том случае, когда раздела не происходило, естественно, распорядителем хозяйства после смерти отца становился старший сын. «Очень часто глава семьи наказывает детям: „После моей смерти мое добро да не будет разделено моими наследниками, управлять всем должен старший”. Родители обычно поощряют старшего сына, который будет носить имя главы семьи, продолжать семейные традиции, хотя иногда по особым причинам ему предпочитают одного из младших.

Передача наследства одному лицу является и передачей старшему прерогатив главы семьи... Старший брат вместе с наследством берет на себя все обязанности отца по отношению к младшим братьям и сестрам. Его заменяет брат, следующий за ним по старшинству»⁵⁸.

Такой порядок упрочивается и в тех случаях, когда отец не оставляет завещания. «В недавнее время было принято во избежание раздоров главой семьи считать старшего, который наследует отцу». Ясно, что майорат в конечном счете должен был привести к злоупотреблению властью старшим и к неравенству с младшими.

Грандидье утверждает, что «майорат и минорат не были точно установлены в мальгашском праве»⁵⁹.

Прежде чем вынести окончательное суждение о характере наследования у мальгашей, обратимся к чрезвычайно интересному документу, приведенному в книге Г. Жюльена, — указу царя Андрианампунимерина (1781—1810), в котором говорится: «Когда вы будете делить свое добро, дайте большую долю старшему из детей, так как он раньше младших стал принимать участие в приобретении вашего имущества и разделял ваши трудности при этом. Если это мужчина, он будет носить имя своего отца. Вы имеете право ничего не сделать для него, если считаете, что его поведение не заслуживает вашей милости.

Что касается самого младшего (фара айна), особенно если это мальчик, будет совсем неплохо его также поощрить, если у вас нет оснований отобрать у него то, что вы ему уже дали, или лишить его наследства. Родители могут увеличить долю того из детей, который им кажется более достойным... Не обижайте младших. Они — как маленькие птички, которые еще находятся в гнездышке и которым нужно приносить пищу, как тыковки, еще привязанные к стеблю... Не забывайте, что я защитник слабых и малых. Если в моем государстве будут обижать или притеснять низших и младших, то от вас, вожди племен, я потребую ответа»⁶⁰.

В этом документе, безусловно, получило отражение обычное право. Совершенно ясно, что обычное право мальгашей знало и минорат и майорат. Только так можно объяснить компромиссные привилегии и для старшего и для младшего. Царь своим указом протестует против несправедливого отношения к младшим сыновьям. Вероятно, речь идет здесь и о приемных детях и о детях младших жен, которых, согласно некоторым свидетельствам⁶¹, обижали дети главной, старшей жены и старшие дети вообще, получавшие имущество и власть, а так-

же племенные вожди. Не случайно в указе упоминаются и младшие и низшие.

Андрианампуниверина известен абсолютистскими устремлениями, борьбой с мелкими племенными вождями, превращавшимися в мелких феодалов. В борьбе с ними царь хотел опереться на крестьян, плативших ему подати⁶². В указе он грозит наказать вождей, если они будут присваивать общественные земли. Эти вожди и угнетают низших и младших. Защита минората становится у царя средством сохранения первобытного равенства мальгашей в целях подавления племенных вождей и укрепления своей власти. Этим и объясняется его «благородное» стремление защитить младших.

Судя по многочисленным свидетельствам, минорат был хорошо знаком монгольским и тюркским народам-скотоводам. Исследователь Н. П. Дыренкова сообщает, что у алтайских тюрков (телеутов и других), «когда братья делились, то старый огонь доставался младшему брату, а старшие зажигали себе огнем новый»⁶³. Как известно, алтайские племена сохраняли до недавнего времени патриархальный уклад и даже пережитки материнского рода.

Сведения Дыренковой о связи младшего с очагом очень важны. Младший сын — хранитель очага и, следовательно, исполняет обряды, связанные с культом предков. На монгольских и тюркских языках младший сын нередко так и называется — «хранитель» очага (монг. *atzdekine*, тюрк. *tékine*).

А. А. Попов сообщает следующее о наследовании у долган, которые являются тюркизированными тунгусами: «Детей принято было женить по старшинству, чтобы, отделив старших детей, тем самым отстранить их от права наследования. Тогда они после смерти отца не помешают младшим братьям получить полагающееся им наследство... Считалась недопустимой передача имущества чужим»⁶⁴. Отец перед смертью раздавал имущество детям, живущим с ним, и дарил по одному оленю ближайшим друзьям, прося детей в память о нем относиться к ним с уважением. Дети, которым была выделена доля еще при жизни отца, не получали после его смерти ничего. Наследниками становились младшие сыновья, жившие с отцом до самой его смерти.

Вместе с другим имуществом по наследству передавались и охотничьи ловушки. До совершеннолетия наследника ими безвозмездно пользовался кто-либо из родичей. Вдова после смерти мужа обычно оставалась жить у младшего сына, который вел хозяйство отца. Совершенно ясно, что минорат является здесь твердым порядком.

О казахах имеется интересное сообщение Радлова: «Богатый киргиз [т. е. казах] старается при жизни сделать самостоятельными старших сыновей: выделяет старшему значительную часть скота и покупает ему новое зимовье. Если до конца дней отца все живут вместе, происходит равный раздел, но это бывает редко, так как невыгодно младшему сыну.

Наследником оставшегося имущества и отцовского жилища является младший сын... Если скот увеличится настолько, что старого жилья больше не хватает, то, согласно киргизскому обычаю, старший брат должен приобрести новое жилье, а младший ему помогает лишь частично... через некоторое время то же может повториться со следующим по старшинству и т. д., пока наконец только младший останется в отцовском жилище»⁶⁵.

О пережитках минората у угро-финских народов упоминал еще Элтон, ошибочно считавший, что европейские народы восприняли минорат у финнов.

У мари (черемисов) сохранились классические формы патриархальной семьи. Отец, глава семьи, имеет неограниченную власть. Семейное имущество переходит к старшему сыну. Однако, «ежели отец не успеет сделать распоряжения, двор получает младший сын»⁶⁶. Аналогичные сообщения имеются о манси (вогулах) на Урале. У вепсов дом переходит к младшему сыну⁶⁷, у мордвы — передается любимому сыну⁶⁸. Л. П. Чубинский в «Статистико-этнографическом очерке Корелы» пишет об обычаях наследования у карелов: «При отце отделение сыновей бывает редко, и если сын отделится, то отец наделяет его по своим средствам, безобидно для других. При разделе после смерти относительно оставшегося дома бросают жребий — кому им владеть»⁶⁹. Сопоставляя эти наблюдения со сведениями о вепсах, можно сделать заключение, что раньше дом передавался без всякого жребия младшему сыну.

Фрэзер пишет, что в Венгрии «существовало правило о переходе отцовского дома к младшему сыну, который за подобную привилегию обязан был компенсировать других сонаследников»⁷⁰.

Ковалевский сообщает о пережитках минората на Кавказе: у осетин «не только старший сын, но и младший, получают некоторый придаток к тому, чем наделяются их братья... некоторые предметы... составляют всецело достояние старшего сына... — сакля, цепь — рахис и привешенный к ней фамильный котел»⁷¹.

Передача старшему сыну дома (сакли) выражает победу майората, а компенсация младшего сына указывает на существование минората в прошлом.

У черкесов только старший сын получал дополнительную долю. В Абхазии сохранялся равный раздел, а в Грузии существовало правило о передаче дома младшему сыну.

* * *

Рассмотрим материалы по крестьянскому обычному праву в прошлом у русских и украинцев⁷² и попытаемся выяснить историческое и национальное своеобразие русского минората.

Все источники, описывающие обычное право русских и украинских крестьян вплоть до реформы 1861 г., рисуют большую патриархальную

семью, находящуюся в стадии разложения. Патриархальные воззрения отразились и в наследственном обычном праве.

Ф. Л. Барыков, сделавший обзор юридических обычаев у государственных крестьян, пишет: «Семья, по понятиям крестьянина, ... кровная артель. Имущество крестьянина не есть его собственность, а общий хозяйственный инвентарь всей семьи, который большей частью не может быть разделен без расстройства хозяйства и остается в общем владении под распоряжением старшего в доме»⁷³. «Долг, сделанный одним из членов семьи, падает на всю землю»⁷⁴.

В. Ф. Мухин отмечает, что «основной формой семейно-имущественных отношений в крестьянском быту является общая семейная собственность... В народной жизни семейное единство все еще продолжает определяться тождеством семейного авторитета и местожительства, причем семья и хозяйство являются здесь почти синонимами»⁷⁵.

Барыков пишет далее: «Крестьянское имущество есть общая принадлежность дома, семьи, находящаяся в заведовании домохозяина: отдельной личной собственности у членов семьи почти нет, и потому по смерти их наследство не открывается, продолжая быть общим достоянием семьи, переходит в хозяйственное распоряжение его преемника (в одних местностях — его брата, начало родовое, в других — его старшего сына, начало семейное)»⁷⁶.

П. П. Чубинский пишет об обычаях украинцев: «Если после смерти родителей остается несколько детей, из коих некоторые малолетние, то старший брат, сделавшись хозяином, должен в целости сохранить оставшееся имущество. Старший брат при меньших братьях есть только охранитель наследства в целости»⁷⁷.

В Архангельской губернии после смерти родителя в неразделенных семьях старшинство переходило обыкновенно к дяде или старшему брату⁷⁸.

В Тверской губернии после смерти хозяина дом и хозяйство, т. е. право распоряжаться семейной собственностью, переходило к старшим в семействе. Старшим в семействе считался старший брат умершего, а если его не было, то старший сын⁷⁹.

Все эти авторы говорят о господстве коллективной собственности в большой патриархальной семье. Отец является распорядителем этой собственности. После его смерти эту роль берет на себя старший в семье, часто старший сын, что соответствует принципу старшинства при патриархате. Старший сын оказывается в привилегированном положении, но зато он должен заботиться о своей семье.

Совершенно иная картина бывает при разделе семейного имущества.

Правда, Барыков сообщает, что «в большей части местностей дом достается старшему из сыновей хозяина, в некоторых же, напротив, младшему. Минорат этот встречается преимущественно в западных и южных губерниях, где старшие сыновья большей частью еще при жиз-

ни отца отделяются и переходят на особые хозяйства»⁸⁰. Нет сомнений, что минорат в прошлом был распространен повсеместно в России и на Украине.

Свидетельство существования минората в древности находим в «Русской правде»: «Двор без дела стень всяк меньшему сынови»⁸¹. Прочее имущество в простой семье, говорится в «Русской правде», делилось на равные части.

Материалы по наследственному обычному праву свидетельствуют о чрезвычайно широком распространении минората в относительно недалеком прошлом. Чубинский отмечает, что «двір» (т. е. отцовский дом, изба, усадьба) всегда получает младший сын (речь идет о всей Украине)⁸². В Таврической и Херсонской губерниях «дом и хозяйство переходят к вдове и меньшему сыну»⁸³.

В Харьковской губернии «по смерти хозяина, если осталось несколько взрослых сыновей, то большей частью старшие уже прежде отделены при жизни отца, потому дом и хозяйство переходят к младшему сыну»⁸⁴. В Рязанской губернии «по обычаю, издавна заведенному, при разделе отцовского имения младший из братьев остается в прежнем доме, а старший выходит и строит новый дом»⁸⁵. В Нижегородской губернии изба с усадьбой переходила всегда к младшему сыну, а старший наследовал деньги и все движимое имущество, по продаже которого он должен был выселиться на другую усадьбу⁸⁶. В Могилевской губернии, «если в семье два или три брата женатых, то один из них или два отделяются, особенно если в семье нет согласия. Обыкновенно отделяется старший брат. Если бы по смерти родителей осталось в семье только два брата, то право оставаться на отцовском месте в доме отца принадлежит младшему»⁸⁷. В Донской области «по смерти родителей дети делятся. Дети берут равные части, дом должен остаться младшему... все бывшее у родителей переходит младшему»⁸⁸. В Казанской губернии выделялись обычно старшие сыновья. «Младший за некоторыми исключениями остается в отцовском доме, который и наследует по смерти родителей»⁸⁹. В Архангельской губернии «близ Холмогор младшему брату идет обыкновенно окладное бревно, т. е. нижний этаж дома, как более прочный и теплый, потому что с ним преимущественно остается жить мать. На Зимнем берегу при дележе достается по праву младшему дом, а большому конь»⁹⁰. «В Высоцкой волости отцовская изба достается младшему сыну, который обязан помогать другим семейным братьям выстроить новые избы»⁹¹.

Существование минората объясняется самими народными обычаями. Прежде всего младший больше, чем старшие братья (если они отделились), вкладывал труда в создание отцовского имущества. Это доказывается, в частности, тем, что в некоторых местах (например, в Новороссийском крае и в Пермской губернии) обычное право отдавало предпочтение тому сыну, который «способствовал своими трудами в приращении общего имущества»⁹², независимо от того, младший это

сын или старший. В некоторых волостях сыновья, которые не помогали отцу в увеличении имущества, не получали ничего из наследства⁹³.

Исследователи русского обычного права в 70—80-х годах подчеркивали трудовую основу наследственного права вообще и минората в частности (как и Ковалевский). К. Ф. Чепурный, например, пишет о наследовании в Тамбовской губернии: «В основании наследования по обычаю лежит следующий принцип: чем долее лицо живет в семействе наследователя, а следовательно, и больше способствует увеличению его имущества, тем более оно приобретает право на наследство...

Отцовский дом достается младшему сыну, и отец, умирая, всегда благословляет „младшего на корне сидеть”»⁹⁴.

То же пишет и Шраг: «Ни в чем не выражается так ясно необходимость особой крестьянской юстиции, как в делах, имеющих отношение к наследственному праву, т. к. в этих делах с особенною очевидностью высказывается несоответствие между народными воззрениями на право наследования и нашим законодательством. Народное воззрение вводит иные начала, определяющие право на участие в наследстве — участие в труде. В случае раздела младший остается в отцовском доме»⁹⁵.

Тот факт, что младший сын оставался с родителями и заботился о них до самой смерти, тоже послужил причиной возникновения минората. «Большую долю отцовского наследства получал тот из сыновей, который имел попечение об отце в старости и после смерти похоронил его. Подобное же значение имеет, по-видимому, и тот довольно распространенный в крестьянском быту обычай, по которому отцовский дом достается при разделе наследства младшему сыну»⁹⁶, — пишет Мухин, противопоставляя свою точку зрения взглядам представителей «трудовой теории». Он приводит строки из Псковской судной грамоты: «Аще сын отца или матери не скормит до смерти, а пойдет из дому, части ему не взять».

Особое значение имело то, что младший сын после смерти отца сохранил обычно мать и сестер. Обычное право давало «несколько большую долю тому из сыновей, который принимает на свое попечение сестер»⁹⁷, а таким был, как правило, младший сын.

Здесь проявляется и связь младшего сына с имуществом материнского рода. А. Н. Харузин пишет, что особым характером материнского имущества как имущества отдельного объясняется обычай, по которому оно после смерти матери достается тому из детей — сыну или дочери, — у которого мать жила и кто ее похоронил, или тому, кого мать перед смертью благословила. Если мать оставит себе часть (после раздела сыновей), она переселяется к какому-нибудь из сыновей, чаще к меньшему. «Кто докормит мать до смерти, тот и получает доставшуюся ей при разделе долю»⁹⁸.

Русский минорат не является неравенством в пользу младшего. Об этом Мухин говорит следующее: «Таким образом, за выделом старших

сыновей младший сын является единственным наследником отцовского имущества, что понятно само собою. Если здесь и возникает некоторое неравенство наследственных долей сыновей в пользу младшего сына, то это достается ему недаром. На нем лежит обязанность содержать при жизни отца и покоить старуху-мать, которая в некоторых местностях признается пожизненной владелицей мужнина дома. Кроме того, младший сын в указанном случае обыкновенно берет на свое попечение и незамужних сестер. Если же предварительного выдела старших сыновей при жизни отца не было сделано, то отцовский дом отходит к младшему сыну не безвозмездно. Младший брат обязан в этом случае оказать прочим братьям помощь в устройстве новых изб»⁹⁹. Неравенство сыновних долей мнимое.

Минорат в обычном праве русского крестьянства выглядит на первый взгляд сходным в основных чертах с архаическим миноратом меланезийцев, палеоазиатов, тибето-бирманцев и т. п. Однако в действительности сходство весьма отдаленное. Эти народы стоят у порога патриархального строя, тогда как русская большая семья в эпоху «Русской правды» находилась в стадии разложения. Там братья расходились в разные стороны потому, что не было еще крепкой семейной общины, а здесь — в связи с распадом семейной общины.

Можно допустить, что минорат «Русской правды» развился из архаического минората древних мотыжных земледельцев. Но в эпоху разложения патриархата, в условиях феодального общества он имеет особый социальный смысл. Повсеместные выделы старших сыновей из крестьянской семьи разрушают большую патриархальную семью — последний оплот первобытнообщинного строя.

«Наследование нисходящих после отца — есть нечто иное, как имущественное разложение семьи. Самая семья утрачивает в этом смысле свое единство и разлагается на несколько семей»¹⁰⁰.

«Наследство не должно быть делимо, отделенный сын терял право на наследство отца»¹⁰¹. Отделившиеся сыновья устраняются от наследования независимо от того, получили они часть семейного имущества или не получили¹⁰².

«Мотивом большинства решений, касающихся выдела сыновей, помимо отцовской воли, служат семейные несогласия»¹⁰³.

«Выделенное имущество становится частной собственностью»¹⁰⁴. В этом все дело. Младший сын сохраняет связь с семейной собственностью. «Имущество отца и неотделенного сына называется общим во многих решениях волостных судов»¹⁰⁵, т. е. общим с собственностью родовой, коммунальной; он распорядитель коллективной собственности отца, матери, незамужних сестер, отчасти также братьев, которым он помогает обзавестись своим хозяйством.

Старший брат, порвавший с семейной общиной, трудится уже только для себя, для своей малой семьи, и приобретенное им имущество является его частной собственностью.

Младший брат объективно выступает хранителем семейного родового коллективизма, а старший — его разрушителем. Минорат из стихийного порядка, каким он был у мотыжных земледельцев, превращается в закон народного права, стоящий на страже неразделенной семьи, противостоящий превращению семейной собственности в частную. Майорат, как мы видели, соответствует патриархальным воззрениям на собственность и ее распределение.

Интересны сведения о пережитках минората в Германии и Швейцарии.

В Вестфалии Наполеоновский кодекс вытеснил старинное обычное право («саксонское право»). Здесь «еще до самого последнего времени никто из старших детей не претендовал на обязательную законную долю, и все они подчинялись обычаю перехода наследства к младшему члену семьи даже в том случае, если им ничего не доставалось, нисколько не помышляя о том, чтобы предъявить свои неотъемлемые, основанные на законе права на участие в наследстве; даже когда крестьянин умирал, не оставив обычного завещания, дети соглашались на переход всего имущества безраздельно к младшему сыну... Подобное этому обычное право утвердилось в Силезии и некоторых местностях Виртемберга, где современные законы о наследовании не могли упразднить освященную временем привилегию младшего члена семьи, права которого охранялись путем домашнего соглашения или силою общественного мнения... В Оденвальде... существуют крестьянские участки, так называемые *Hofgüter*, которые не подлежат дроблению на части и могут переходить по наследству не иначе, как к младшему сыну, а за отсутствием сыновей — к младшей дочери»¹⁰⁶.

Э. Рейхгольц сообщает о передаче дома младшему сыну в Германии¹⁰⁷.

Очень интересные сведения о минорате в Германии приводят братья Гримм. Из «Немецких сказаний»¹⁰⁸ мы узнаем, что в средней Германии младшему сыну отец передавал священного идола из альрауна (корень мандрагоры). Этот идол считался, по-видимому, духом-покровителем семьи. Младший сын должен был положить в гроб с телом отца хлеб и монеты. Здесь выступает в прямой, ясной форме связь младшего сына с культом предков.

В «Германских правовых древностях» Гриммы отмечают традиционную передачу дома младшему сыну и то, что в некоторых местах раздел наследства производится старшим сыном, а выбор доли — младшим. Там же сообщается, что в Германии «привилегия первородства встречается главным образом у князей и королей»¹⁰⁹, а привилегия последнего рождения больше у крестьян.

Последнее наблюдение подтверждает связь майората с феодальным порядком. Подобные обычаи господствовали во многих местностях Фрисландии. Согласно обычаю, называемому *Justheelasticum*, на-

следственный крестьянский надел считался неделимым и переходил к младшему сыну¹¹⁰.

В средневековой Франции минорат засвидетельствован в Бретани, Пикардии, Потье, Вивье, Аррасе, Дуэ, Амьене, Лилле, в окрестностях Сент-Омера¹¹¹. Такое же наследственное право существовало в Гримберте, в Брабанте.

В Амьене младший имел право выбора усадьбы или получения отцовского дома, получения половины наследства и т. п.

По обычаю Лилля, когда отец и мать умирали, оставив нескольких детей, младший сын имел преимущественное право в наследовании. Он получал до четверти наследства, четыре комнаты, включая главную, фруктовые деревья и т. д. Если не было младшего сына, все это получала младшая дочь.

Когда феодальные юристы стали кодифицировать местное обычное право в Бретани, дворянство стало протестовать против этого обычая, и в XVII в. область его применения с каждым днем сужалась.

Следы минората наблюдаются у ирландского крестьянства: «младший обычно получает земельную собственность, старшие дети должны заботиться о себе сами»¹¹².

Такие же обычаи существовали в кельтских районах Англии, в Корнуолле, Дэвоне и Уэльсе.

«Древний закон Уэльса предписывает, чтобы при дележе имения между братьями младший получал усадьбу, все постройки и восемь акров земли, а также топор, котел и сошник, потому что отец не вправе передавать эти три предмета никому иному, кроме младшего сына, и хотя бы они были заложены, никогда не могут быть отобраны. При разделе иного имущества младший сын не пользовался никакими привилегиями, младший должен был делить, а другие наследники — выбирать»¹¹³.

Элтон приводит подробные сведения о минорате в Англии¹¹⁴. Этот обычай наследования преобладал в Кенте, Суссексе, в районе Лондона, а также в восточной части Англии.

Там, где раздел был равный, усадьба также делилась между всеми детьми, но очаг (и площадь вокруг очага в 40 шагов радиусом) должен был принадлежать младшему сыну или дочери (другие получали компенсацию деньгами)¹¹⁵. Английский обычай подчеркивает связь с очагом как существенную черту минората.

В остальном наблюдалось равенство, и старший даже имел право выбора доли. Народная традиция минората была в некоторых районах Англии закреплена в крепостном держании, так как лорду было выгодно, чтобы младший сын, оставшийся к моменту смерти отца в доме, занял его место («ты мой виллан, потому что я облагал тебя податью, ты платил мне пошлину при выходе замуж твоей дочери, ты был младшим сыном своего отца и унаследовал его держание»¹¹⁶). Крепостное держание консервировало минорат и подчеркивало его крестьянский характер.

Наряду с миноратом в Англии рано возник (и до сих пор сохранился) майорат. В «Жизни св. Бенедикта» Беда Достопочтенного говорится о привилегии старшего сына как первенца семьи. По законам в Нортумберленде, Арченфилде, Стратфорде он наследовал лучшую часть дома, лучшие предметы. В Кумберленде таким преимуществом пользовалась старшая дочь. В XII в. в Англии и Шотландии старший сын держателя лена становился его собственником, в то время как арендованная земля после смерти главы семьи либо делилась поровну, либо младший получал большую долю.

Майорат очень рано обнаружил связь с феодальным правом. В царствование Эдуарда II он приобрел силу закона. Майорат одерживает победу над миноратом также у кельтских, германских и скандинавских народов.

До сих пор мы говорили преимущественно о мужском минорате, т. е. о преимущественном праве младшего сына на наследство после смерти отца, но упоминали также случаи «женского», когда главной наследницей, оставшейся в доме, была младшая дочь, и «всеобщего» минората.

Женский минорат, или преимущественное наследование младшей дочери, встречается в «чистом» виде у племени хази и гаро в Ассаме¹¹⁷. У хази социальный строй основан на матриархате. Как и счет родства, наследование идет только по женской линии. Если младшая дочь умирает при жизни матери, имущество переходит к следующей младшей дочери. Если у женщины нет дочерей, наследство получает младшая дочь ее сестры, которой в свою очередь наследует ее младшая дочь, и т. д. После смерти матери младшая дочь получает наибольшую долю, которую составляют семейные драгоценности, родовый дом и большая часть домашнего имущества. Земля целиком переходит к младшей дочери, но старшие имеют право на часть продуктов.

Наследство после мужчины получает его жена, а затем младшая дочь. Младшая дочь, как выражаются сами хази, охраняет религию. Она должна совершать семейные религиозные церемонии и заботиться о снискании милости предков. Подобные обычаи существуют также у племени гаро и у малайцев в Рембау.

В Южной Нигерии младшей дочери передается колдовское искусство.

В связи с женским миноратом интересен рассказ старейшего чешского историка Козьмы Пражского (1046—1125) о происхождении чешского государства¹¹⁸.

У древнего чешского судьи Крока было три дочери: Кази, Тетка (или Чешка) и Любуша — младшая и самая мудрая из них, обладавшая даром прорицательницы. После смерти отца народ выбрал ее судьей и правительницей. Любуша вышла замуж за простого землепашца Пшемысла. В ту пору, рассказывает Козьма, чешские девушки росли на свободе, подобно амазонкам, владели оружием, охотились в лесах,

сами выбирали мужей. Этот рассказ отражает действительную картину материнского рода и наследование дочерей по обычаю минората.

В большинстве случаев, когда женщины не были полностью отстранены от наследования, минорат, там где он практиковался, относился и к мужчинам, и к женщинам (даже в средневековой Англии и Франции). Однако женский минорат постепенно исчезал с развитием патриархальных начал. Привилегии младшей дочери переходили к младшему сыну, которого впоследствии заменил старший¹¹⁹.

Сведения о женском минорате очень ограничены, поэтому нет возможности произвести его всесторонний анализ. Но какова бы ни была природа и эволюция женского минората, в конечном счете представления о младшем сыне, сложившиеся исторически, в результате эволюции минората и майората, невольно переносились и на младшую дочь.

* * *

Подведем итоги. Минорат — явление очень сложное и до сих пор мало изученное этнографами. Он возник в недрах родового общества, когда еще не было ни настоящей частной собственности, ни строгого правового порядка в наследовании. Ошибка историков права заключалась в формальной, абстрактной трактовке минората как закона наследования частной собственности родителей.

Подсечное земледелие и примитивное скотоводство создавали экономическую почву для минората, поскольку в условиях такого хозяйства в силу естественного хода вещей младшие дети оставались с родителями, а старшие уходили на новое место (не порывая, конечно, связи с родом). Относительно мало изученного женского минората можно предположить, что он существовал во многих местах в пору расцвета материнского рода. Младшая дочь после смерти матери оставалась в доме, становилась «хранительницей очага» и поддерживала родовой культ. В ее деятельности был заинтересован весь род.

С увеличением роли семьи в общественном производстве материнский род начал клониться к упадку, главой семьи стал мужчина. Он рассматривался как наследник еще до окончательного перехода к счету родства по отцовской линии. Наряду с сыновьями сестер в качестве наследника постепенно выдвигается младший сын. Спор младшего сына за наследство с детьми сестры отца предвещал победу семейной собственности над родовой. Младший сын получал по наследству то, что было результатом труда отца и его самого, то, на что род уже полностью не претендовал. Старшие братья еще долго уходили в род жены, т. е. к брату матери (кросскузенный брак), они были ближе к брату матери, который, как сообщает Кодрингтон о меланезийцах, давал им жилище на родовой земле. Чтобы утвердить свое право на наследство, младший сын иногда должен был откупаться от материнского рода (как в меланезийском обществе). Вместе с тем минорат был известным компромиссом с материнским родом.

Младший сын после смерти отца оставался жить с матерью и сестрами. Передача ему наследства была завуалированным наследованием вдовы и дочерей, когда женщин стали отстранять от наследования. Отсюда особые права младшего сына на наследство после матери.

Несомненно, на первых порах младший совершал похоронный и поминальный ритуал после смерти родителей. На заре патриархата младший сын был хранителем очага, поддерживал культ предков. Об этом свидетельствует передача семейного идола младшему сыну в средневековой Германии, священных дощечек для высекания огня — у палеоазиатов, передача младшему очага в усадьбе в Англии и многое другое. «Хранитель очага» — стало постоянным эпитетом младшего сына у монгольских и тюркских народов. Связь младшего с очагом особенно важна.

Наследование младшим сыном дома и очага уже само по себе определяло его роль в культе предков, хотя первоначально он исполнял похоронный обряд потому, что оставался в доме до смерти родителей.

Связь наследования с культом предков — это известная черта обычного права вообще¹²⁰.

В обрядах, совершаемых младшим сыном, был заинтересован весь его род. Кроме того, получение им наследства не нарушало первобытнообщинного равенства. Он наследовал дом, когда у старших сыновей уже были свои дома. Получив «наследство», т. е. продолжая пользоваться теми предметами семейной собственности, которыми он пользовался и ранее (это не было еще подлинной частной собственностью), младший сын содержал мать и сестер и помогал братьям. Он не был наследником в том смысле, как это понимает буржуазная юриспруденция. Он был хранителем семейной собственности и как таковой занимал место отца. Это первоначально никого не смущало, так как принцип старшинства не был обязательным.

Таким образом, причины, порождающие минорат (в условиях кочевого хозяйства), вытекают из первобытнообщинных представлений: участие в создании общей семейной собственности, забота о родителях и культ предков, в котором заинтересованы все члены рода, связь с материнским родом и, наконец, сознание того, что, если братья уже имеют дом, хозяйство, младшего надо уравнять с ними.

У одних народов (например, тибето-бирманские горные племена, тюркские народы Центральной Азии) стихийный минорат стал утвердившимся обычаем, у других он был неустойчивым, легко исчезал при неблагоприятных экономических условиях (у меланезийцев, палеоазиатов). Неустойчивость минората и архаической стадии (при переходе от материнского рода к патриархату) объясняется тем, что не было еще частной собственности в полном смысле слова и, следовательно, формального закона наследования.

С развитием патриархальной семьи (особенно в условиях оседлого земледелия, когда семья тесно спаяна) выдвигается на первый план

старший сын. Он после смерти отца становится распорядителем общего имущества семьи. Очень часто к нему переходят и религиозные функции. Отсюда, например, представление полинезийцев о том, что в старшего вселяется бог. Такую же роль играет старший в семейном культе у греков, индусов, осетин.

Однако утверждение патриархата, отцовского рода, знаменует разложение классического родового первобытнообщинного строя. В недрах патриархальной семьи развивается частная собственность на землю и орудия производства, и самая патриархальная семья распадается на малые семьи; общинная семейная собственность заменяется частной, индивидуальной. Систематически происходят выделы из семьи, прежде всего — старших сыновей. Часть имущества, выделенная им, становится подлинной частной собственностью. Младший сын остается в семье как участник создания коллективной семейной собственности, верный отцу, подчиненный его авторитету. В этом случае создается ситуация, благоприятная для возрождения минората, пережитки которого сохранялись в той или иной форме на протяжении всей истории отцовского рода. Вместе с тем старшие сыновья при выделе стремились использовать патриархальный принцип старшинства в личных интересах: при разделе после смерти отца они нередко старались превратить семейную общинную собственность в свою или хотя бы завладеть ее большей частью. Это им часто удавалось, так как их «преимущественная роль в семье должна же сказаться чем-либо и в момент расторжения прежнего единства между ее членами... Неудивительно... если во всех законодательствах, которым некогда известно было начало семейное нераздельности, возникает в эпоху ее упадка правило о наделении старшего сына большею против других частью семейной собственности»¹²¹.

Так появляется майорат, означающий несправедливое отстранение от наследования, полное или частичное, младших детей, побочных, приемышей и т. д. Майорат утверждает одновременно частную собственность и неравенство в семье, делает младшего обездоленным. Поэтому и возникло представление о том, что старший сын — узурпатор общинной собственности, а младший — ее хранитель и вообще хранитель патриархальной, родовой традиции. В подобных условиях минорат, сохранившийся в виде пережитков старинного стихийного порядка, во многих местах превращается в принцип обычного права, поддерживаемый демократическим общественным мнением. Этот «правовой» минорат возникает на основе воспоминаний об архаическом минорате, когда младший сын оставался в доме отца и поддерживал культ предков, но является уже новой формой минората. Мы находим его в русском крестьянском праве, в обычном праве средневековой Европы, на Мадагаскаре (в менее четкой форме).

«Правовой» минорат, закрепленный рядом средневековых «прав», существовал одновременно с майоратом. Он возник как реакция на

майорат, как средство, которое должно затормозить процесс распада родовой, семейной собственности, распада патриархата как последней формы родового коллективизма. Поэтому понятно, почему у русского крестьянства в прошлом принцип минората осуществлялся только при разделе, а если семейный коллективизм сохранялся, распорядителем хозяйства оставался старший брат («патриархальный майорат»). Иногда минорат выражался в традиционной передаче младшему только дома, иногда (например, в средневековой Голландии) — в передаче всего наследства. Такой порядок кое-где (например, в некоторых частях Англии) был закреплён (но не порождён) крепостным правом.

Таким образом, минорат становится правовой нормой в народном праве, когда укрепляется майорат, когда отмирает общинная собственность, с которой в народном сознании ассоциируется минорат. Точно так же появляются некоторые особые правила, выражающие принцип общинного распределения у первобытных народов, когда соответствующий этим правилам порядок уже не соблюдается стихийно как сам собой разумеющийся и создается почва для его нарушения.

В борьбе минората с майоратом повсюду в конечном счете побеждает майорат. Поскольку в передаче политической власти с самого начала господствовал принцип старшинства, то майорат расцветает при феодализме. «Патриархальная власть есть не только домашняя, но и политическая и в последнем случае составляет по праву рождения достояние старшего сына»¹²². Должность вождя, начальника деревни и т. п. у первобытных народов передавалась преимущественно старшему сыну. Мэн даже утверждает, что майорат был перенесен из политической сферы на гражданские отношения. В феодальном обществе майорат связан с военной службой, системой ленов и рыцарским служением. Там, где майорат не привился в крестьянском хозяйстве, где его осуждало народное общественное мнение, он торжествовал победу в верхах общества.

Майорат не только делал нищими сыновей многих знатных семейств (при феодализме), но и приводил к выделению целых «младших» ветвей знатных семейств, ветвей, опускающихся в социальные низы. Майорат восторжествовал в феодальном классовом обществе. Победа майората над миноратом сделала младшего сына социально обездоленным. Эволюция наследственного обычного права рисует младшего сына как исторически обездоленного в процессе распада родового строя и перехода к классовому обществу.

3

Сделаем краткий обзор фольклорных материалов в свете проблемы идеализации младшего в сказке.

У североамериканских индейцев, сохранивших в основном материнский род (несмотря на относительно высокое развитие в других от-

ношениях), наследование идет по женской линии, хотя наследниками являются большей частью мужчины (сыновья сестры или зятя). По этому мужской минорат в этнографической литературе об индейцах не засвидетельствован.

У североамериканских индейцев почти нет сказок, идеализирующих младшего сына, даже если они заимствованы у европейцев (главным образом у французов в Канаде и испанцев в Центральной Америке)¹²³.

В американском фольклоре встречаются сказки, в которых героем является младший сын, но, как правило, в других вариантах того же сюжета герой — старший сын или средний.

У арапахо, например, есть сказка о «неумойке»¹²⁴, которого братья и отец бранят за неопрятность и безделье. Его пытаются извести, погубить, но напрасно: герой всякий раз спасается. В конце концов обнаруживается, что он обладает шаманской мощью. В одном варианте речь идет о младшем брате, в другом — о среднем.

В рассказе салишей¹²⁵ младший сын, проиграв свое состояние и состояние братьев, уходит из семьи в поисках счастья. Он попадает к людоеду, который предлагает ему на выбор несколько шкатулок. По совету старых женщин герой берет самую невзрачную и за это получает в жены прекрасных дев. «Чудесные жены» приносят ему удачу в игре.

Но у тех же салишей есть оригинальная сказка о четырех братьях, в которой старшего брата обижают младшие. Герой убивает койотов, медведей, гигантского лося, но братья отнимают у него добычу. В конце сказки завистливые младшие братья были превращены в камни.

В сказке ассинибойнов¹²⁶ младший брат отбирает у старшего лошадь. Тот, опозоренный и обиженный, вынужден покинуть селение. После различных приключений старший брат приобретает магическую силу, знакомит соплеменников с новым обрядом и мстит младшему.

В сказке вичита¹²⁷ старший сын вождя удивляет всех странным поведением (в частности, отказывается от власти вождя), девушки потешаются над его чудачествами. Неожиданно для всех он совершает великие воинские подвиги и в конце сказки, подобно мифическим культурным героям, превращается в сокола и улетает.

В эскимосской сказке¹²⁸ младшего брата обижают соседи, которые воспользовались отсутствием его старших братьев. Вернувшиеся братья жестоко мстят обидчикам младшего. В европейской волшебной сказке обычно младший выручает старших, а здесь, наоборот, старшие спасают младшего. Интересно, что герой здесь обижен не как младший, а как сиротка, оставшийся без поддержки старших.

В индейских мифах речь идет всегда о герое чудесного происхождения или о братьях-близнецах. В ирокезских мифах братья-близнецы враждуют между собой, но вражда эта не связана с мотивом младшего.

В развивающейся рядом с мифом индейской волшебной сказке главный герой, как мы знаем, — обездоленный сиротка. Сказка повли-

яла на миф. Культурный герой алгонкинов — Манабуш — тоже бедный сиротка, воспитанный старой бабкой. В сюжетах, которые в европейском фольклоре связаны с образом младшего сына, здесь фигурирует сиротка.

В индейских сказках, почти не знающих мотива младшего сына, есть тенденция к идеализации младшей дочери. В них обычно рассказывается о том, что старшие дочери вождя отвергли сиротку, хотя он выполнил трудные задачи их отца (брачные испытания), а младшая (как и в европейских сказках) изъявила желание быть женой «грязного парня». После брака, когда сиротка стал красивым, старшие дочери тоже захотели стать его женами, но герой отверг их с презрением.

Отсутствие мужского и наличие женского сказочного юниората в индейском фольклоре объяснимо: при материнском праве, сохранившемся у большинства индейских племен Северной Америки, нет почвы для мужского минората и майората, но безусловно есть почва для женского минората, который уже уступил место женскому майорату или компромиссным формам с передачей наследства мужским представителям женской линии или зятьям.

Сказки североамериканских индейцев доказывают, что без борьбы минората и майората нет почвы для идеализации младшего. В первой главе мы показали, что героем индейской сказки становится сиротка, исторически обездоленный в индейском обществе в эпоху разложения материнского рода.

На основании этого можно было бы предположить, что минорат и есть бытовая основа сказочного юниората, как утверждали «антропологи» Лэнг и Мак-Каллок. Если бы это было действительно так, сказки о младшем получили бы широкое распространение у народов, знакомых с архаическим миноратом. Однако в сказках палеоазиатов, например, нет идеализации младшего сына. Их главный герой — сиротка.

Идеализация младшего сына не характерна и для меланезийских сказок, хотя наблюдается в некоторых из них.

В меланезийском фольклоре редко указывается различие в возрасте между героем и его братьями. В мифах о культурных героях главный герой — обычно один из братьев-близнецов (То Кабинана, Кату, Тагаро), родившийся чудесным образом. Братья часто завидуют главному герою, неумело ему подражают (То Карвуву — брат То Кабинана), даже враждуют с ним и пытаются его погубить (брат Кату), однако это не связано с мотивом младшего (как и в мифах индейцев). Только на Леперовых островах есть рассказы о культурном герое Тагаро-Мбити, младшем из братьев и самого маленького роста.

Братья ругают Тагаро-Мбити за безделье. Но они сажают бананы верхушками вниз, а Тагаро-Мбити — правильно и весной собирает урожай. Он женится на крылатой небесной деве (мотив женщин-лебедей), но лишается чудесной жены из-за того, что старшие братья бранят ее.

То, что Тагаро-Мбити изображен самым младшим из братьев, возможно, связано с его карликовым ростом («мальчик с пальчик»). Не исключено, что здесь частично отразились представления, связанные с архаическим миноратом (младший, остающийся в доме после отца, становится носителем зарождающегося культа предков).

В генеалогическом сказании с острова Малаита (Соломоновы острова) рассказывается о том, что старший из четырех братьев становится родоначальником племени. Это соответствует обычаю наследования власти вождя на Соломоновых островах старшими сыновьями.

В оригинальной легенде о Молгоне и Молворе (из Вануа-Лава) родители, умирая, завещали старшему сыну заботиться о младшем. Братья отправляются на поиски пищи, собирают плоды и делят их поровну (это подчеркивается в легенде). Но вот появляется таинственная старуха и предлагает старшему врату неведомую вареную пищу и все свое имущество при условии, если он не будет делиться с младшим. Напрасно юноша ссылается на завет родителей, старуха не хочет его слушать и добивается своего. Младший брат умирает, упрекая старшего, превращается в угря и исчезает в воде. Старший брат в отчаянии бросается за ним и тонет.

Этот нравоучительный рассказ свидетельствует о том, что мотив младшего еще не оформился в меланезийском фольклоре, не стал законом сказочной эстетики. Очень важно, что мотив младшего, встречающийся иногда в мифах, чужд меланезийской волшебной сказке, которая только начинает выделяться из недифференцированного первобытного фольклора. В меланезийской сказке намечается тот же герой, что и у североамериканских индейцев, — бедный сиротка.

Можно заключить, таким образом, что культурно отсталым народам, не знающим минората (индейцам, например), неизвестен и мотив младшего сына. У культурно отсталых народов, знающих минорат, мотив младшего изредка встречается в мифе. Но и у тех и у других идеализация младшего не стала еще законом сказочной эстетики. Следовательно, идеализация младшего сына в волшебной сказке не может рассматриваться как отражение архаического минората. Этот вывод опровергает основной тезис представителей антропологической школы о сказочном юниорате как реликте правового минората.

У племен микронезийских островов минорат не развился. Очень рано преимущество в наследовании получил старший сын (он наследовал и дом и землю, а младший строил новый на родительской земле). Микронезийский миф об Олифате, старшем сыне верховного божества Лука-Ланг, обладающем магическими способностями, отражает древний майорат, но это не приводит к идеализации старшего сына. Миф содержит элементы идеализации младшего, правда в своеобразной форме: Олифат завидует своим добрым и красивым младшим братьям и старается их извести (например, дает акуле зубы, которых у нее раньше не было, чтобы она убила младшего брата).

Вместе с тем идеализация младшего известна микронезийской волшебной сказке. В фольклоре Понапе есть сказка о детях, попавших к людоедке, которых спасает младший брат¹²⁹. В сказке с острова Палау¹³⁰ рассказывается о двух братьях. Однажды младший собирал хворост, но ему мешала птица. Он стал бросать в нее плодами. Старший рассердился, что брат ничего не собрал. В другой раз юноша бросил в птицу топор. Та схватила топор, и герой пошел за «чудесным вором». Птица подарила юноше чашу с неиссякающей пищей и помогла найти чудесную жену. Завистливый старший брат пытался подражать младшему, чтобы добыть такую же невесту, но птица превратила его в демона.

Сказка эта по форме очень напоминает китайские и европейские сказки о «волшебном воре», награждающем младшего брата чудесными предметами. Однако есть основания считать микронезийскую сказку оригинальной.

На Палау записана легенда¹³¹ о том, как духи крадут у человека лодку и ловят рыбу. Хозяин замечает их и угощает кокосовыми орехами. Благодарные чудесные вору приводят героя к себе и награждают его чашей с неиссякающей пищей, курицей, приносящей золотые монеты, и куском гарамеля (священного дерева). Эта легенда имеет этиологический финал: с тех пор как люди сожгли гарамель, с помощью которого можно воскрешать мертвых, они стали умирать. Возможно, что предыдущая сказка возникла в результате соединения подобной легенды с сюжетом о братьях.

По-видимому, в Микронезии рано сложились условия, при которых младший сын стал обездоленным, обделенным, и это вызвало его идеализацию в фольклоре (несмотря на отсутствие минората).

Майорат получил отражение в мифе, но неравенство братьев в наследовании в пользу старшего, возможность превращения младшего в обездоленного породили элементы сказочной идеализации младшего. Если даже допустить, что в прошлом в Микронезии существовал минорат, то ясно, что идеализация младшего в сказке — не пережиток минората, а результат упадка минората или, точнее, развития майората.

Принцип старшинства и увеличение роли старшего сына в большой патриархальной семье создают предпосылки для «обездоливания» младшего, особенно в случае распада семьи, когда старший сын легко становится узурпатором общинной семейной собственности (правовой майорат).

Яркие образцы сказочного юниората дает полинезийский фольклор. Мауи, излюбленный герой мифов маори Новой Зеландии, как и Тагаро-Мбити, — младший сын. У него от трех до десяти братьев (в различных вариантах). Он часто изображается умным и шаловливым, а его братья — глупыми.

Мауи — слабенький, преждевременно родившийся ребенок, брошенный матерью в кустарник или в море и возвращенный чудесными су-

ществами. Мауи обычно совершает три подвига: ловит рыбу на суше, достает луну и добывает огонь. В некоторых вариантах старшие братья Мауи не кормят прародительницу, несмотря на повеление богов. Это делает Мауи. После смерти прародительницы он смастерил из ее челюсти чудесную удочку. Старшие братья не желают удить вместе с ним, бранят его и высаживают на берег. Но Мауи вылавливает из моря земную твердь (так объясняется происхождение различных островов). Рассказу о похищении Мауи огня предшествует интересный эпизод с поисками матери. Мать исчезает каждое утро, когда дети еще спят. Мауи хочет найти ее и отца. Старшие братья смеются над братом: «Ты, Мауи, глуп, как можешь ты, младший из нас, их найти?» Мауи похищает у матери голубиные крылья и, надев их, летит над землей. Наконец, он находит родителей в подземном мире. Отец произносит над Мауи заклинание, тот освобождается от человеческих слабостей, приобретает магические силы. Мауи хочет убить смерть, борется с ней, но погибает¹³².

Другой излюбленный герой полинезийского мифа — Тавхаки — тоже младший. Старший брат Карихи и двоюродные братья завидуют красоте Тавхаки, его храбрости и успеху у женщин. Они нападают на него и ранят, но жена исцеляет героя, и он мстит обидчикам. Тавхаки отправляется на поиски похищенной матери и убивает похитителей. После этого он и Карихи ищут отца в верхнем мире. Старший брат хочет пройти первым по паутине в верхний мир, но погибает, а младший достигает цели. Бог научил Тавхаки заклинаниям, и тот добывает в жены небесную деву.

Отношения с братьями, поиски отца и матери в ином мире и некоторые другие эпизоды напоминают волшебные сказки о младшем сыне, хорошо известные и в Полинезии. Важно отметить, что идеализация младшего проникла в Полинезии и в миф и в сказку.

В полинезийском фольклоре встречаются разнообразные сказки о братьях, в том числе широко распространенный в мире сюжет о братьях, ищущих живую воду для больного отца¹³³. Этнографы ставили под сомнение принадлежность этого сюжета полинезийскому фольклору. Но мотив живой воды специфичен для Полинезии¹³⁴, поэтому нет ничего удивительного в том, что здесь возникла самостоятельная сказка о поисках сыновьями живой воды. В Полинезии популярны также сказки о младшем брате, который взял верх над старшими в сватовстве к красавице.

В сказке из Самоа два брата — Тулифаниаве и Тулауэна — сватаются к Зине. Тулауэна подносит красавице Зине маленькую кость свиньи, в то время как другие женихи приходят с ценными дарами. Девушка бежит с Тулауэна и становится его женой. Старший брат из зависти столкнул младшего в воду, когда они собирали моллюсков. Зина ищет мужа, с помощью попугая находит живую воду, а затем и Тулауэна и воскрешает его¹³⁵. Сказка содержит мотив соревнования, в котором

одерживает победу младший брат, и мотив предательства младшего завистливым старшим братом.

В сказке Маори (Новая Зеландия) о сватовстве¹³⁶ героем является младший, четвертый сын — сын человека чужого племени. Это очень интересная деталь: такие дети при отцовском роде занимали более «низкое» положение в семье. Он обездолен и как младший и как сын чужого. Братья сватаются к Гине-Моа, причем старшие даже не считают младшего соперником. Однако юноша увлекает Гине-Моа игрой в рог, и она бежит к нему, оставив «знатных» женихов.

Мотив младшего, играющий здесь первостепенную роль, не «занесен» в Полинезию с материка. Это опровергается, в частности, оригинальной полинезийской сказкой, объясняющей происхождение порядковых числительных¹³⁷.

Зина и ее десять братьев (их зовут не по именам, а числами, по старшинству: Десятка, Девятка и т. д.¹³⁸) играли, бросая копья. Копье Зины летит дальше всех и попадает в жилище крокодила (как стрела Иванушки-дурачка в русской сказке о царевне-лягушке). Зина просит крокодила вернуть копье, но он не отдает и увлекает ее в свою нору. Старшие братья не смогли выручить сестру, а самый младший придумал хитрость: он стал сбрасывать плоды с пальмы в нору крокодила, и когда Зина вышла собрать их, обрезал веревку, которой крокодил привязал девушку. Родители сказали, что раз старшие не сумели доказать свою любовь к сестре и спас ее младший, то отныне счет будет начинаться с единицы, и таким образом младший будет называться самым большим числом.

Эта сказка — яркое выражение сказочного юниората.

Идеализация младшего в полинезийском фольклоре, по-видимому, связана не столько с традицией минората, который в Полинезии не проявился достаточно определенно, сколько с развитием патриархального майората, который ставит младших в подчиненное положение в семейном хозяйстве, а при разделении семьи ведет к их обездоливанию.

Малайско-индонезийскому фольклору также свойственна идеализация младшего сына (и дочери).

В малайском фольклоре есть классические сюжеты с идеализацией младшего — о детях и людоедах, волшебном воре, поисках лекарства для больного отца, чудесной жене.

В сказках с острова Борнео женщина родила сына-полчеловека, так как она прокляла дождь, смывший полсада. Когда мальчик вырос, он отправился к богу с просьбой сделать его таким же, как старший брат. По указанию бога герой купается и превращается в красавца. Тогда старший брат героя просит бога, чтоб тот сделал его еще красивей. По указанию бога он тоже купается, но превращается не в красавца, а в собаку¹³⁹.

В другой сказке находим знакомый мотив волшебного вора. Поля опустошает свинья. Старшие сыновья, сторожившие поле, испугав-

шись свиньи, убегают. Младший убивает ее и делит с братьями мясо. Старшие посылают его за точильным камнем. Он попадает к духам-людоедам, и те откармливают его, чтобы съесть. Мальчик кормит птенцов хищной птицы, они спасают его от людоедов и помогают найти жену. Когда птенцы умерли, их перья превратились в драгоценности и чудесные предметы. Герой отомстил братьям¹⁴⁰.

В близкой по сюжету сказке с Целебеса¹⁴¹ рассказывается о семейных братьях — охотниках за свиньей, у которых волшебный вор похищает обед. Старшие братья не могут поймать вора. Младший ранит его ножом. Преследуя вора, он спускается в подземелье и там находит раненого короля. Герой излечивает его и возвращается домой с семьей красавицами-невестами для себя и братьев.

В другой сказке семеро братьев отправляются на поиски лекарства для отца, пораженного странной болезнью. Старшие братья не хотят брать с собой младшего, тело которого покрыто язвами и болячками, и тот уходит один по другой дороге. Он встречает старуху, которая исцеляет его от болезни. По ее совету герой прячется недалеко от воды. Туда приходят купаться пять девушек. Герой прячет украшения одной из них, оставленные на берегу, и она выходит за него замуж. Чудесная дева уносит героя по воздуху к божеству, у которого юноша получает лекарство для больного отца. Завистливые старшие братья превращаются в собак.

В этой сказке сочетаются мотив чудесной супруги и мотив поисков лекарства для больного отца. В варианте того же сюжета¹⁴² два брата ищут лекарство для ослепшего отца. Они узнают, что исцелить отца может пение чудесной птицы. Младший брат, после множества приключений, с помощью «благодарного мертвеца» достает птицу, но завистливый старший сталкивает героя в колодец. Птица спасает его, а старшего наказывают.

В этой сказке мотив соревнования братьев дополняется мотивом предательства, так же как в европейских сказках.

Классические примеры сказочного юниората дает фольклор мальгашей Мадагаскара, — народа с развитым патриархатом и культом предков, знакомого и с миноратом и с майоратом. В мальгашских сказках идеализация младшего (и брата и сестры) становится законом, нормой, поэтому изучение их очень важно.

Прежде всего следует отметить, что в мальгашском фольклоре встречается мотив раздела братьями наследства, который непосредственно отражает распад общинной собственности большой патриархальной семьи и появление частной собственности малой семьи.

В одной сказке¹⁴³ младший сын Исиалакольма («полудерево») отстранен от наследования старшими братьями. Он нашел сокровища и разбогател. Старшие братья завидуют младшему. Ведьма рассказала покойному отцу о судьбе его детей. В конце сказки младший становится вождем, а старшие — его рабами. В другой сказке¹⁴⁴ при разделе

наследства старший получил больше всех «в силу своего старшинства», второй — несколько меньше, а третий — меньше всех, «потому что он младший». Здесь отразился майорат, но симпатии рассказчика, как всегда, на стороне обездоленного младшего: он следует совету духа — занахари и становится богатым, старший пытается ему подражать, но он не послушал занахари и был превращен в обезьяну. Это мотив неудачного подражания, типичный для сказок о младшем брате у некоторых народов (например, в Китае). Мотив наследства выражает идеализацию младшего; не случайна популярность младшего брата — Фаралахи — в мальгашских сказках.

Фаралахи часто отмечен магическим уродством, изображается парализованным или в виде «человека-головы». Он не работает, как его братья, занят таинственной игрой, по-видимому, обрядового характера. Братья относятся к нему пренебрежительно. Гонят его, издеваются над ним, но Фаралахи получает помощь духов, которые добывают ему жену и богатство. Иногда он мстит своим обидчикам.

Образ Фаралахи встречается в архаическом сюжете о детях, попавших к людоеду¹⁴⁵. Родители-бедняки посылают семерых детей искать пропитание. Фаралахи отстает. Он наполовину парализован. Братья, которые относятся к младшему высокомерно, сначала бросают его, но затем дожидаются у перекрестка, рассчитывая на его мудрые советы. Братья расходятся по семи дорогам и все попадают в руки чудовищ, Фаралахи — к матери этих чудовищ. Чудовища-людоеды откармливают братьев, чтобы съесть. Один Фаралахи не толстеет. Он хитростью посылает чудовище за водой и в это время получает от благодарной мыши, которую он накормил рисом, чудесный амулет (фанафоди), при помощи которого вместе с братьями спасается от преследования чудовищ. Фаралахи, играя на барабане, заставляет чудовищ плясать, а затем убивает их, придумав новую хитрость. В животах у чудовищ оказывается проглоченный ими скот и другие богатства. Младший брат становится самым богатым из братьев. Родители живут у него.

Фаралахи выступает героем в ряде архаических сказок, близких по сюжету к меланезийским сказкам о сиротке.

В мальгашской сказке¹⁴⁶ младший — «бесформенный, ужасный» человек без туловища. Старшие братья отправляются на поиски приключений, а младшего — уroda — не хотят брать с собой, оставляют на дороге. Фаралахи предсказывает прохожим несчастье, и они одаривают его, чтоб узнать, как спастись. Он становится богатым и женится на мудрой красавице. Возвращаясь домой, братья проходят мимо Фаралахи. Он просит передать деньги родителям и позвать их к нему. Но братья забирают деньги, а родителям ничего не рассказывают. Тогда Фаралахи сам отправляется к родителям, но дома он пьет тоака (спиртной напиток), несмотря на запрещение жены, и умирает.

В другой сказке¹⁴⁷ непослушный младший сын Андриампарани не желает идти в поле, он занят тем, что катается с горы. Братья гонят его

из дому со словами: «Ищи страну, где ты будешь жить счастливо, ничего не делая». Юноша срезает ветку с дерева равинала и уходит в ущелье, где долгое время ничего не ест «в ожидании смерти». К нему является дух — заватра. Юноша жалуется на то, что он — «презираемое дитя». Заватра велит ему поставить ловушку. В ловушке оказываются одежда, дом, рабы, жена. Узнав о смерти родителей, герой просит с честью похоронить их, но сам не идет на похороны. Однажды во время праздника героя спаивают и узнают тайну происхождения его богатства. Богатство, жена, рабы, исчезают. Заватра дает ему, однако, новое богатство и учит, как получить новую жену (идти по непрочному мосту, по дороге не есть бананов, не бить собаку будущего тестя, оказать услугу больной девушке, которая и должна стать невестой). Старшие братья подражают младшему, но превращаются в собак.

В третьей аналогичной сказке ¹⁴⁸ Фаралахи — паралитик. Старшие братья требуют изгнать его. В противном случае они отказываются содержать стариков-родителей. Родители вынуждены согласиться. Они отдают младшему сыну треть имущества — быка и петуха. Фаралахи поселяется в лесу и обменивает быка и петуха на чудесного слугу. Во время охоты он находит в ловушке богатство и двух девушек. Родители и братья приглашают Фаралахи в гости. Он забывает наставление чудесного слуги и, опьянев, выдает тайну происхождения своего богатства. Тогда богатство и жена исчезают. Чудесный помощник учит его, как выполнить трудные задачи будущего тестя и достать новую жену.

В первой сказке Фаралахи сразу оказывается обладателем магической силы. Во второй изображается его «посвящение». Игра Фаралахи и диалог с заватра имеют ритуальный характер. Важно отметить, что объектом сострадания и заботы духов оказывается обездоленный младший сын. В вознаграждении незаслуженно обиженного, обездоленного и заключается суть сказки. В третьей сказке мотив «посвящения» отсутствует и удача младшего представляется даром благоприятствующей ему судьбы.

Во всех трех случаях мотив обездоленного младшего брата связан с архаическим сюжетом о чудесной жене, дарующей богатство, но покидающей героя после того, как он нарушил табу. В меланезийском фольклоре в этом сюжете герой — сиротка ¹⁴⁹.

К приведенным сказкам близка легенда о Теисила-получеловеке ¹⁵⁰. Теисила «последний сын своих родителей» и сирота, которого воспитала бабушка (деталь, характерная для сказок о сиротке). Он поймал в лесу маленького зверька и выкормил его (следы тотемистического культа). Однажды ему приснилось, что зверек зовет его к родителям. Мальчик пошел на их могилы, получил талисман рафановаовао и обменял его на ружье с чудесными свойствами. Убив хозяина ружья, Теисила забрал обратно талисман. Когда он напился пьяным, у него отобрали чудесные предметы, но звери вернули их ему.

В мальгашском фольклоре популярны сказки о «трудном» сватовстве — задачах будущего тестя, соответствующих реальным брачным

испытаниям (по обычаю мальгашей отец невесты встречает жениха ударом копья, который тот должен отпарировать).

В сказке о семи братьях¹⁵¹, которые сватаются к Рамитониамандренини, старшие братья не дают мухе меда, жаворонку — риса и т. д., а младший кормит зверей и птиц, и те в благодарность помогают ему. Фаралахи выполняет трудные задачи тестя: считает рисовые зерна, угадывает, какая корова первой отелилась, узнает невесту в группе девушек (последнее «испытание» широко распространено в брачных обрядах). Братья завидуют ему. Желая извести его, они предлагают по очереди лезть в нору крокодила и оставляют там младшего. Фаралахи убивает крокодила, надевает его шкуру и, забрав сокровища, выходит из норы.

В другой сказке¹⁵² младший сын, «некрасивый и скромный», тоже выполняет трудные задачи тестя: вспахивает поле, находит невесту, собирает рассыпанные драгоценности. Ему помогают ветер, утки и мухи, с которыми были грубы «красивые» старшие братья.

В одной волшебной-героической сказке¹⁵³ братья хотят получить в жены красивую дочь подземного царя, убивающего всех женихов. Старшие братья боятся спуститься в подземное царство. Младший спускается и побеждает короля, но, когда он поднимается, завистливые старшие братья обрезают лиану. Фаралахи разбивается. Однако растения и животные так скорбят о погибшем, что заняхари оживляет его. Старшие братья бегут из страны, а младший женится на дочери царя.

Эта сказка по сюжету чрезвычайно близка к европейским сказкам о трех царствах (№ 301 по указателю сказочных сюжетов Аарне), в которых герой — младший брат — освобождает похищенных принцесс из подземного мира.

В мальгашском фольклоре о Фаралахи есть и сказки с мотивом волшебного вора¹⁵⁴. Фаралахи, который сторожил дом, преследует чудовище, похитившее ценный предмет или обед. Образ Фаралахи настолько популярен, что проникает и в притчу (рассказ о том, как заняхари предложили двум братьям-беднякам богатство духа, за которое надо заплатить жизнью через восемь лет. Младший принимает это условие, но заняхари щадит юного смельчака и убивает трусливого старшего брата). Образ Фаралахи часто встречается во вступительной части самых разнообразных сказок. Одна из них, например, начинается характеристикой двух братьев, из которых старший был злым, а младший добрым, а дальше рассказывается о соперничестве в любви к сыну заняхари двух девушек — дочери старшего брата и дочери младшего¹⁵⁵.

Фольклор мальгашей содержит ряд мотивов и сюжетов, хорошо известных европейским сказкам о младшем сыне (мотивы трудного сватовства, путешествия в подземный мир за невестой, волшебного вора, чудесной жены и т. п.) и представляет классический пример сказочной идеализации младшего: здесь и несправедливый дележ наследства, и победа младшего в соперничестве со старшими, и вероломство завистливых старших по отношению к младшему брату. Если еще можно

предположить, что меланезийские и полинезийские сказки о торжествующем младшем брате заимствованы у европейцев (что маловероятно), то оригинальность мальгашских сказок о Фаралахи не вызывает сомнений.

В результате тесного общения коренных жителей Мадагаскара с французами и арабами, безусловно, возможно было привнесение некоторых мотивов. Но исключительная популярность образа Фаралахи в мальгашском фольклоре (мотив младшего во французской сказке, не говоря уже об арабской, значительно менее распространен), существование многочисленных сказок о младшей дочери, о несправедливом разделе наследства и, самое главное, соответствующих правовых и социальных отношениях, которые порождают подобный мотив, полностью убеждают в оригинальности мальгашской сказки. Поэтому мальгашский фольклор — ценнейший материал для решения проблемы происхождения мотива младшего и выяснения его роли в процессе формирования сказочного эпоса.

На африканском материке мотив младшего встречается в сказках зулу, для которых типичен развитый патриархат. Очень своеобразна зулусская сказка о предательстве младшего брата завистливым старшим¹⁵⁶.

Братья во время охоты нашли старые горшки. Младший перевернул горшки. Из одного вышла старуха и поманила за собой братьев. Старший испугался, а младший пошел за ней. Старуха привела юношу в лес, дала ему топор и велела рубить дерево. Внутри дерева оказался скот (главная ценность у племен банту). На обратном пути младший брат захотел напиться и попросил старшего спустить его на веревке в колодец. Старший оставил брата на дне колодца и, захватив скот, вернулся домой. Чудесная птица рассказала родителям о предательстве старшего сына. Младшего вытащили из колодца, а старший вынужден был бежать от наказания.

Этот сюжет оригинален. Нет оснований предполагать, что он заимствован из европейского фольклора. Но эта сказка изолирована в фольклоре зулу. Многочисленные зулусские сказки рассказывают о младшей сестре, младшей дочери вождя, но мотив младшего брата в яркой форме выступает только в этом сюжете. По-видимому, торжество майората над миноратом у зулу выразилось в сказке о предательстве младшего брата старшим. Но так как у зулу разложение патриархального уклада не зашло так далеко, как, например, у мальгашей, то эта тема не получила распространения, не проникла в другие сюжеты, сказочная идеализация младшего брата не стала обязательной.

Еще более интересный пример этого дает фольклор сенегальских негров¹⁵⁷ — одного из наиболее развитых негритянских племен Французской Западной Африки.

Младшего брата несправедливо лишили наследства. Старшие братья разделили наследство между собой, когда он спал, а потом стали

насмехаться над обездоленным. Младший отомстил за обиду: старшего брата он убил во время сна, а средний убежал, и младший получил все наследство. В этой сказке отсутствует чудесный элемент. Это бытовая легенда, реалистически рисующая борьбу братьев за наследство в условиях победы майората. Но сказочная идеализация младшего также не стала еще обязательной нормой в фольклоре племен Сенегала.

Мы видим, что сказочный юниорат зарождается на высшей ступени развития родового строя у народов с классическим патриархатом. Так как патриархат в конечном счете ведет к майорату, то можно заключить, что майорат в не меньшей степени, чем минорат, является бытовой предпосылкой идеализации младшего.

У нагорных тибето-бирманских племен идеализация младшего не получила большого распространения. Излюбленный герой их сказок — сиротка. Исключение составляет фольклор качинов, у которых идеализация младшего выразилась в оригинальной легенде о несправедливом разделе наследства в пользу старшего брата.

Герои этой легенды — духи (два брата), от которых, по повериям качинов, зависит здоровье и размножение домашнего скота¹⁵⁸. У братьев было общее поле, но старший забирал весь урожай (по обычаю качинов, при совместном владении землей урожай был общим). Братья стали работать каждый для себя. Младший разбросал кости буйвола по полю. Через некоторое время на поле появилось стадо буйволов. Завистливый старший брат предложил принести этих буйволов в жертву. На том месте, где были зарыты их останки, выросли деревья, приносящие плоды младшему. Старший решил утопить брата. Он сделал гроб и лег в него, чтобы показать, что должен сделать младший, но тот воспользовался этим и столкнул гроб в реку. После этого младший стал богачом.

Этнографическая основа сюжета выступает здесь чрезвычайно ярко. Легенда отражает магический обряд «посева костей», цель которого вызвать приплод скота и урожай. Но в легенду введен бытовой социальный мотив — мотив дележа братьями наследства, отражающий распад общинной собственности.

У качинов минорат — норма обычного права, поэтому можно предположить, что легенда отражает этот обычай. Но в фольклоре племен нага, например, тоже хорошо знакомых с миноратом, нет идеализации младшего брата. В легенде качинов она связана с переходом к частной земельной собственности, который ведет к ущемлению интересов младшего. В этом случае миноратное право превращается в средство против распада родовой собственности, и легенда, отражая этот распад, наделяет младшего брата магической силой.

Идеализация младшего известна также фольклору культурных народов Индокитая. Во вьетнамской сказке, например, рассказывается¹⁵⁹, что после смерти отца старший брат забрал всю землю по праву старшего. Сам он ее не обрабатывал, а сдавал другим. Наиболее тяжелую работу выполнял младший брат с женой, который трудился с

раннего утра, как только начинали кричать в джунглях дикие петухи, до поздней ночи. Перед домом младшего брата росло дерево Кхе, на котором к празднику первого урожая вырастили невиданные плоды. Младший брат и его жена бережно ухаживали за деревом, но вот плоды с дерева стала похищать птица с коралловыми перьями. Когда бедняк взмолился, чтоб птица оставила ему хоть немного плодов, она обещала возместить его потерю. Чудесная птица перенесла героя на необитаемый остров, и там в пещере он нашел множество драгоценностей. Завистливый старший брат уговорил младшего поменяться с ним жилищем и стал поджидать чудесную птицу у дерева Кхе. Птица отнесла и его на остров, но он набрал так много драгоценностей, что на обратном пути упал вместе с ними в море.

В этой сказке старший брат действует по праву майората, но забирает всю землю и превращает младшего в батрака. Сказка явно сочувствует младшему брату, обездоленному в результате захвата старшим общей семейной собственности.

Такие сказки о разделе наследства встречаются также в фольклоре национальных меньшинств Южного Китая и у самих китайцев. В сказке народности сами¹⁶⁰ рассказывается, что при дележе имущества старший, у которого было «злое сердце», выделил младшему только собаку и кошку, а все остальное забрал себе. Младший стал пахать поле на собаке с кошкой. Проезжавший мимо чиновник побился об заклад, что у того ничего не выйдет. Младший брат вспахал поле, и проигравший чиновник дал ему много денег. Старший брат позавидовал младшему, попросил у него кошку и собаку и тоже попытался пахать, но у него ничего не вышло, и он со злости убил животных. На их могиле появилось два бамбуковых ростка. Когда младший брат потерял бамбук, из него высыпалось много денег. Старший попытался сделать то же, но на него посыпались ядовитые змеи, и он срубил бамбук. Младший сделал из бамбука корзину, и птицы снесли в нее яйца, а корзину старшего птицы наполнили нечистотами. Младший купил сладостей и дал обезьянам. Они приняли его за бога сладостей и принесли ему в жертву сокровища, старшего же сбросили со скалы.

В сказке народности чжуан¹⁶¹ рассказывается, что братья получили в наследство от родителей клочок земли, корову и собаку. Ленивый старший брат не хотел работать, а младший неустанно трудился. Старший предложил разделиться и забрал лучшую землю и вола, а младшему дал немного плохой земли и собаку. Младший заботился о собаке и вспахал на ней поле. Старший брат попросил ее у младшего, но не сумел вспахать и, разозлившись, убил собаку. В остальном эта сказка сходна с предыдущей.

Подобные сказки есть и в фольклоре китайцев. В одной из них старший брат предложил разделиться и взял корову, а младшему оставил овода. Дядин петух проглотил овода, и дядя отдал петуха племяннику. Соседская собака съела петуха, и сосед отдал собаку младшему брату.

Собака заговорила человеческим голосом, предложив младшему пахать на ней. Младший так и сделал. Старший попросил собаку, но она не стала пахать, и старший брат убил ее. На могиле собаки младший брат посадил гранатовое дерево, которое скоро принесло плоды. Один плод упал и превратился в прекрасный дом. Младший решил раздать плоды беднякам. Старший брат ночью украл гранаты, но из них выскочили овод, петух и собака и набросились на него ¹⁶².

В варианте этой сказки ¹⁶³ жена старшего брата уговаривает мужа разделить имущество и добивается, чтобы младшему достался клочок плохой земли и стрекоза. Младший брат обменивает стрекозу на петуха, а петуха на собаку, вспахивает на собаке поле. Старший брат убивает собаку. Младший приносит жертвоприношения на ее могиле, причитает, призывает собаку повидаться с ним и засыпает, а наутро на жертвенном подносе находит золото и серебро. Старший брат, пытавшийся подражать младшему, находит на подносе собачий помет. На земле младшего из вареных кукурузных зерен вырастает огромный початок, а кукурузу старшего брата растаскивает ворона.

Сказки о семейном разделе составляют особую группу в китайском фольклоре ¹⁶⁴.

Как видим, они тождественны сказкам национальных меньшинств Южного Китая, качинов и народов Вьетнама. Приведенные Эберхардом варианты не оставляют в этом сомнений.

Сказки этой группы имеют стабильное начало: наследство или имущество делится всегда по инициативе старшего брата и так, что младший оказывается обездоленным. Ему достается ничтожная доля имущества, которая тем не менее делает его богатым. Старший подражает младшему, но это приводит его к гибели.

Младший брат наследует либо ничтожный клочок плохой земли и собаку (или насекомое, которое потом обменивает на собаку). Собака пашет поле, и оно дает прекрасный урожай: на клочке земли вырастает огромный колос. Зерно расхищают птицы (или обезьяны). Младший не препятствует этому, и благодарные птицы относят героя в солнечную страну, где он достает сокровища. Иногда младший брат приобретает богатство, подслушав разговор зверей. Из костей убитой собаки либо на клочке земли, доставшемся младшему брату, вырастает чудесное дерево. Оно приносит счастье младшему и горе — старшему брату.

Напрашивается вывод, что это тождество — результат мощного китайского влияния. Но сказки о разделе наследства характерны для китайского фольклора в основном южных районах страны, которые в древности были тесно связаны с Индокитаем и составляли ареал расселения южно-монголоидных групп, впоследствии принявших участие в этногенезе китайского народа. Национальные меньшинства Южного Китая — прямые потомки этого докитайского населения.

Следы культа собаки (по-видимому, тотемистического происхождения) имеются в фольклоре народов Южного Китая и в древних культах

тихоокеанского побережья. В южнокитайском фольклоре есть сказка о собаке — чудесном супруге, прародителе рода¹⁶⁵. За образом пашущей собаки стоит представление о тотемном животном или предке, приносящем плодородие. Этот сказочный сюжет имеет точки соприкосновения с легендой, объясняющей ритуальное жертвоприношение и захоронение в поле тотемистического животного.

Аналогичные представления отражены в сказке качинов об убийстве буйволов, а также в широко распространенных в различных странах сказках о чудесной корове, помогающей младшей дочери или падчерице, и о чудесном дереве, которое вырастает из костей коровы¹⁶⁶. К этим сказкам близка китайская легенда о нарциссах, растущих на родовой земле. В одном из вариантов этой легенды во вступлении рассказывается о разделе наследства между братьями. На маленьком клочке земли, доставшемся младшему брату, растут нарциссы, которые приносят ему счастье. Попытки старшего пересадить нарциссы на свою землю не имеют успеха¹⁶⁷. По-видимому, эти нарциссы в сказке священны, они растут на земле предков, как и бамбук, выросший из костей собаки. Можно предположить, что младший сын получил по наследству дом и родовую землю, где покоятся предки и на которой растут священные нарциссы. Младший брат стал исполнителем семейных обрядов, имеющих отношение к культу предков. В некоторых сказках интересно описан похоронный обряд, совершаемый героем на могиле собаки.

Возможно, что и в других сказках в первоначальной редакции младший брат получал не клочок земли, а участок вокруг дома, находящийся под охраной предков и потому приносящий ему счастье. Птицы или обезьяны, расхищавшие урожай, тоже, вероятно, первоначально были тотемистическими покровителями, душами предков или хозяевами поля, от которых зависит урожай и которые пришли за своей «законной» долей.

Приведенные фольклорные материалы наводят на мысль об отражении в сказках связи младшего брата с культом предков и ущемлении его прав. Этнографические сведения о китайцах не подтверждают существования у них в прошлом минората. Однако у чжуан, качинов и племен нага отмечены яркие следы минората.

Но важно не столько сохранение пережитков минората, сколько то, что младший брат превращался в социально обездоленного в результате раздела коллективного имущества патриархальной семьи, распада патриархального уклада.

В Китае долгое время существовала классическая патриархальная семья (с развитым культом предков), которую подтачивали и разрушали феодальные отношения. Многочисленные исторические документы свидетельствуют о резко отрицательном отношении общественного мнения к семейным разделам, особенно при жизни отца. В книге Чжан Лян-цзя «История китайских обычаев» в главе «Раздел дома» сообщается следующее:

«В эпоху Хань люди считали раздел дома дурным обычаем. Так, например, Сыма Цянь говорил: „Шан-Цзюнь правил в государстве Цинь и приказал тем, у кого больше двух мужчин, не делиться...” Историк Бань Гу в разделе географических описаний говорил: „В долине Реки [Хуанхэ] устои добродетели были слабы, и поэтому происходили частые разделы. В долине реки Ин было много тяжб из-за разделов. При Хуане и Хане это стало обычным, — все говорило о падении нравов в государстве”... ”Чай И и его родные — три поколения — не делили богатства, жили вместе. Односельчане высоко ценили их верность долгу», — говорится в „Истории династии Поздняя Хань”. Ин Шао в „Записках об обычаях” ставит высоко братьев, живущих вместе, и считает дурным раздел дома... Танские императоры Су-цзун в указе 758 года, Юань-цзун в указе 742 года, сунские императоры Тай-цзу в указах 968 и 969 годов, Тай-цзун в указе 990 года, Чжэнь-цзун в указе 1009 года, ляоский Шэн-цзун в указе 983 года — все запрещали разделы и считали их преступлением. Суйский поэт Лу Сы-дао... высмеивал южан, говоря: «имеют общий котел, а еду готовят порознь...» Гу Тин-линь резко осуждал обычай людей, живущих к югу от Янцзы, сразу после женитьбы требовать раздела... Чай Шао-бин говорил: «С древности считалось похвальным из поколения в поколение жить вместе...»¹⁶⁸

Несмотря на отрицательное отношение к семейным разделам, в Китае происходил процесс дробления семейной собственности, против которого и были направлены императорские указы. Семейные разделы совершаются обычно в интересах старших братьев (на это есть намек и в приведенной цитате). Мы говорили, почему старший брат стал восприниматься общественным мнением как разрушитель патриархальных начал и коллективной собственности, а младший — как ее хранитель и жертва разрушения патриархального уклада. Архаичные сказки о семейном разделе у народов Южного Китая и Северного Индокитая отчетливо отражают этот процесс и оценку его народом. Анализ китайских сказок делает понятными и некоторые элементы европейских сказок.

* * *

Мотив младшего находим также в индийских мифах и сказаниях. В «Ригведе» рассказывается о трех братьях — Эката, Двита и Трита. Старшие братья сталкивают Трита в колодец. Этот эпизод несомненно сказочного происхождения. Объектом культа был только Трита — бог небесного моря, Эката и Двита — просто числовые понятия. Они попали в миф как злые старшие братья сказочного героя.

В «Махабхарате» рассказывается о четырех королевских сыновьях (потомках Ману). Старшие вышли из-под отцовской власти, а младший — Нуру, любимец отца — выполняет его поручения и получает в наследство трон.

О популярности мотива младшего в древней Персии свидетельствует сказание о Феридуне, пересказанное в «Шах-Наме»¹⁶⁹. Маленький Феридун был спрятан матерью от тирана Зохака, из плеч которого росли змеи, требовавшие человеческих жертв. Три года Феридуна кормила молоком корова, а затем воспитывал святой. Когда кузнец Каве выступил против тирана, погубившего его сыновей, к нему присоединился подросток Феридун. Феридун победил Зохака и спас народ.

Сказание о Феридуне включает интересный эпизод: завистливые братья задумали погубить Феридуна и сбросили на него камни, но Феридун силой волшебства остановил камни.

В новоперсидских сказках мотив младшего не так популярен, как в Китае или в Европе. Это, по-видимому, объясняется влиянием магометанства. Мусульманское наследственное право предполагает равный раздел имущества между сыновьями. У некоторых мусульманских народов до недавнего времени сохранился кое-где в виде пережитка минорат. Тем не менее образ младшего не занимает в их сказках такого места, как в сказках европейских. Это еще раз доказывает, что идеализация младшего объясняется не пережитками минората, а тем, что младший стал обездоленным в результате распада общинной семейной собственности.

Следы юниората есть и в библейских сказаниях. В некоторых случаях можно говорить о прямом отражении минората. Царь Давид был младшим сыном. Самуил выдвинул его на царство, предпочтя старшим братьям. Давид тоже передал царство одному из младших сыновей — Соломону, отстранив старшего — Адонию. Нет сомнений, что перед нами — не сказочная идеализация младшего, а отражение наследственного права. Это подтверждается рассказом о прямых предках царя Давида: невестка Иуды Тамарь родила близнецов — Переца и Зераха. Хотя Перец родился раньше, он считался младшим, так как во время родов произошел странный случай: сперва показалась рука младенца, на которую повивальная бабка повязала красную нить, сказав: «„Этот вышел первый”», но он (Зерах) взял назад свою руку, и вот вышел брат его (Перец)».

По-видимому, этот рассказ должен был доказать, что Давид не только сам был младшим сыном, но и происходил от младшего из близнецов. Так утверждает Фрэзер¹⁷⁰, и у нас нет оснований с ним не согласиться. Для Фрэзера, интересовавшегося не фольклором, а обычаем, приведенный рассказ — одно из доказательств существования минората у евреев. Введение этого эпизода доказывает, что быть младшим — почетно.

Совершенно иная картина предстает перед нами, когда мы читаем историю Иакова и его потомков. Как известно, Иаков был младшим из близнецов, но за чечевичную похлебку купил у голодного Исава право первородства и таким образом получил его преимущества (Иаков «перехватил» у Исава благословение отца и наследство). То, что

первородство давало преимущества, доказывает победу майората. Иаков — младший сын — всю жизнь сохранял симпатию к младшим. Он предпочитал младших сыновей — Иосифа и Вениамина старшему — Менаше. Благословляя внуков — сыновей Иосифа, Иаков отдал предпочтение младшему, положив правую руку на его голову, а левую — на голову старшего, хотя Иосиф поставил сыновей перед Иаковом так, чтобы ему было легче положить правую руку на старшего.

Можно не сомневаться, что Иосиф поставил своих детей перед Иаковом так, как требовал обычай, а Иаков его нарушил. История Иакова, таким образом, отражает торжество майората.

Особенно интересна для нас история Иосифа Прекрасного, близкая к волшебным сказкам о младшем сыне.

Иосиф — любимец отца — назван в Библии «бен-зкуним». И. Е. Левин считает сомнительным принятый Фрэзером традиционный перевод этого выражения как «сын старости его». По предположению Левина, слово «зкуним» обозначает социальное право минората, и малопонятное позднему редактору Библии выражение «бен-зкуним» указывает, что Иосиф, как младший сын, когда-то пользовался привилегиями, которые впоследствии были утрачены младшими детьми.

В каноническом тексте Библии упоминается еще один, более юный брат Иосифа — Вениамин. Можно предположить, что имя «Иосиф» связано со словом «соф» — «конец», «крайний», «последний». Имя «Вениамин» интерпретируется глоссатором как «сын моей правой руки». Возможно, что оно означает «мой сын» или с некоторой натяжкой — «маленький сын», «сынок».

Во сне Иосиф видит себя господином братьев (мотив, известный и европейским сказкам о младшем сыне). Ясно, что этот сон — нечто необычное, противоречащее традиционным нормам. При минорате такой «чудесный сон» немислим. Завистливые братья задумали убить Иосифа и столкнули его в овраг (чисто сказочный мотив). Но потом, передумав, они продали Иосифа в рабство. Далее следует эпизод о том, как жена Пентефрия добивалась любви Иосифа, а затем оклеветала его (тоже сказочный мотив, хорошо известный по древнеегипетской сказке о двух братьях, по «Ипполиту» Еврипида, и т. д.). Иосиф становится большим человеком в Египте и, забыв о зле, помогает коварным братьям в голодное время. Такое отношение младшего брата к старшим типично для сказок о братьях.

Итак, история Иосифа Прекрасного объективно отражает период господства майората и вместе с тем представляет яркий пример сказочного юниората, сказочной идеализации обездоленного младшего брата. Эта история доказывает, что майорат в гораздо большей мере, чем минорат, — бытовая основа идеализации младшего. Генеалогическое сказание о древнеиудейских царях Давиде и Соломоне отражает миноратный обычай, но не содержит мотива идеализации младшего, а история Иосифа свидетельствует о победе майората над миноратом,

превращении младшего в обездоленного и его демократической идеализации. Нет сомнений, что история Иосифа Прекрасного — попросту библейская стилизация народной волшебной сказки о братьях. Это подтверждается сходством истории Иосифа со сказкой о братьях обилием сказочных мотивов.

В греческих мифах очень часто боги и герои — младшие братья. Так, известно, что после Урана власть получил его младший сын — Кронос, а Зевс, младший (третий после Аида и Посейдона) сын Кроноса, унаследовал его власть.

Трудно предположить, что юниорат в мифе о Кроносе и Зевсе был результатом сказочной идеализации младшего. Скорей здесь отразился древний миноратный порядок. Идеализации младшего в мифе нет, Зевс не противопоставлен братьям.

В скифской династической саге (у Геродота) первый человек, — Таргитай, сын Зевса, — отец трех сыновей: Липоксаиса, Арпоксаиса и Колоксаиса. С неба падают плуг, ярмо, секира и чаша. Пламя не дает двум старшим братьям подойти к чудесным предметам. Лишь младший смог потушить огонь. Братья уступают ему царскую власть. В варианте этой саги вместо Липоксаиса, Арпоксаиса и Колоксаиса — трое сыновей Геракла: Агафирс, Гелон и Скиф. Один Скиф сумел натянуть богатырский лук. Он стал первым скифским царем.

Кристенсен в упоминавшейся работе о генеалогических сказаниях высказывает мысль, что эта легенда первоначально объясняла происхождение сословий (как в исландской песне о Риге), символы которых — плуг, ярмо, секира и чаша. Впоследствии, по мнению Кристенсена, легенда испытала влияние сказки о преуспевающем младшем брате.

В подобных генеалогических сказаниях еще труднее, чем в мифах, объяснить предпочтение младшего, выяснить, в какой мере они отражают существовавший порядок и каково влияние на них народной сказки.

Геродот рассказывает о трех братьях, потомках Темена, — Гаванне, Аэропе и Пердикке, которые бежали из Иллирии в Македонию и нанялись к царю в пастухи. В дальнейшем Пердикка — младший — получает власть. Это сказание представляет нечто среднее между генеалогической сагой и сказкой.

Сказочная идеализация младшего, возможно, отразилась в мифе о Геракле. Боги заранее договариваются, что властвовать в роде персеидов будет тот, кто родится раньше.

Геракл рождается после Эврисфея и потому должен подчиняться, служить ему. Это явное отражение права первого рождения, майората. Но Геракл — великий герой. Сравнение с жалким, слабым и трусливым Эврисфеем подчеркивает несправедливость по отношению к Гераклу. Здесь, таким образом, тоже сочетаются отражение майората и идеализация младшего.

Можно предположить влияние сказочной идеализации и на миф о Кадме. Агенор, царь Сидона, отправляет сыновей Фойникса, Киликса и Кадма на поиски Европы, похищенной Зевсом-быком. Это знакомая сказочная ситуация: отец посылает сыновей на поиски их сестры, похищенной чудовищем. Старшие братья, Фойникс и Киликс, скоро покидают младшего и основывают Финикию и Киликию, а младший — Кадм упорно продолжает поиски сестры. В дальнейшем он выступает в роли сказочного змеборца.

Пелей и Теламон, старшие сыновья Эака, убивают своего младшего сводного брата Фокоса. Красавец Фокос был любимцем отца, и братья убили его из зависти, после чего вынуждены были покинуть родину.

* * *

Господствующее положение мотив младшего занимает в сказках так называемых новых европейских народов.

Следы юниората можно найти в древнескандинавских мифах и легендах. Г. Узнер отмечает эпитет Одина *thridhi* — «третий», который противоречит нашему представлению об Одине как о старшем брате Вилли и Ве. Возможно, этот эпитет характеризует Одина как младшего. В сказаниях о Риге (в «Старшей Эдде») излагается легенда о том, как один из богов (по-видимому, Один), создал три сословия: рабов, свободных земледельцев и ярлов. Младшего сына Ярла — Конра песня сделала основателем королевской власти.

В легенде подчеркивается, что Конр обладал магическими способностями, знал заговоры, заклинания:

Младший же, Конр, был и в рунах искусен,
Руны знал вещие, с вечною силой;
Мог защитить он в сраженьи мужей,
Меч затупить мог и море утишить.
Птичий он говор разгадывать мог,
Пламя, и воду, и боль заговаривать.
.....
Силу имел он восьми человек¹⁷¹.

Эта характеристика основана на архаических представлениях о царе-маге и вместе с тем подходит для младшего сына, которого сказка часто окружает «шаманским ореолом».

Трудно сказать, что отражает мотив младшего в сказаниях о Риге — архаический обычай или сказочные представления.

В датском генеалогическом сказании предок датчан Дан назван третьим братом после Нора и Эстера.

В западноевропейской волшебной сказке идеализация младшего — эстетический закон. Это понятно в свете приведенных материалов о минорате и майорате. Кельтские и германские народы имели в прошлом минорат, пережили в классической форме стадию большой патриархальной семьи и распад отцовского рода под воздействием фе-

одализма. В период распада патриархальной общины минорат получил кое-где юридическое закрепление.

Распад общинной собственности показывают сказки о наследстве, сохранившиеся в виде изолированных вариантов в фольклоре некоторых европейских народов, главным образом на севере.

Рассмотрим датскую сказку о третьем сыне, в которой ярко выражена народная идеализация обездоленного младшего ¹⁷².

У одного человека было три сына. Когда они подросли, двое старших пришли к отцу и потребовали своей доли имущества. Отец просил их остаться: он стал стар и слаб и нуждался в их помощи. Но они не соглашались. Отец дал им много добра, но они хотели еще больше. Тогда он дал им и то, что предназначалось для младшего, любимого сына, подумав: «Я стар и долго не проживу, третий сын получит мою долю». Но старшие все не были довольны. Наконец отец отдал им все, что оставил себе на старость, решив, что еще немного проживет и соберет то, что необходимо ему и третьему сыну. У него ничего не осталось, кроме ржавого ружья. Скоро отец почувствовал, что приближается смерть. Он позвал младшего сына и сказал, что может оставить ему в наследство только старое ржавое ружье: «Пусть оно принесет тебе счастье», — сказал старик и умер. Дальше рассказывается, как младший сын при помощи ружья, которое оказалось чудесным, выполнил трудные задачи короля и женился на его дочери.

Эта сказка отличается реалистической тенденцией. Она ярко рисует распад семейной собственности и самой семьи. Старшие сыновья стремятся выделиться. Они изображаются узурпаторами семейной собственности, какими и были в действительности. Выделенная доля старших сыновей становилась частной собственностью, тогда как собственность отца и неотделенного сына рассматривалась как общее семейное имущество. Раздел в семье означал ее разложение. Это и показывает сказка.

Старшие братья не просто обделяют младшего, но забирают коллективное имущество патриархальной семьи. Сказка, выражающая народное общественное мнение, осуждает старших сыновей, не пожалевших отца, изменивших патриархальному порядку, и симпатизирует обездоленному младшему сыну, оставшемуся верным отцу. Связь младшего сына с отцом всегда подчеркивается в подобных сказках. Младший сын всегда обделен братьями, а не отцом. В приведенной сказке младший получил в наследство лишь ржавое ружье, но оно принесло ему счастье. Мотив чудесного наследства в виде неказистого предмета характерен для североевропейского фольклора.

В другой датской сказке ¹⁷³ отец перед смертью завещает сыновьям фруктовый сад. Одно дерево в саду приносит целебные плоды, но какое именно, отец не говорит. Старшие сыновья забирают все деревья, оставив младшему самое невзрачное. Но оно-то и оказывается чудесным и герой излечивает дочь царя.

В исландской сказке ¹⁷⁴ умирающий король завещает старшему сыну царство, среднему — движимое имущество, а младшему — чудесные предметы (ковер-самолет, кольцо, дающее богатство, и волшебные перчатки). В таком разделении имущества отразился взгляд древних германцев на младшего как на хранителя семейных святынь. Напомним, что идолов из мандрагоры в Германии получал по наследству младший сын.

В некоторых исландских сказках старший сын изображается любимцем отца, а младший — любимцем матери ¹⁷⁵. В них отражаются пережиточные формы минората — наследование младшим имущества матери.

Значительный интерес представляет известная сказка из сборника Гриммов о трех братьях. В этой очень поздней по сюжету сказке нет антагонизма братьев, но содержится воспоминание о минорате — дом передается по наследству младшему.

«Давным-давно жил человек, у него было три сына, а достатка немного: только дом, в котором он жил. Каждый из сыновей желал тот дом получить в наследство после его смерти, но отцу они были все одинаково милы; вот и не знал он, как ему быть, чтобы никого не обидеть. Продать бы дом, да деньги между ними поделить, — так продать-то ему не хотелось, потому что дом он унаследовал от прапрадедов...

Наконец пришла ему в голову хорошая мысль, и он сказал детям: «Ступайте-ка в люди, да испытайте себя, и пусть каждый выберет какое-нибудь ремесло для изучения; по возвращении домой тот из вас, который покажет себя искуснее других, получит от меня дом в наследство». Сыновья были довольны решением отца. Каждый выбрал ремесло по вкусу: старший задумал быть кузнецом, средний — парикмахером, а младший — учителем фехтования. Затем они назначили время, в которое сойдутся в доме отца, и разошлись в разные стороны» ¹⁷⁶. По возвращении братья показали свое искусство. Старший сын подковывывал скачущих лошадей, средний сбрасывал шерсть с бегущего зайца, а младший так быстро вращал шпагой над головой отца во время дождя, что ни одна капля не попала ему на голову. Отец изумился и сказал ему: «Ты превзошел своих братьев в мастерстве — дом принадлежит тебе».

Победа младшего объясняется тем, что он позаботился об отце. Эта сказка представляет соединение сюжета другой известной сказки из сборника Гриммов («Четыре искусных брата») и мотива наследства.

К ней примыкает немецкая сказка о том, как отец оставил в наследство старшим сыновьям петуха и косу, а младшему кошку и как братья продали все это в стране, где их не знали. Ясно, что этот вариант представляет искаженную сказку о том, как младший получил «убогий», но «необыкновенный» дар.

Последняя сказка, по-видимому, связана с сюжетом «Кота в сапогах», широко распространенным в Западной Европе. Во введении к «Коту в сапогах» обычно рассказывается о дележе наследства: младше-

го брата обделили при разделе — он получил только кота, но кот стал его чудесным помощником. Сравнительный фольклорный материал убеждает, что «кот в сапогах» был первоначально тотемным животным¹⁷⁷, как и собака в китайской сказке. В ряде европейских вариантов вместо кота — другие животные. В ирландской сказке¹⁷⁸ отец оставляет в наследство младшему сыну жалкую клячу. Ее жеребенок становится чудесным помощником героя.

Младший брат — излюбленный герой западноевропейской сказки. Он достигает сказочной цели обычно с помощью благодарных чудесных лиц и предметов. Мальгашский Фаралахи получал помощь заняхари только как обездоленный. В западноевропейской сказке появляется этическая характеристика младшего брата. В некоторых сказках завистливые старшие братья пытаются погубить младшего, но тот спасается благодаря чудесному помощнику.

Сказок о младшем брате в западноевропейском фольклоре бесчисленное множество. Младший герой может проникнуть в любую западноевропейскую волшебную сказку, но есть ряд сюжетов, в которых он всегда фигурирует. Прежде всего это героические сказки о поисках лекарства для больного отца, чудесной птицы (№ 550—551 у Аарне), похищенных принцесс (№ 301—302), генетически связанные с легендами о путешествии в иные миры. В этих сюжетах всегда есть мотив предательства младшего брата завистливыми старшими.

Сюжетный тип 550—551 — сказка о братьях. Царь посылает сыновей на поиски чудесного предмета или чудесного лица. Старшие братья терпят неудачу, так как грубо обращаются с чудесными лицами и предметами. Младший брат, который был ласков со встретившимися стариком, карликом, зверем, с их помощью достигает цели. Старшие из зависти убивают младшего или оставляют в подземном мире и т. п., но чудесный помощник выручает героя. Старшие братья приписывают себе его подвиги и хотят жениться на царевне, добытой младшим, но он является на свадьбу, и истина выясняется. Герой торжествует, а его братья наказаны.

Сюжет этот распространен повсеместно. Иногда с подвигом младшего сына связывается наследование отцовского трона (кто достанет лекарство для отца, тот получит трон).

К этому сюжету близка распространенная в романских странах легенда о младшем из трех братьев, который переходит через мост в иной мир в поисках пропавшей сестры (№ 471 по указателю Аарне).

Другая группа сказок о младшем брате — сказки о сватовстве. Герой выполняет трудные задачи: достает кольцо или ключ со дна моря, собирает рассыпанные жемчужины, узнает царевну, срубает огромный дуб и т. д. К этой группе примыкают сказки о том, как младший в награду за доброту получает чудесный предмет: корабль для суши и воды, сумку, шляпу, рожок, плод, волшебную дудочку или волшебное животное и т. п. Все эти сказки завершаются тем, что герой выполняет трудные задачи невесты или будущего тестя и женится на царевне.

Из северных вариантов популярна сказка о братьях, попавших к великану-людоеду или ведьме и спасенных хитрым младшим братом (тип, близкий к № 327).

Особняком стоит полуновеллистическая сказка о «любимце женщин» (№ 580), в которой младший в противоположность старшим изъявляет желание стать не богатым, а любимцем женщин и женится на вдове царя.

Западноевропейские сказки стабильны. Для них характерна этическая характеристика младшего. Чудесная помощь фантастических сил изображается как награда за добродетель. В этом можно усмотреть известное воздействие христианской этики.

* * *

Перейдем к рассмотрению славянской, в первую очередь русской, сказки. Идеализация младшего брата типична для русской сказки еще в большей степени, чем для западноевропейской (романо-германской). Это обусловлено историческими причинами, которых мы касались, говоря о минорате. В России и в славянских странах развитая патриархальная община долго сохранялась в рамках феодально-крепостнического строя. Вместе с тем долгое время шло разложение патриархальной общины. Этот процесс был все еще интенсивным в период перед реформой, о чем свидетельствуют многочисленные материалы по русскому обычному праву. Минорат, впервые засвидетельствованный «Русской правдой», служил своеобразным препятствием разделу семейной собственности.

Особенность русского минората в том, что он действовал при разделе наследства (ведущим к выделению частной собственности); если же раздел не происходил, руководящая роль в семейном хозяйстве сохранялась за старшим.

В сказках русского Севера сохранился архаический мотив несправедливого раздела братьями отцовского наследства, в частности в сказке, записанной акад. Шахматовым в б. Олонецкой губернии¹⁷⁹: старик-крестьянин, умирая, завещал «имение» младшему сыну. После его смерти старшие братья захотели отнять у младшего наследство. Младший предложил устроить испытание: «У кого свечка в руках загорится, тому имением и владеть». Они пошли в церковь и стали перед иконами со свечками в руках. Свеча загорелась у младшего, но старшие не дали ему наследства. Тогда он взял котомку и пошел «куда голова несет». Через некоторое время он увидел озеро, в котором купалась «девица прекрасная». Она стала «мудрой женой» младшего и сделала его богатым. Младший брат вернулся с женой домой, и один из старших братьев дал ему «службу», т. е. сделал его работником, слугой (по-видимому, распорядителем, хозяином мог быть только один — самый старший). «Служба» представляла ряд сказочных трудных задач: построить церковь, сделать озеро и золотые вешала (невод), «пойти туда, не знаю

куда, принести то, не знаю что». Мудрая жена младшего брата с помощью верных слуг выполнила для него первые две задачи. Третью задачу герою помогла выполнить лягушка, с которой он по совету жены ласково обошелся. Иван достал три «чуда»: «гусли-самогуды», «руб-саморез» и «кота-самоеда», но они не слушались старшего брата, исполняли только волю младшего. По его приказу они убили старшего, и имение досталось младшему.

Эта оригинальная сказка не может быть истолкована вне связи с миноратом и майоратом. Борьба между старшим и младшим братьями за наследство составляет ее содержание. В соответствии с этим старший брат выполняет роль традиционного царя, дающего герою трудные поручения с целью извести его или отнять мудрую жену. Здесь безусловно отразилось представление о преимуществе младшего при разделе наследства, т. е. минорат. Отец оставил имение младшему, испытание со свечкой подтвердило его право на наследство. Старший нарушил традиционный обычай, завладел имуществом младшего, но минорат был восстановлен чудесными сказочными средствами. Это легко объяснить особенностями русского обычного права: минорат был обязательным при семейном разделе. В этом случае он препятствовал распаду семейной общины. На Севере, однако, минорат был довольно рано вытеснен майоратом. Приведенная сказка о семейном разделе очень точно отображает и реальную историческую ситуацию и народное представление о «справедливости» минората.

Отметим интересную подробность: младший брат, обездоленный старшим, исполняет при нем «службу». Таким образом, понятие «младший» приобрело социальный смысл, стало синонимом «социально обездоленного».

Этот момент ярко выступает в беломорской сказке, записанной в Сумском посаде от Никитиной¹⁸⁰ и начинающейся так: «Семь братьев было. И все были на хороших местах: где царем, где кто. А один Данила был служил у братьев, служит, да братаны ничего не дают». Дальше рассказывается о трудных задачах старшего брата, которые выполняет младший, как и в предыдущей сказке.

Тема раздела наследства своеобразно раскрывается в другой беломорской сказке, записанной от известного сказочника Господарева¹⁸¹.

Мужик перед смертью завещал двум сыновьям разделить имение поровну. Но старший забрал большую часть, а младшему достались корова и две лошади. Обиженный младший предложил пойти к барину, чтобы он их рассудил. Барин загадал братьям загадки: что милее всего на свете, что жирнее всего, что быстрее всего, что мягче всего. Лучшие ответы дал младший брат (милее всего — сон, жирнее всего — земля, быстрее всего — разум, мягче всего — своя рука) по совету семилетней девочки. Он получил третью часть, а две части получил барин.

Эта замечательная сказка ярко отражает представления, связанные с миноратом и майоратом. В начале, когда отец делит наследство по-

ровну, проявляется патриархальное мировоззрение. Младший сын не получил преимуществ, но старший завладел большей частью семейной собственности, используя свое положение распорядителя в коллективном патриархальном хозяйстве. Передача барином наследства обездоленному младшему означает признание минората. В беломорской сказке из Колежмы¹⁸² отец возвращается из солдатчины с деньгами. «Сыновья стали просить отца, чтоб деньги разделил. А он сыновьям и сказал: „Который сын больше будет меня держать, тому дам больше денег, к себе домой возьму”. Младший сын и говорит: „Останься у меня жить, отдай мне деньги все, я уж тебя до смерти продержу”».

Здесь отразился традиционный порядок, при котором младший сын оставался с престарелым отцом и содержал его, а имущество отца и неотделенного сына было единой семейной собственностью. Нет сомнений, что в более ранней редакции речь шла о разделе семейного имущества, а не денег, заработанных во время солдатской службы.

Сказка в целом сильно модернизирована. В ней рассказывается, как сын и невестка не выполнили обещания, не заботились о старике, и он прибег к хитрости: сделал вид, будто у него припрятаны деньги. В этом явно позднее введенном в сказку вставном эпизоде уже отсутствует мотив братьев, речь идет не о младшем сыне, а вообще об отце и детях. После смерти старого солдата у его гроба происходит драка из-за денег, причем самым жадным оказывается поп. В таком виде сказка показывает общий распад патриархальных начал и губительную роль денег.

Своеобразно выражен мотив наследства в другой сказке из Колежмы¹⁸³.

Жили три брата с матерью. Было у них несколько лошадей и коров. Старшие братья работали, а младший — Иванушка-дурачок — все на печке лежал. «Кормили и поили скот они у себя дома. Потом стали говорить: „Ну, Иван, надо нам скота как-нибудь разделить. Кому что достанется... Котора скотина в какой двор зайдет, и тому и та”. Выпустили на улицу. Как они туда и ходили, так туда и пошли. А телка, да худа лошаденка к Ивану пошли. Ну, разделили скота, А при Ваньке-то дурачке осталась мать». Дальше следует новеллистический сюжет о продаже шкуры (как в сказках о бедном и богатом брате).

В этой сказке старшие братья заинтересованы в разделе и обделяют младшего. Отметим важную реальную деталь: мать остается с младшим сыном.

Анекдотическую параллель к этому сюжету представляет популярная южнославянская сказка о дележе наследства. Братья делят наследство, в котором самое ценное — корова. Они решают, что корову получит тот, к кому она сама придет. Остальное старшие братья забирают, оставив младшему солому, лыку и рогожу (или младший брат-дурачок сам выбирает солому). Корова идет к младшему, почуяв запах соломы¹⁸⁴.

Мотив наследства сохранился в ряде анекдотических сказок. В единичном русском варианте сюжета о дураке и березе (№ 1643 по указателю Андреева) младший сын получает по наследству быка, затем «продает» его березе и находит в ней клад¹⁸⁵. В другой сказке¹⁸⁶ старшие братья на деньги, полученные от продажи наследства, покупают быков, а младший — собаку и кошку. Собака кормит его, а кошку он продает в стране, где нет кошек (№ 1651 по указателю Андреева).

Чудесная кошка, доставшаяся в наследство, фигурирует в восточнославянском варианте волшебной сказки о коте в сапогах¹⁸⁷. Младший сын Иванушка-дурачок получает в наследство кота и печь, т. е. темное животное и родовой очаг, принадлежавшие младшему по праву минората.

Мотив чудесного наследства разработан в популярной русской сказке о чудесном коне Сивке-Бурке, с помощью которого герой побеждает в брачных испытаниях. Этот чисто русский национальный сюжет получил распространение в украинском, белорусском и южнославянском фольклоре. Характерная особенность сюжета — вводный эпизод, в котором младший получает чудесное наследство от покойного отца¹⁸⁸.

У отца три сына, младший — Иванушка-дурачок. Перед смертью отец приказывает сыновьям ходить на его могилу (варианты: читать на ней молитву, сторожить ее, постоять на могиле, полежать, «кормить» отца). Часто старшие сыновья боятся идти на могилу, просят младшего заменить их, обещая за это подарок: кафтан и шапку, пряник, плетенку для грибов, в одном варианте — завещанное отцом золото. Иногда старшие братья просто не хотят выполнить наказ отца и вместо того чтобы идти на могилу, «пьют и банкетуют», отправляются свататься к царской дочери¹⁸⁹.

В Белозерском варианте¹⁹⁰ отец велит именно младшему ходить на могилу. Тот выполняет наказ отца, и благодарный покойник дарит ему чудесного коня. Обычно говорится, что чудесный конь Сивка-Бурка — награда младшему сыну за заботу об отце. В варианте Афанасьева (№ 18а) отец говорит сыну: «Вот тебе от меня великое благословение»; в варианте Ончукова (; 68) — «Ну, сын, если ты выполнил мой наказ, то тебе и счастье». Отец часто приказывает Сивке-Бурке служить сыну, как ему самому¹⁹¹.

Эти сказки отражают связь наследования с культом предков¹⁹². Чудесного коня получает тот, кто после смерти отца совершает поминальный обряд. Сказка и описывает исполнение поминального обряда — культа предков, объектом которого является прежде всего отец. Он велит сыновьям ходить на могилу, сидеть на ней, лежать, читать молитву и т. д. Все это — различные формы поминального обряда («отчитывание» покойника — христианская черта). В некоторых архаических беломорских вариантах Иванушка-дурачок играет на могиле отца на гусях. Самые древние черты культа предков дает северный (олонец-

кий) вариант в сборнике Ончукова (№ 68): сын вызывает отца из могилы, ударяя палкой по земле. По-видимому, это древний магический прием. Выйдя из могилы, отец спрашивает сына о «делах на Руси», т. е. и после смерти участвует в жизни своей семьи. Такое представление связано с культом предков. Интересно, что сын кормит покойного отца хлебом. Это древнейший вид культа предков.

Чудесный конь Сивка-Бурка, которого отец дарит сыну, — такое же тотемическое животное, как кот в сапогах, как «пашущая собака», как корова или коза в сказках о падчерице (младшей дочери). Многочисленные материалы доказывают существование в прошлом тотемистического культа коня¹⁹³.

Сивка-Бурка — волшебное наследство. В одном из вариантов¹⁹⁴ отец дарит Иванушке-дурачку не только коня, но и «все свое хозяйство». Возможно, это наиболее древний вариант.

Итак, во всех случаях поминальный обряд исполняет младший сын, он же получает от благодарного покойника чудесное наследство¹⁹⁵. Только обычай минората, связанный с культом предков, может объяснить это.

Не случайно в одном варианте отец приказывает именно младшему ходить на могилу. В других вариантах забота младшего сына об отце противопоставляется небрежному отношению к нему и к семейной религии старших сыновей.

В сказке о Сивке-Бурке изображено то, что происходило в действительности: младший сын оставался после смерти отца в отцовском доме (где помещался родовой очаг — печь, с которой Иванушка-дурачок всегда связан), исполнял поминальные обряды и получал отцовское наследство. Только так можно объяснить, почему сказка о Сивке-Бурке возникла на славянской почве и свойственна именно русскому фольклору.

Русская сказка отличается сюжетной оригинальностью и ярким национальным своеобразием, что не могло не отразиться и на облике русского «младшего брата» и на характере сюжетов, для которых он типичен. Герой волшебной русской сказки — младший из трех братьев — выступает или в виде Иванушки-дурачка, крестьянского сына или в виде Ивана-царевича (в сказках эпико-героического типа). Четкая дифференциация образов сказочного героя — младшего брата, свойственная только русской сказке, свидетельствует о ее художественной, эстетической зрелости.

В западноевропейских сказках идеализация младшего мотивируется его добротой, этическими достоинствами, гуманным отношением к чудесным лицам. В русской сказке встречаются подобные мотивы, но для нее характерны другие формы идеализации младшего, незнакомые западноевропейским. Иванушка-дурачок находится в особенно близкой, даже родственной связи с чудесными силами (например, с «благодарным мертвецом»), которые помогают ему. Иван-царевич отличается от

старших братьев смелостью, геройством, благодаря которым достигает цели.

Иванушка-дурачок — герой оригинальной русской сказки о Сивке-Бурке. Получив от покойного отца чудесного коня, Иванушка, как и его старшие братья, участвует в брачных испытаниях. Он допрыгивает на коне до окна башни, где находится царевна. Она ставит ему перстнем особый знак на лбу. Герой трижды совершает подвиг неузнанным и скрывается. После третьего раза его узнают по чудесному знаку на лбу.

Андреев сблизил эту сказку с западноевропейским сюжетом о стеклянной горе (№ 530 по указателю Аарне), с которым сказка о Сивке-Бурке в сущности не имеет ничего общего. Мотив стеклянной горы лишь выражает определенный способ брачных испытаний и встречается только в галицко-украинских, болгарских и некоторых западнославянских вариантах, в то время как сказка о Сивке-Бурке русского происхождения.

Сюжет о Сивке-Бурке — оригинальный восточнославянский тип сказки о «низком» герое, тайно совершающем подвиги и обнаруживающем лишь в последний момент, притом неохотно, свою «высокую» сущность. В западноевропейском фольклоре некоторую аналогию этой сказке представляет сюжет о золотоволосом юноше (№ 314, 532) и о Золушке (№ 510).

Многие русские сказки о младшем брате — дураке начинаются рассказом о восточном воре¹⁹⁶:

У отца три сына, третий — дурень (эта формула здесь так же обязательна, как и в сказке о Сивке-Бурке). Отец с сыновьями засеяли поле пшеницей (рожью, горохом), посадили репу. Кто-то ворует урожай. Отец посылает сыновей сторожить поле. Старшие сыновья засыпают к моменту прихода волшебного вора или проводят ночь в другом месте. Младший сын, чтобы отогнать сон, нюхает табак, засыпает с вечера, чтоб пораньше проснуться и не проспать появление вора. Иногда герой приманивает вора (например, привлекает кобылицу мясом). Младший сын ловит чудесного вора — им может быть леший, черт, чудесная птица, журавль, козел, конь, мужичок-с-ноготок, чудо-юдо и т. д. Волшебный вор дает Иванушке-дурачку чудесный выкуп — перстень, скатерть-самобранку, волшебную птицу и т. п. От характера чудесного выкупа в известной мере зависит «сюжет продолжения». В такой форме мотив волшебного вора служит введением к сюжету о чудесных дарах (№ 563 по Андрееву), волшебном кольце (№ 560), Коньке-Горбунке (№ 531), «Медном лбе» (№ 502) и др.

Мотив волшебного вора подробно разработан также в карельских, финских и скандинавских сказках, однако встречается в них значительно реже, что допускает гипотезу о заимствовании его из русского фольклора¹⁹⁷. Этот мотив встречается и в китайском фольклоре. Там птицы или обезьяны обкрадывают поле младшего брата и за это награждают его чудесными предметами.

Старший брат обычно пытается подражать младшему, но волшебный вор его наказывает. В русском фольклоре юниорат выступает в форме мотива соревнования, а в китайском — в форме неудачного подражания.

При анализе китайских сказок говорилось о близкой связи младшего с волшебным воров, за которым, как можно предположить, скрываются священные тотемистические силы или духи предков. Хозяин леса — тотемистический покровитель рода — является, чтобы получить законную долю урожая, которого без его помощи не было бы. В китайских сказках он расхищает поле только младшего сына. Мотив волшебного вора связан здесь с мотивом наследства. Обделенный при разделе имущества младший сын получает компенсацию от волшебного вора — чудесного помощника.

В русских сказках волшебный вор обкрадывает общее поле братьев (архаичная черта), и связь его с младшим сыном завуалирована. В Белозерском крае записан очень яркий вариант¹⁹⁸, в котором сохранилась эта связь, а сам волшебный вор изображен как могучий хозяин леса, который помогает вырастить урожай, а потом приходит за своей долей. Братья вырубает в лесу поляну, чтобы засеять ее (следует отметить, что перед нами картина подсечного земледелия, т. е. такая форма хозяйства, для которой характерен минорат). Посев им не удастся. Тогда младший, Иванушка-дурачок, призывает «дурным матом» лешего и с его помощью засеивает поляну, уговорившись разделить урожай пополам¹⁹⁹. Репа, выросшая на поляне, стала пропадать. Младший брат застает на поле лешего и помогает «лесному дедушке» собирать его долю, причем так усердно, что тот останавливает его и награждает чудесными предметами.

Таким образом, вокруг мотива волшебного вора группируются сказки с младшим братом-дурачком в роли героя.

Благодаря популярности образа Иванушки — младшего брата в некоторых сказках о «дурачке» герой стал называться младшим братом. Так, в Иванушку — младшего брата превратился Емеля-дурак или бедный крестьянин — герой замечательной юмористической сказки о ленивце, получившем от пойманной шуки «исполнение желаний». Мотив младшего проникает и в циклы анекдотических сказок об Иванушке-дурачке и в некоторые сказки о глупом черте.

Как уже говорилось, младший сын Иван-царевич — герой сказок богатырского типа. Они связаны, как и западноевропейские сказки, с мотивом предательства младшего брата завистливыми старшими. Существует русская сказка о поисках жар-птицы (по указателю Андреева, сюжет № 550), представляющая «богатырский» вариант сказки о волшебном воре²⁰⁰, но в такой форме мотив волшебного вора не типичен для русского фольклора. Значительно более популярна сказка о поисках живой воды и молодильных яблок для престарелого (или ослепшего) отца-царя.

В западноевропейских вариантах сюжет типа 550 обычно начинается с того, что братья отправляются на поиски приключений (возможно, это влияние рыцарского романа). В русских вариантах отец всегда сам посылает сыновей, а младшего часто не хочет отпускать: «Где ж тебе с молодых лет идти на чужую сторону»²⁰¹. «Ты еще молод, да притом же с кем я останусь? Всех я распустил, только ты один у меня остался»²⁰². «Ты мал, пропадешь, когда старшие братья пропали»²⁰³. В этих словах нет насмешки над младшим, как в сказках об Иванушке-дурачке²⁰⁴. Наоборот, здесь проявляется близость отца к младшему сыну, а может быть, даже отражается традиционный порядок, при котором старшие уходили от отца, а младший оставался в семье. Только в одном варианте отец сам посылает Ивана-царевича.

Как уже отмечалось, русские сказки в отличие от западноевропейских подчеркивают не доброту Ивана-царевича, а смелость. При этом сказка резко противопоставляет отношение старших сыновей к отцу отношению младшего. В одном варианте старшие братья не знают — «не то отцову, не то свою голову жалеть», а младший решает: «Для отца поеду голову рубить»²⁰⁵. Такое отношение младшего сына к больному отцу напоминает заботу Иванушки-дурачка о покойном отце в сказке о Сивке-Бурке: и то и другое выражает связь младшего сына с патриархальной семьей.

В русских вариантах сюжета о живой воде встречается интересный вставной эпизод о том, как старшие братья попадают к «демонической» девице Дуне или «Ирине-мягкой перине», которая сбрасывает их в погреб, а младший брат освобождает старших. Этот эпизод подчеркивает благородство младшего, его заботу о семейных интересах, контрастирующие с эгоизмом и предательством старших братьев.

В дальнейшем этот сюжет в русских вариантах мало отличается от сюжета западноевропейских: Иван-царевич, которого Баба-яга и ее сестры научили, как достать живую воду, обычно получает от них волшебного коня²⁰⁶. Мотив добывания коня иногда соединяется с мотивом добывания палицы и приобретает «эпические» черты. В саду у Царь-девицы (Елены Прекрасной, Белой Лебеди-Захарьевны и т. п.) Иван-царевич находит живую воду и молодильные яблоки. Далее рассказывается о предательстве братьев. Они убивают или сбрасывают в звериное логово Ивана-царевича и забирают живую воду, но героя воскрешает птица, конь или чудесный старик. Царь наказывает старших сыновей.

В русском фольклоре очень популярен сюжет о трех царствах (по каталогу Андреева — № 301): царевну или царицу похищает Вихрь (Ворон Воронович, Кощей Бессмертный), герой ищет ее в медном, серебряном и золотом царствах, борется со змеем, Кощеем и т. п. и освобождает царевну. Спутники героя сбрасывают его в яму, забирают царевну и чудесные предметы и приписывают себе его подвиг; герой спасается с помощью чудесной птицы и возвращает себе похищенное спутниками.

В русской сказке о трех царствах герой может быть чудесного происхождения, но чаще это младший сын Иван-царевич. Если сказка включает мотив братьев, она по композиции уподобляется сказке о поисках живой воды для больного отца. Братья отправляются в этом случае на поиски не царевен, а матери (реже — сестры), похищенной Вихрем (Змеем, Кошечем). При этом нарушается традиционный принцип «троичности»: герой спасает из царства Змея мать и как бы заодно трех прекрасных девушек, одна из которых становится его невестой.

О похищении матери обычно рассказывается в начале сказки, во вступительном эпизоде, где ярко выступает мотив братьев, а о царевнах — только когда герой добирается до трех царств. Средняя часть сказки («сказочное ядро») более консервативна, поэтому и сохраняются традиционные три царевны.

Образ младшего брата — спасителя отца (551 по Аарне) или матери (301 по Аарне) — соответствует представлению русской сказки о младшем сыне как хранителе патриархальной морали.

Младший сын (в вариантах — дурачок) — также герой сказки о царевне-лягушке (по каталогу Андреева — 402), русских вариантов сказки о коте в сапогах (445) и летучем корабле (613), а иногда — о борьбе с Бабой-ягой.

* * *

Итак, национальные фольклорные формы сказочной идеализации младшего необычайно многообразны.

При обзоре сказочного юниората были рассмотрены не только народные сказки, но и мифы и легенды, генеалогические сказания, сохранившиеся в устной и письменной традиции и имеющие свою эстетическую специфику.

В некоторых примитивных мифах мотив младшего мог возникнуть как дополнение к мотиву «маленького» героя, чудесного карлика, в котором с момента рождения обнаруживаются магические силы и мудрость. Он иногда мыслится как «возвращенец» — предок, возродившийся для новой жизни, и наделяется чертами культурного героя. Такой герой-карлик (часто — один из братьев-близнецов) очень популярен в фольклоре негров банту. Иногда он изображается как младший в меланезийских мифах о Тагаро-Мбити. Такое развитие «маленького» в «младшего», возможно, связано с тенденцией к минорату у меланезийцев. Эта гипотеза подтверждается отсутствием подобного мотива в фольклоре народов, не знавших минората. Возможно также, что такую эволюцию претерпел и образ полинезийского Мауи, мудрость которого подчеркивается юным возрастом. Образ Мауи, несомненно, испытал влияние сказки и сказочной идеализации младшего брата.

В ряде мифов и особенно генеалогических легенд мотив младшего мог возникнуть как отражение миноратного порядка — там, где этот порядок существовал в более или менее определенном виде (особенно

если он относился к наследованию жреческой или политической власти). К этой категории смело можно отнести мифы о Зевсе и Кроносе, сказания о родоначальниках племен и сословий Скифе, Дане, Риге, о царях Давиде и Соломоне.

Г. Шютте считает мотив младшего обязательным для генеалогических саг²⁰⁷. Но это далеко не всегда подтверждается фактами. Во многих генеалогических сагах о братьях главным персонажем является старший. По-видимому, выбор героя зависел от того, какой порядок наследования существовал у народа в ту или иную эпоху — миноратный или майоратный (следует учесть, что генеалогические сказания не особенно древнего происхождения). Легко допустить и прямое воздействие сказки, но оно не могло быть решающим.

Миф и историческая легенда могут прямо отображать бытовой порядок, например минорат, и сохранять его в традиции. Но когда идеализация младшего проявляется в мифе и предании особенно ярко, когда изображается конфликт между братьями, предательство младшего старшими (индийский миф о Трите, греческий миф о Хризиппе, персидская легенда о Феридуне и т. п.), можно говорить о прямом использовании мифом или сагой сказочной традиции. В ряде случаев то, что мы называем мифом или исторической легендой, есть просто «мифическая», «легендарная» редакция народной волшебной сказки. Классический пример этого представляет библейское сказание об Иосифе Прекрасном, содержащее типичные сказочные мотивы. Зафиксированное в письменном памятнике и связанное с именем легендарного героя, это сказание свидетельствует о популярности в соответствующую эпоху народных сказок, идеализирующих младшего.

Анализ исторически и национально конкретных форм мотива младшего в сказке приводит к следующим выводам:

Идеализация младшего не типична для первобытной сказки, чужда фольклору культурно отсталых народностей, совершенно незнакомых с миноратом (североамериканских индейцев), и тех, которым присущ архаический, стихийный миноратный порядок (меланезийцев, некоторых горных племен Индокитая, палеоазиатов). В волшебной сказке народов, у которых существовал классический материнский род, но не образовалась развитая патриархальная семейная община, центральный герой — обычно бедный сиротка, оказавшийся исторически обездоленным в результате разложения матриархальной общины. Иными словами, архаический минорат не является бытовой основой сказочной идеализации младшего брата, как утверждали сторонники реликтовой теории Лэнг и Мак-Каллок. Существование минората способствовало четкому выражению мотива младшего в сказке, но само по себе не порождало его идеализацию.

Мотив младшего, как правило, включает также соперничество и борьбу братьев, изображение несправедливого отношения старших к младшему, их попыток предательски убить героя, достигшего ска-

зочных целей и вознаграждение невинно обиженного, обездоленного младшего брата фантастическими силами сказки. В таком виде мотив младшего характерен для сказочного фольклора народов, прошедших стадию классической патриархальной семейной общины. В период разложения патриархальной семейной общины, с возникновением классового антагонизма этот мотив становится законом сказки.

Мотив братьев в виде самостоятельной сказки или сюжетного элемента встречается у народов, стоящих на стадии отцовского рода, — зулу, сенегальцев, качинов, особенно часто у полинезийцев. Возникнув на этой стадии, идеализация младшего получила широкое распространение, проникла в другие сюжеты на следующей ступени — в период разложения семейной общины, большой семьи, в условиях классового общества.

В мальгашском фольклоре, например, мотив младшего вошел в целую систему сюжетов, поразительно напоминающих европейские сказки. То же — в китайской сказке, сказках всех европейских, особенно славянских народов. В Китае и в славянских странах семейная патриархальная община существовала долгое время в условиях феодального, классового общества, и распад ее затянулся. Поэтому коллизии, порожденные распадом патриархальной большой семьи, долго сохраняли актуальность.

Младший сын в сказке стал идеализироваться не тогда, когда начал пользоваться какими-то преимуществами, а иногда исторически оказался обездоленным.

При рассмотрении обычного права мы выяснили, что переход к патриархальной общине ведет к торжеству принципа старшинства (глава семейной общины в России называется «старшой»). Понятия «старший» и «младший» постепенно приобрели, помимо возрастного, социальный смысл. После смерти отца руководителем семейного хозяйства становился обычно по принципу старшинства брат покойного или старший сын, причем на поздних ступенях развития большой семьи (особенно у русских крестьян) возросла роль «большака», увеличились его привилегии. Это мы условно назвали «патриархальным майоратом». Уже такой «патриархальный майорат» давал известные преимущества старшему перед младшими членами семьи. Но экономически обездоленным младший брат стал в период распада большой семьи и выделения малых семей. Инициаторами раздела и выдела из большой семьи обычно выступали старшие братья. Они завладели общинной семейной собственностью, которая после раздела становилась частной. В этих условиях появлялся нередко и правовой майорат, санкционирующий неравный раздел наследства в пользу старшего брата.

Майорат означает ущемление интересов младшего брата, превращение его в обездоленного. Кроме того, самый раздел имущества, производимый старшими сыновьями, даже если братья получают равные доли, означает превращение общинной собственности в част-

ную, разрушение экономического единства большой семьи. Минорат, напротив, не означал неравенства в пользу младшего, сохранял равенство, поскольку младший получал то, что старшие обычно уже имели. В случае выдела старших младший оставался при отце в семье как участник создания коллективного хозяйства. При полном разделе после смерти отца младший, если действовало право минората, оставался в доме и брал на себя обязанности братьев, т. е. становился связующим звеном между членами распавшейся большой семьи.

Народное общественное мнение, выразившееся в сказке, защищает равенство и общинную семейную собственность. Старших братьев, захвативших семейную собственность, сказка изображала как эгоистов, изменивших роду и патриархальным заветам, а младшего, оставшегося верным общинной морали, патриархальной традиции, близкого родителям, поддерживавшего семейную религию (культ предков), — как носителя патриархального единства большой семьи. Поэтому младший брат становился объектом идеализации в сказке, положительным героем, а его старшие братья — отрицательными.

Понятно, что идеализация младшего развилась в фольклоре народов, у которых далеко зашло разложение семейной общины и большой семьи, особенно тех, которым хорошо знакомы и феодальные отношения благоприятные для майората.

Известное значение для развития мотива младшего имело закрепление минората в обычном праве, которое должно было тормозить распад коллективного хозяйства.

Сказки о братьях отражают не минорат и майорат как изолированные правовые порядки, а борьбу между ними, борьбу общинного и индивидуального начала. Разложение родового общества изображается как разложение семьи. В сказке в отличие от эпоса всегда изображается семья, и в рамках семьи появляется неравенство. Поэтому героем сказки становится обездоленный в семье — младший брат, падчерица и т. п.

Сиротка стал обездоленным потому, что оказался вне семьи, превращавшейся в ущерб роду в основную производственно-общественную ячейку. Сказки о сиротке развивались у тех народов, у которых род сразу распадался на малые семьи, у которых не было развитого патриархата как последней формы родового общества, а сказки о младшем брате — у народов, прошедших стадию развития патриархальной семьи и ее разложения.

Малая семья в сказке — типическое обобщение большой патриархальной семьи, и разлад братьев символизирует окончательный разрыв родовых связей.

Как мы увидим в дальнейшем, сказка о братьях правдиво отражает этот процесс. Она показывает, как младший становится обездоленным, как старшие его несправедливо обделяют, обижают, преследуют, стараются погубить. Но сказка выражает свое отношение к этому, свою нравственную оценку, из которой вырастает эстетическая идеализация.

Нравственная оценка народом исторического процесса распада общинной собственности есть бытовая основа сказочной идеализации младшего как частного случая народной идеализации обездоленного.

* * *

Непосредственное художественное выражение процесса распада семейной собственности в виде борьбы минората и майората представляют сказки о разделе братьями наследства. Эта тема всегда влечет за собой идеализацию младшего²⁰⁸. Старшие братья при дележе наследства обделяют, обижают, обездоливают младшего.

В приведенной ранее датской сказке изображается еще даже не раздел наследства, а выдел старших братьев, желающих порвать с большой семьей; младший остается с отцом как участник общего семейного труда.

В одной из упоминавшихся мальгашских сказок раздел происходит по принципу майората: младший получает меньше всех, «так как он самый младший». Но сказка при этом осуждает майорат, ведущий к несправедливому разделу.

В китайских сказках также изображен раздел в пользу старших, который тоже осуждается как несправедливый.

В русских сказках о разделе наследства отец — глава большой семьи — либо завещает равный раздел (вариант Господарева), либо хочет передать большую часть младшему сыну (вариант, записанный Шахматовым) — в соответствии с принципом минората. В них подчеркивается связь младшего с отцом, с патриархальным началом.

Мотив чудесного наследства встречается в западноевропейском и китайском фольклоре. В скандинавских сказках младший часто получает от отца или матери чудесные предметы, которые приносят ему счастье. По всей Европе распространен сюжет о чудесном коте в сапогах, доставшемся в наследство младшему. В китайских сказках обделенный при распределении наследства младший брат получает чудесное (тотемное) животное, с помощью которого вспахивает поле и снимает богатый урожай. Иногда младший брат получает небольшой участок земли, который, судя по отдельным намекам, является священной родовой землей, находящейся под покровительством предков или тотемических сил, и он приносит герою богатство. Мотив чудесного наследства напоминает о роли младшего в семейной религии, о передаче младшему в средневековой Германии идолов из мандрагоры, а у палеоазиатов — священных дощечек для добывания огня.

Не исключена возможность, что эта роль младшего в семейном культе могла быть одним из «этнографических» источников мотива: младший получил малую долю наследства, но она принесла ему счастье и вознаградила бедняка. Однако сказка подчеркивает уже не «священную» природу полученного младшим наследства, а то, что ему досталась меньшая часть, что он не обездолен. Сказки о наследстве концентрируют внимание не на законных привилегиях младшего брата,

а на несправедливых поступках старшего, нарушающего ради выгоды принцип равенства.

Иными словами, сказка о разделе наследства порождена главным образом не идеализацией минората, а осуждением майората. Если в конце сказки младший получает все отцовское наследство, то это изображается как вознаграждение за несправедливость по отношению к нему, а не как традиционный порядок. Это — идеал, а не реликт древнего юридического обычая, и суть его не в преимуществах младшего, а в равенстве братьев.

* * *

Сказки о наследстве изображают несправедливый раздел общинной семейной собственности, означающий победу майората над миноратом. В дальнейшем сказка стала изображать конфликт братьев в самых разнообразных формах, часто ничего не говоря о разделе наследства. И во всех случаях младший брат был незаслуженно обижен и обездолен. В мальгашских сказках старшие обычно изгоняют младшего из семьи. В одном из вариантов они угрожают родителям, что не будут поддерживать их в старости, если они не согласятся на изгнание Фаралахи. Это говорит о том, что старшие отказались от принципов патриархата, господствовавших в мальгашском обществе.

Очень часто старшие братья (или старшие сестры) пытаются извести, погубить удачливого младшего: например, сообщают царю, будто младший похвалялся выполнить ту или иную трудную задачу. Они надеются, что брата заставят сделать это и он погибнет. В одной норвежской сказке²⁰⁹ младший сын находит портрет исчезнувшей принцессы, и старшие братья уговаривают короля послать его на поиски красавицы. Поиски закончились успехом благодаря помощи «благодарных» зверей. Существует норвежский, греческий и шведский варианты этого сюжета.

Классический вид мотива братьев — сказка о предательстве завистливыми старшими братьями младшего, достигнувшего сказочной цели. Младший убил змея, нашел исчезнувших царевен, лекарство для больного отца, получил предметы, «девицу-лебедь» в жены и т. д. Старшие братья отнимают у героя невесту и чудесные предметы, а его самого убивают либо оставляют в «нижнем мире». Коварство братьев часто оттеняется благородством младшего, который выручает братьев из беды (например, в русских сказках спасает из погребца, куда их заключила колдунья, принявшая вид красавицы). Младшего сына, ставшего жертвой предательства, обычно спасает из подземелья либо «благородная» птица, либо чудесный предмет. Если героя убивают, зверь-помощник (в русской сказке — серый волк) его оживляет.

Братья-предатели приписывают себе подвиги младшего, но обычно в тот день, когда один из них собирается жениться на добытой героем невесте, тот появляется внезапно, и все узнают правду. Младшему сыну

возвращают невесту и чудесные предметы, а старших изгоняют с позором или наказывают другим способом.

В такой форме мотив предательства старшими завистливыми братьями преуспевающего младшего широко распространен в европейской волшебной сказке (особенно в русской) и почти всегда связан со сходными сюжетами героического типа.

В сказках о поисках похищенных принцесс герой попадает в «нижний мир» (царство медное, серебряное и золотое в русских сказках), где братья оставляют его. В некоторых вариантах младший, передав братьям царевен и сокровища, испытывает их: он привязывает к веревке, которой его должны поднять, какой-нибудь предмет, и братья тут же бросают его вниз. В сказках о поисках жар-птицы или лекарства для царя братья обычно просто убивают героя. В западноевропейском фольклоре мотив предательства братьев встречается только в волшебнo-героических сказках, а у культурно отсталых народов — и в других комбинациях и даже в виде самостоятельного сюжета. Классическим примером такой самостоятельной сказки о предательстве младшего брата старшим является приводившаяся зулусская сказка.

Возможно, что этот мотив и в фольклоре культурных евразийских народов когда-то был изолированной сказкой, прежде чем стал составным элементом волшебнo-героических сказок. Это подтверждается многочисленными древними мифами и сказаниями — рассказом о предательстве старшими братьями индийского бога Трита (его оставили в колодце), греческой историей о том, как Атрей и Фиест предали Хризиппа, об убийстве Фокоса Теламоном и Пелеем, персидским сказанием о Феридуне, преданном старшими братьями, библейским рассказом об Иосифе Прекрасном. Сказание об Иосифе — яркий пример мотива младшего в виде самостоятельного сюжета.

Мотив вражды братьев, предательства одного другим существовал еще до сказочного минората в первобытных легендах и мифах. Уже в мифах о культурных героях содержится мотив вражды братьев (первоначально близнецов). Так, враждуют между собой герои мифа ирокезов Отеронгтонгуйя и Тавискарон²¹⁰. Последний неудачно подражает брату, который создает людей, культурные растения, ловит солнце. Тавискарон затем мешает брату, пока тот не победил его в борьбе.

В меланезийском мифе завистливые братья пытаются погубить культурного героя Кату, чтобы завладеть его женой и лодкой. Они сталкивают его в яму и засыпают землей. Но дух Маравы выручает своего любимца и переносит его к жене раньше, чем к ней добиваются завистливые братья. В другой раз братья посылают Катю за орехами; он лезет на ветку, которую они подрубили, и падает, но остается жив. В третий раз братья заключают Катю в расщепленное дерево, откуда его освобождает Маравы. Катю предлагает братьям жить в мире²¹¹.

В микронезийской сказке из Понапе²¹² двое удят рыбу. Один засыпает, другой сталкивает его челнок в воду. Рыбак попадает к людоедам,

но его оберегает мать людоедов. Получив от нее чудесный летающий мешок (вроде ковра-самолета), он возвращается домой и мстит предателю.

В чукотском фольклоре есть оригинальный рассказ о двух двоюродных братьях²¹³. Они отправились на зверобойный промысел. Их заманила к далекому острову чудесная нерпа. Там они высадились. Один из них покинул брата на острове, вернувшись домой на их единственной лодке. Покинутый человек нашел тушу кита и долгое время питался китовым мясом. Второй брат решил убедиться в смерти того, кого он предал. Он приплыл на лодке к острову и еще издали увидел белеющие кости, которые принял за скелет брата. Он вылез на берег. Тогда спрятавшийся в стороне брат прыгнул в лодку и уехал домой, оставив на острове своего предателя, обреченного на голодную смерть²¹⁴.

В европейских сказках о трех царствах иногда вместо братьев находим героя чудесного происхождения, которого предают спутники, оставив его в колодце и завладев добытыми им сокровищами²¹⁵.

Таким образом, мотив предательства героя завистливыми братьями или друзьями в многочисленных вариантах встречается в различных первобытных легендах, но определенные, четкие очертания, художественную яркость он получает только в связи с идеализацией младшего. Классическая фабула — завистливые старшие братья оставляют героя в «ином царстве», где он достиг сказочной цели. В таком виде мотив предательства стабилизируется и попадает в другие сюжеты волшебной сказки.

Предавшие героя братья обычно приписывают себе его подвиги. Мотив самозванства встречается во многих сказках, в том числе и не связанных с образом младшего. В индейских сказках Койот часто приписывает себе подвиги сиротки.

В западноевропейских сказках о змееборстве (типы 300 и 303 по Аарне) самозванец приписывает себе победу, но герой разоблачает его. В несколько иной форме этот мотив встречается в сказках о подменной жене. Идеализация младшего, конфликт братьев в свете минората и майората придают остроту и даже социальное звучание тем сюжетным деталям, которые существовали до юниората, но соединились в единое целое в сказке о коварном предательстве младшего брата завистливыми старшими.

Легенда о предательстве восходит в конечном счете к тому же кругу обычаев и представлений, из которых вырос мотив наследства. Мотив несправедливого дележа непосредственно отражает бытовые факты, а мотив предательства есть обобщение их. Обездоленность младшего, несправедливое отношение к нему здесь выражены еще ярче. Мотив предательства — высшее выражение сказочного юниората.

Ослабленную форму сказочного юниората представляет мотив соревнования. В выполнении трудных задач или в достижении иных сказочных целей только младший добивается успеха (обычно после неудач

старших братьев). Сказка объясняет успех младшего брата помощью чудесных лиц или предметов, благодарных животных, благодарного покойника (особенно часто отца или матери), пойманного волшебного вора, отпущенного на свободу чудесного пленника, полученного по наследству тотемистического животного и т. д.

Некоторые буржуазные ученые (Лэнг, Кристенсен) видели в мотиве соревнования основу сказочного юниората. Но они исходили из чисто формалистических соображений. Мотив соревнования братьев — более позднего происхождения, чем мотив наследства и даже предательства.

Вне связи с юниоратом, с конфликтом братьев мотив соревнования встречается еще в мифе и животной сказке. В мифе о Мауи, например, старшие братья не хотят брать с собой младшего, отправляясь на поиски матери, исчезающей по утрам. Братья удивляются его самоуверенности («Ты младший из нас» и т. д.). Этот мотив типичен и для сказок о сиротке. В наиболее поздних сказках он может иметь мирный характер. В немецких «ремесленных» сказках, например, все соперничающие между собой братья удовлетворяют отца своим мастерством, но больше всего — младший.

Иногда (в мальгашских, малайских и китайских сказках) соревнование принимает форму неудачного подражания: старший брат подражает младшему, но неудачно, и в результате погибает. Это объясняется в сказке либо жадностью старшего брата (в китайской сказке он в поисках сокровищ пробыл слишком долго в стране солнца и сгорел), либо неточным выполнением «чудесных» советов (в мальгашской сказке старший брат неправильно выполняет указания бога), либо грубым обращением с чудесным помощником (в китайской сказке старший брат ранит чудесную птицу), либо случайными обстоятельствами.

Рассказы о неудачном подражании, как уже говорилось, встречаются также в мифах о культурных героях и в сказках о падчерице (родная дочь мачехи погибает там, где падчерица находит счастье).

Можно предположить, что мотив младшего сына существовал первоначально в виде самостоятельной сказки. Так, в фольклоре зулу наряду с многочисленными сказками и мифами о братьях, не знающими сказочного юниората, есть сказка о младшем брате. Вероятно, мотив младшего постепенно проникал в другие сюжеты, происходил процесс его упрощения, схематизации, стабилизации. Сказочный юниорат в форме мотива наследства, соревнования и предательства становился обязательным. В европейской сказке он стал законом.

Сказочный минорат мог стать формулой любого сюжета волшебной сказки, но для некоторых сюжетов он специфичен. Так, сказки о поисках лекарства для больного царя-отца (тип 551 по Аарне) всегда связаны с образами торжествующего младшего брата. Этот сюжет широко распространен у различных народов, в том числе у полинезийцев и малайцев. Он типичен для западноевропейского и русского фольклора. Русская сказка при этом идеализирует младшего как спасителя отца. В

некоторых вариантах царь обещает свое царство тому, кто найдет живую воду, т. е. спасение отца связывается с получением наследства.

У большинства первобытных народов существовала вера в воду, дарующую бессмертие. В алеутском мифе рассказывается, что когда-то люди становились бессмертными, искупавшись в озере на высокой горе. У японцев был «источник юности» на священной горе Фудзияма. Особенно стойки представления о живой воде у гавайцев. Они верят, что существует чудесная страна, где есть живая вода кане. В маорийской легенде умирающий месяц обновляется живой водой. В фольклоре различных народов отразились представления об особых напитках и еде, дарующих бессмертие или продлевающих жизнь (сома — у индейцев, нектар — у греков, яблоки богини Идуны — в исландских мифах, напоминающие молодильные яблоки русской сказки). Добывание живой воды связывается с путешествием в «другой мир».

В сказках всегда именно младший сын достает живую воду, так как он был связан с отцом и семейным коллективным началом, исполнял культ предков. Возможно, по аналогии со сказками о поисках живой воды сказочный юниорат проник в другие сказки о героических «поисках», например в сюжет о поисках жар-птицы, которая иногда сама изображается хранительницей живой воды (очень древняя черта).

Идеализация младшего с мотивом предательства часто проникает в сюжет о путешествии героя в подземный мир за невестой. В приведенной выше мальгашской сказке этого типа герой побеждает злого тестя, царя подземного мира, и женится на его дочери.

В европейских сказках демон похищает царевну и уносит в «нижний мир», а младший сын (или герой чудесного происхождения) спасает ее и получает в жены. В оригинальных русских сказках, как уже говорилось, герой спасает трех царевен и мать (реже сестру). В этом случае цель его поисков — спасение матери, и сказка уподобляется сюжету о спасении больного отца, тем более что похищение матери Вихрем, Змеем, Кошеем могло первоначально мыслиться тождественным смерти (у сибирских народов шаман ищет душу больного или покойника в разных «мирах»). Естественно, что именно младший сын, близкий к родителям, исполняющий культ предков, спасает похищенную мать (первоначально похищенную душу матери) или исцеляет отца.

В сказках богатырского типа идеализация младшего проявляется и в мотиве соревнования братьев (младший достигает цели поисков, а старшие нет) и в мотиве предательства (старшие пытаются убить удачливого младшего, приписывают себе его подвиги). Мотив соревнования как ослабленная форма мотива братьев проникает в разнообразные сюжеты. Выделяются сказки о преследовании братьями волшебного вора. Сказка о поисках жар-птицы, крадущей плоды в царском саду, по существу представляет «героический» вариант сказок о волшебном воре.

Более архаический тип, встречающийся в русском, реже — в скандинавском сказочном фольклоре, — история трех братьев, стерегущих

посев от таинственного вора (только младший сумел поймать вора и получил от него чудесные предметы). Мы знаем, что в русском фольклоре эта история служит введением к самым различным сюжетам.

В сказках культурно отсталых народов мотив волшебного вора встречается и вне связи с мотивом братьев. В сказке палау²¹⁶, например, духи похищают лодку у одного человека. Он подстерегает духов и получает от них священные предметы и целебное дерево. В сказке из Юго-Восточной Африки²¹⁷ птица расхищает урожай, а когда ее ловят, дает людям молоко. Араваки рассказывают о том, как девушка, превращенная в крокодила, поела рыбу, а после того как ее поймали, стала женой героя сказки²¹⁸. В сказке северо-западных индейцев²¹⁹ медведь съедает запасы рыбы, проглатывает подстерегавшего его хозяина рыбы, но тот убивает медведя. В зулусской сказке герой выслеживает на поле дикобраза и в погоне за ним попадает в «нижний мир».

Интерпретация образа волшебного вора в сказках весьма разнообразна. Вор может быть не только покровительствующим герою духом предка или тотемом, но и враждебным злым духом. Можно предположить, что мотив волшебного вора с идеализацией младшего развился из легенд о тотемистическом звере или о душе предка, приходящей за своей законной долей. В классической волшебной сказке этот мотив становится специфическим сюжетным выражением юниората, специфической формой, в которой мотив торжествующего младшего брата проникает в различные сказочные типы.

Сказочный юниорат в форме мотива соревнования попадает в сюжеты, для которых он первоначально не был специфичен. Только младший оказывается способным выполнить трудные задачи и таким образом достичь сказочной цели. Чаще всего сказочная цель — брак с царевной. В этом случае трудные задачи представляют собой брачные испытания. Сказки о соперничестве братьев в сватовстве встречаются в Новой Зеландии, на Мадагаскаре, в европейском фольклоре (типы 513, 554, 570, 571, 577, 610 и другие по указателю Аарне). Формально к этой категории относится и оригинальная русская сказка о чудесном коне Сивке-Бурке, полученном от покойного отца и помогающем младшему брату в сватовстве к царевне.

Младший брат является обычно героем в сказках о браке с чудесным существом (зверем), например в сказке о царевне-лягушке — весьма архаичной и широко распространенной у различных народов. Этот сюжет сложился задолго до сказочной идеализации младшего сына, и мотив младшего проник в него отчасти под влиянием сказок о младшей дочери, получающей чудесного супруга («Аленький цветочек»). Сказка о царевне-лягушке в отличие от других сказок о чудесной жене (например, о женщинах-лебедях) представляет параллель соответствующим сказкам о младшей дочери: три брата ищут невесту, и Иванушка-дурачок находит жену в болоте, так же как младшая дочь всегда выбирает самого невзрачного жениха, жениха-зверя.

Сказочный юниорат встречается и в еще более архаической сказке о детях у людоеда — в меланезийских, микронезийских, мальгашских, немногочисленных скандинавских вариантах, а также в отдельных европейских сказках. Юниорат в этом сюжете, возможно, связан с идеализацией чудесного героя малого роста («мальчик-с-пальчик»), как и в мифах о младшем. Мотив младшего проник и в сюжет о нерассказанном сне (ср. историю Иосифа Прекрасного), «любимце женщин», и в некоторые изолированные сказки о герое, проявляющем чудесные свойства. В русском фольклоре младший брат Иванушка-дурачок иногда встречается в роли героя в анекдотических сказках.

Мы сделали обзор тех сюжетов, для которых или обязателен или характерен мотив младшего сына. Мы видим, что идеализация младшего сына становится законом сказки и что юниорат может повлиять на любой сказочный сюжет. Для некоторых сюжетов юниорат обязателен.

Особняком стоит сюжет, в котором жена старшего брата клеветает на младшего за то, что он отверг ее любовь (египетская сказка о двух братьях, сказки индейцев и другие). Этот сюжет не имеет ничего общего со сказочным юниоратом и объясняется совершенно иначе: жена брата и мачеха имели брачные права на младшего. Согласно широко распространенному у различных народов обычаю левирата жена старшего брата после его смерти становилась женой младшего.

Во всех рассмотренных сказках младший достигает сказочных целей, недоступных старшим.

Идеализация младшего брата первоначально основывалась на том, что он был обездолен. Это очень ясно выступает в сказках о наследстве, реалистически отражающих разложение большой семьи. Мальгашский Фаралахи получает помощь от духов именно потому, что он обижен братьями. В русской сказке младший сын уже получает характеристику, которая в значительной степени объясняет его идеализацию: младший связан с родителями, с патриархальным укладом, исполняет поминальный обряд по отцу, возвращает здоровье престарелому отцу и жизнь — матери, похищенной Змеем. Связь младшего с патриархальной семьей, с родителями иногда отмечается также в исландском и ирландском фольклоре.

В ирландской сказке²²⁰ мать спрашивает каждого из трех сыновей, отправляющихся на поиски счастья, что они хотят получить в дорогу — полпирога и материнское благословение или целый пирог и материнское проклятье. Старшие предпочитают целый пирог, а младший — материнское благословение. Первоначальный смысл этого мотива ясен: младший верен патриархальным принципам, общим интересам большой семьи, связан с родителями, живыми или покойными, и родовые фантастические силы (предки, тотемистические животные и т. п.) защищают его.

Ко всему этому в героических вариантах русской сказки (про Ивана-царевича) присоединяется доблесть героя — младшего брата — от-

теняемая трусостью старших братьев. В западноевропейской сказке конкретные «патриархальные» мотивы стерлись, а «героические» не получили значительного развития. Для нее, как мы отмечали, характерна абстрактно-этическая характеристика младшего брата как существа доброго и внимательного ко всем, в противоположность злым, грубым, непочтительным братьям. Чисто этическая характеристика иногда дается герою и некоторых русских вариантов. Возможно, это влияние христианских этических представлений.

Мотив младшего сохраняет актуальность, пока еще не окончательно распалась «большая семья» — последний отголосок первобытнообщинных традиций. Вместе с тем образ героя сказки довольно рано приобретает социальный смысл: младший воспринимается как стоящий на низшей ступени социальной лестницы в классовом обществе. Поэтому он всегда беден, поэтому в норвежских сказках он служит у царя в самой низкой должности, а в русских сказках иногда прислуживает своим братьям. С окончательным упадком большой семьи старшего и младшего братьев отесняют бедный и богатый братья.

Сказки о бедном и богатом братьях, преимущественно новеллистические (за исключением сказки о чудесной мельнице-самомолке), отражают классовое расслоение в деревне. Типичное для сказки, особенно волшебной, т. е. более архаичной, развертывание коллизии среди братьев и сестер связано с пережитками патриархального мышления, воспринимающего людей в семейно-родовой системе и остро переживающего ее разложение.

В более поздних волшебных и особенно в бытовых сказках рядом с младшим или бедным братом появляются образы батрака, солдата и т. п., подчеркивающие социальную сущность героя сказки. Эти образы становятся выразителями протеста против угнетателей народа.

* * *

Итак, для народной сказки, особенно волшебной, типична идеализация младшего брата. Он достигает сказочной цели, в то время как старшие терпят неудачу. Старшие братья завидуют младшему, пытаются погубить, извести его. Мотив предательства — существенный момент сказочной идеализации младшего брата. Мотив соревнования (и его частный случай — неудачное подражание) — ослабленная форма идеализации младшего.

Ключом к проблеме генезиса сказок о вражде старших и младшего братьев являются сказки о дележе наследства, при котором старшие братья несправедливо обделяют младшего. Такие сказки в своеобразной национальной форме встречаются у качинов, сенегальских негров, мальгашей, в китайском фольклоре, в сказках европейских народов — в первую очередь в севернорусской и скандинавских сказках. Мотив наследства встречается в фольклоре тех народов, для которых типична идеализация младшего брата (за редкими исключениями), которые

прошли стадию классического патриархата. Народы, не пережившие расцвет патриархальной семьи, не знают сказок о наследстве и идеализации младшего брата.

В сказках палеоазиатов, североамериканских индейцев, меланезийцев, некоторых культурно отсталых племен Индокитая, сохранивших материнский род или его пережитки, нет идеализации младшего брата, и герой их развивающейся художественной сказки — сирота. В сказках этих народов герой — младший брат встречается очень редко.

Социальную почву для идеализации младшего брата создает разложение патриархальной общины и возникновение классового неравенства. Одно из самых существенных последствий разложения патриархальной семьи — переход от общинной собственности большой семьи к частной индивидуальной собственности малой семьи, который получил известное выражение в борьбе минората и майората. Архаический минорат не был связан с частной собственностью и в этом смысле не давал преимуществ младшему, а в период распада отцовского рода минорат, сохранившийся с древних времен, тормозил разделы коллективного хозяйства, инициаторами которых обычно выступали старшие братья.

Минорат исторически на всех ступенях развития соответствовал первобытнообщинному принципу равенства, а майорат в период разложения патриархата означал нарушение коллективизма и равенства, появление новых, индивидуалистических начал, незаконный захват общинного хозяйства.

Сказка о братьях отразила распад патриархальной общины (которой в сказке соответствует семья), показав соперничество и борьбу старшего и младшего — разрушителя общинных устоев и их хранителя. Непосредственно отражают распад общинной собственности сказки о разделе наследства, более сложно и опосредствованно — сказки о братьях с мотивами предательства и соперничества.

Идеализация младшего брата в сказке есть идеализация социально обездоленного в результате разложения родового коллективизма индивида, оставшегося верным родовому коллективизму. Самое понятие младшего постепенно приобретает социальный смысл и сливается с понятием социально обездоленного.

ОБРАЗ ГОНИМОЙ ПАДЧЕРИЦЫ В ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

1

Очень часто героиней волшебной сказки является падчерица — жертва злой мачехи. Падчерица занимает в сказке такое же место, как младший брат. По-видимому, она оттеснила другие типы невинно гонимой героини — покинутую жену, младшую дочь, младшую жену и т. п.

Наиболее архаичен образ жены, покинутой мужем (рассматривался в первой главе). Образ этот типичен для чукотско-эскимосского фольклора. Обиженная, прогнанная жена либо находит приют у солнечного (или лунного) человека, в верхнем мире, либо спасается от голодной смерти в медвежьей берлоге и потом снова завоевывает любовь мужа. Иногда, превратившись в медведя, она мстит мужу и его новой жене. В некоторых вариантах муж заставляет новую жену идти к медведю, чтобы получить от него чудесную помощь, но ей это не удается.

Сюжет чукотско-эскимосской сказки очень напоминает восточнославянские сказки о падчерице, которую злая мачеха выгоняет или посылает в лес к медведю или Морозке, чтобы погубить. Падчерица возвращается с богатыми дарами, а родная дочь мачехи, отправленная после этого в лес, погибает. Это сходство, однако, объясняется не историческими связями, не генетической преемственностью, а тем, что покинутая жена играет в сказке палеоазиатов примерно такую же роль, как падчерица в сказках культурных народов Евразии.

Изгнанная жена как один из видов невинно гонимой героини встречается не только у народов Крайнего Севера, но и у полинезийцев¹, живущих «на другом конце света».

К рассказам о покинутой жене близки рассказы о жене, которую муж обижает, оскорбляет и т. п.² Черты образа невинно гонимой постепенно приобретает невеста тотемического или небесного происхождения в группе сказок, рассказывающих первоначально о нарушении мужем брачного табу (он называет родовое имя чудесной супруги, и она за это покидает его). Впоследствии смысл нарушенного табу был забыт, и упоминание имени жены или породы животного, к которой она принадлежит, стало восприниматься как грубость мужа (или его матери). Оскорбленная, уязвленная женщина уходит от мужа и свекрови. Мотив покинутой или обижаемой мужем жены отражает распад материнского рода и соответствующего ему парного брака (при котором жена из-за малейшей обиды или ссоры с мужем уходила в свой род), переход к патриархату с присущей ему моно- или полигамией и безусловной властью мужа над женой.

На стадии развитого патриархата в древних восточных и рабовладельческих обществах, в полигамной семье, обыденным, бытовым явлением становится вражда жен. Появляются сказки, в которых не муж угнетает, прогоняет, изводит жену, а одна из жен преследует, пытается извести другую. Обычно главная и старшая жена изводит младшую из ревности и зависти к ней. Но иногда младшая, красивая жена обижает старую. Второй случай более древний, так как предполагает отсутствие строгой регламентации и главенства старшей жены — хозяйки в развитой полигамной семье. Сказка всегда на стороне обездоленной.

В индийской сказке³ молодая жена обращается со старой, как с рабыней, выгоняет ее из дому. Старая жена пошла, куда глаза глядят. Она вымела землю под яблоней, почистила шерсть быку, и они стали ее

покровителями. По приказанию дервиша она окунулась в воду и стала красавицей; дервиш предложил ей на выбор несколько корзин, и она выбрала самую плохую, которая оказалась полной золота. Эта сказка напоминает по сюжету сказки о падчерице.

В другой индийской сказке⁴ новая жена царя убила любимого царского коня и вымазала кровью губы семи царским женам. Царь приказал бросить их в ров вместе с детьми. Матери от голода стали есть своих детей, но одна из них не сделала этого; ее сын вырос и отомстил новой жене царя.

В сказке западно-африканского племени масаи⁵ одна жена обвинила другую в том, что та хотела убить своих детей. Оклеветанную жену изгоняют. Выросшие дети узнают правду и находят мать.

Распря между женами в полигамной семье очень часто происходила из-за детей. Рождение детей, особенно мальчиков, было в патриархальной семье огромной радостью. Отсюда обычная коллизия сказки: у младшей жены (или вообще у одной из жен) рождаются мальчики; другие жены клеветают на нее, говорят мужу, что она родила собак и т. д. Иногда они выбрасывают детей и прогоняют мать. Подобные сюжеты напоминают сказку о царе Салтане.

В полигамной семье появляется почва не только для соперничества и вражды жен, но и для соперничества детей разных жен и для враждебного отношения матерей к чужим детям.

«Полигамия, — пишет Грандидье о патриархальной семье у мальгашей, — совсем недавно имела на Мадагаскаре повсеместное распространение. В большинстве семей были дети от разных матерей. Хотя, по-видимому, они жили в достаточно хороших отношениях и хотя родители предписывали им под угрозой проклятия не ссориться, они не любили друг друга, и у племени бетсилео «мачехи» часто третировали своих «пасынков» и «падчериц», если верить двум выражениям: «Ребенок, которого обижает мачеха» и «Не будь злой, как мачеха»⁶.

Как уже говорилось, изгнанная жена, младшая жена, младшая дочь появились в сказке раньше, чем падчерица. Соответственно мачехе предшествует главная жена, обижающая младших жен, или, напротив, новая жена, заставляющая мужа прогнать старую.

Мачеха очень часто прибегает к колдовству, преследуя пасынков. Во многих сюжетных группах она предстает в образе ведьмы, колдуньи.

В некоторых случаях мачехе предшествует родная мать. Так, например, в сюжете о Белоснежке, героиню преследует не только злая мачеха, но и старшие сестры и еще чаще — родная мать. Такие варианты следует признать более древними. Мотив преследования детей родителями весьма архаичен. Одни сказки отражают обычай убийства детей (их оставляли в пустынном месте умирать от голода), другие связаны с некоторыми обрядами. Девушку, достигшую половой зрелости, было принято держать в изолированном помещении, родители отводили детей в лес для инициации и т. д. Впоследствии эти мотивы ритуального

происхождения были переосмыслены и возникли рассказы о невинно гонимых.

Образ младшей дочери, которая тоже иногда является героиней сказки, представляет частный случай сказочного юниората. Мотив младшей дочери, как и мотив младшего сына, чрезвычайно широко распространен в мировой сказке. Идеализация младшей дочери, возможно, отражает женский юниорат и его упадок в результате кризиса материнского рода. Гипотезу о том, что мотив младшей дочери возник в сказке под влиянием идеализации младшего сына, следует отвергнуть, так как младшая дочь стала идеализироваться раньше, чем младший сын. Кроме того, в фольклоре ряда народов (индейцев, некоторых народов Африки и т. п.), знающих идеализацию младшей дочери, нет или почти нет идеализации младшего сына. В европейской сказке, где главный герой — младший сын, мотив младшей дочери вытесняется мотивом падчерицы.

Сказки о младшей дочери представляют близкую параллель сказкам о младшем сыне. Младшей сестре удается то, что не удается старшим. Они обижают младшую, заставляют ее исполнять черную работу (мотив Золушки). Завидуя красоте сестры, старшие пытаются ее извести, отнять жениха или чудесные предметы. Младшая дочь близка к родителям, получает помощь от отца или покойной матери, а старшие сестры непочтительны. Они грубо обходятся также с животными и «чудесными» лицами, а младшая — ласково и потому получает от них помощь.

В ирландской сказке⁷ Мойрин, младшая дочь вдовы, — любимица матери. Сестры завидуют Мойрин, в отсутствие матери обижают ее. Затем они убивают мать. Младшая хоронит ее в саду и оплакивает. Однажды Мойрин находит на могиле матери говорящую кошечку, которая превращается в ее чудесного помощника. Перед нами мотив, хорошо известный по сказке о коте в сапогах. Младшая дочь чтит память матери и получает от нее тотемное животное (следы культа предков). Кошка достает героине прекрасные одежды, в которых она отправляется на ярмарку и пленяет царевича (сюжет «Золушки»).

В аналогичной исландской сказке⁸ старшие сестры обижают младшую — Хелгу-дюймовочку. Они убивают родителей, а младшую превращают в служанку. Хелга плачет на могиле матери и получает от нее чудесные предметы — летающих коней и красивую одежду. Девушка выходит замуж за короля, которому ее сестры напрасно пытались понравиться.

В греческой сказке⁹ старшие сестры убивают мать, а затем и младшую сестру. Из ее могилы вылетает птица, обличающая преступниц. Старшие сестры зарезали птицу, но из ее крови выросло дерево, на котором появились плоды. В одном из плодов оказалась младшая сестра.

Рассмотрим основные виды сказок о младшей дочери.

В датской сказке мать оставляет в наследство двум старшим дочерям все богатство, а младшей — только три предмета: квашню, ручку от

метлы и передник. Старшие сестры смеются над младшей. Они говорят ей: «„Ты видишь, мать любила нас больше, так как тебе она дала только квашню, ручку от метлы и передник”... Но маленькая Эдерланд была спокойна и терпелива и думала про себя, что мать любила ее так же, как обеих других»¹⁰. Все трое поступили в услужение к богатому хозяину, причем младшей поручили самую «низкую» работу — ходить за курами. Хозяин хвалил ее за старательность. Тогда завистливые сестры сказали хозяину, что она похвально достать светильник без огня на острове троллей. Девушку посылают на остров. Полученные в наследство от матери предметы помогают Эдерланд достать светильник и выполнить следующие трудные задачи: достать лошадь с колокольчиками на ногах и свинью, которая не уменьшается, сколько бы ее ни ели. После этого младшая сестра выходит замуж за хозяина. Ее завистливые сестры тоже отправляются на остров троллей и погибают там.

Начало сказки содержит мотив наследства. Младшая дочь получает меньшую долю, но эта доля находится под материнским благословением: «невзрачные» предметы обладают чудесной силой (напомним о религиозных функциях младшей дочери при женском юниорате, о передаче младшей дочери колдовского искусства у некоторых племен). Старшие сестры клеветают на младшую, так же как в сюжетах о братьях. Конец сказки представляет мотив неудачного подражания. Возможно, что именно эта сказка оформилась под влиянием аналогичных сказок о младшем сыне.

В мировом фольклоре существует ряд вариантов сюжета о Золушке (№ 510, 511), где героиней является младшая дочь, а не падчерица. Такие варианты являются более ранними, чем сказки о падчерице. Это может служить косвенным подтверждением того, что Золушка, которая топит печь и, таким образом, связана с очагом, первоначально была младшей (ср. роль младшего в культе очага).

Архаический вариант сюжета 510 находим в малайской сказке из Макассара. После смерти родителей осталось семь дочерей. Старшая становится хозяйкой и заставляет младшую делать черную работу, топить печь. Однажды младшая поймала рыбу Джулунг-Джулунг и стала кормить ее, произнося заклинания, чтобы она росла. Сестры узнали об этом и убили рыбу¹¹. Героиня закапывает рыбьи кости и произносит над ними заклинания. Из костей вырастает чудесное дерево (ствол из железа, листья из шелка, на ветках драгоценные камни). Девушка закликает лист, чтоб он полетел на Яву и упал перед царем. Царь по этому листу находит чудесное дерево. Но плоды с него может сорвать только младшая. Она дарит царю драгоценные плоды, и царь женится на ней.

В сказке изображается ритуальное кормление, умерщвление и захоронение тотемного животного. Этнографическая основа здесь та же, что и в сказке о пашущей собаке. В обоих случаях ритуальное убийство животного с целью обеспечения плодородия переосмыслено, воспри-

нимается как злой поступок старших братьев или сестер. Тотемное животное опекает младшая дочь.

Иногда на месте тотемного животного — родители. Для сказок типа 510—511 характерен мотив убийства старшими сестрами матери, которая оказывает предпочтение младшей дочери. Младшая дочь ухаживает за цветами, выросшими на могиле матери, и мать помогает ей выйти замуж за царевича.

Широко распространен мотив предательства завистливыми старшими сестрами удачливой и красивой младшей. В мальгашской сказке¹² три сестры ищут коренья, младшая набирает больше всех. Старшие сестры требуют, чтобы она отдала им часть собранного. Младшая отказывается, и сестры бросают ее в лесу. Девочку подбирает птица верондрео и приносит домой. Родители в благодарность варят для верондрео рис.

В сказках народов Африки очень часто старшие сестры завидуют красоте младшей. В оригинальной мальгашской сказке¹³ три сестры спрашивают прохожих, какая из них самая красивая. Все указывают на младшую. Тогда старшие сестры отнимают у младшей украшения, одежду, срезают роскошные волосы и превращают ее в свою служанку. Они идут в соседнее царство. Младшая сажает в землю зернышко, подаренное старухой. Из него вырастает дерево, чудесные плоды которого может сорвать только она одна («брачное дерево»). Царь женится на ней. Старшие сестры превращаются в москита и навозного жука. Мотив «брачного дерева» мы уже встречали в предыдущих примерах, он характерен для сказочного типа 510.

В другом мальгашском варианте¹⁴ старшие сестры, завидуя младшей, которую все признают красивой, заставляют ее нарвать цветов в саду чудовища Итримобе. Хитростью девушка спасается от чудовища и бежит домой. Она становится любимицей родителей.

В сказке западноафриканского племени хауса¹⁵ две сестры спорят о том, какая из них красивее. Люди дают младшей подарки за красоту. Завистливая старшая сестра посылает младшую за водой, надеясь, что та утонет. Сын царя убивает речного духа, спасает девушку и женится на ней.

Самую примитивную форму мотива младшей дочери дает сказка гереро (Юго-Западная Африка)¹⁶: завистливые сестры убивают красавицу-младшую, мать плачет над ее трупом. На этом сказка кончается.

Можно предположить, что подобные рассказы лежат в основе сказки о Белоснежке. В албанском варианте¹⁷ «Белоснежки» не мачеха, а сестры преследуют красивую младшую сестру. Старшие сестры выступают в роли мачехи также в некоторых греческих, итальянских, македоно-румынских и изолированных немецких и швейцарских вариантах этой сказки¹⁸, т. е. в определенном географическом районе.

Главный тип сказок о младшей дочери — сказки о браке с чудесным существом (зверем). Мотив чудесного супруга очень архаичен.

Он, безусловно, древнее, чем идеализация младшей дочери. Однако соединение его с мотивом дочерей — характерная черта классической волшебной сказки.

Младшая дочь, как известно, имела когда-то особые религиозные функции. Согласно теории «сексуального избрничества» Штернберга, в сказках тотемистический, божественный супруг-покровитель дает ей магическую силу. Часто чудесный брак вознаграждает младшую дочь, которую обижают старшие. Так, в легенде одного из племен североамериканских индейцев (микмак)¹⁹ чудесное невидимое существо объявляет, что женится на той девушке, которая увидит его. Это удается младшей дочери, которую обижают старшие. Она становится женой чудесного существа, а старшие погибают.

Мотив сестер обязателен в широко распространенных сказках типа «Аленького цветочка»²⁰.

У отца три дочери. Обычно младшая дочь — самая любимая. (Этим подчеркивается близость младшей к родителям.) Старшие дочери — злые, завистливые. Классический вариант: отец отправляется на охоту (на войну, по делам торговли, на работу, в гости и т. д.) и спрашивает дочерей, что им привезти. Старшие сестры просят красивую одежду, золотые инструменты для тканья, золотых петуха и курицу. Младшая дочь просит достать ей чудесный предмет — говорящий, поющий, танцующий цветок или лист (реже — птицу) и т. п. В некоторых вариантах она видит этот предмет во сне. Отец попадает в лес, где обитают демоны. Он находит чудесный предмет и хочет взять его, но тут появляется разгневанный демон. За чудесный предмет он требует в жены дочь своего пленника. Иногда просто рассказывается, что отец заблудился в лесу, и демон обещает отпустить его, если тот отдаст ему дочь. Часто демон (зверь и т. д.) не говорит, какую из дочерей он хочет получить в жены. Тогда старшие дочери отказываются спасти отца, а младшая с готовностью соглашается принести себя в жертву. Она поступает по отношению к отцу так же, как младший сын в сказке о поисках для отца живой воды или молодильных яблок. В тех случаях, когда демон требует младшую дочь, отец пытается подменить ее старшими, но демон замечает обман, и отец отдает любимую дочь (ритуал «мнимой невесты»).

В одном варианте старшие сестры мечтают о человеке с золотыми волосами, а младшая готова выйти замуж за хромого собаку и т. п.

В исландской сказке²¹ героиня изъявляет желание стать женой великана. Другой вариант — младшая дочь сама попадает к чудовищу либо оно похищает ее. Героиня становится женой чудовища, зверя и т. п. Тем самым «расколдовывает» юношу, превращенного в чудовище ведьмой. Обычно дальше рассказывается о нарушении брачного табу (запрет видеть мужа и т. п.) и последующих поисках чудесного супруга. Нарушить табу обычно заставляют младшую завистливые старшие сестры.

В сюжете № 440 младшая из сестер должна выйти замуж за лягушку, которая достала ей упавший в колодец мяч (ср. сказку о царевне-ля-

гушке). Младшая дочь во многих сказках узнает «чудесное» существо в отталкивающем образе «презренного» зверя, грязного нищего, урода, за безобразной маской и т. п. Это особое «прозрение» отличает младшую дочь от старших, отвергающих чудовище или урода. За такой выбор жениха младшая дочь в русских вариантах (не без влияния сказок о младшем сыне) изредка именуется дурочкой.

В сказках о сиротке североамериканских индейцев младшая дочь вождя угадывает «шаманские» таланты и магические силы в грязном, уродливом, всеми гонимом юноше, тогда как ее старшие сестры издеваются над ним. Когда сиротка преображается в красавца, старшие изъявляют желание быть его наложницами. В европейской сказке о «медвежьей шкуре» (№ 361 по Аарне) младшая дочь хочет стать женой страшного «неумойки», которого отвергли старшие (образ «неумойки» имеет ритуальную основу). Когда завистливые старшие сестры узнают о богатстве «неумойки», они умирают от зависти.

В сказках о золотоволосом юноше, надевшем уродливую маску (№ 314), младшая дочь догадывается, что герой скрывается, и требует, чтобы отец выдал ее замуж за него.

В сказке «Лесной дом» (№ 431) младшая дочь в отличие от старших ласково обращается с животными в лесном доме, принадлежащем чудесному старику, и снимает со старика чары (он оказывается заколдованным царевичем).

В некоторых вариантах сказок о детях у людоеда вместо мальчиков фигурируют девочки, причем младшая сестра играет такую же роль, как мальчик-с-пальчик.

Младшая дочь обычно выступает в роли героини в сюжете № 707 по Аарне: три девушки хвастаются, что, если бы на них женился царь, они бы родили ему трех сыновей с золотыми волосами, золотой цепью на шее и звездой на лбу (или с другими чудесными признаками). Царь подслушивает младшую и женится на ней. В сказках полигамных народов царь женится на всех трех девушках, но только младшая исполняет обещание. Завистливые старшие сестры подменяют новорожденных детей собакой и объявляют, что младшая родила щенка. Царицу заключают в тюрьму, а детей бросают в реку, но рыбак спасает их. Подросшие дети после многочисленных приключений находят отца. Царь узнает правду (в некоторых вариантах — от птицы) и принимает обратно детей и жену, а старших сестер жестоко наказывает. Эта сказка встречается в русских, скандинавских, прибалтийско-финских, венгерских, румынских, итальянских, испанских, албанских, немецких, арабских, американско-индейских версиях.

Можно представить, какова этнографическая основа этого сюжета. Но ранней стадии развития семьи широко практиковалось убийство детей. Их убивали часто и в патриархальной семье, если дети отличались чем-нибудь необычным — какими-нибудь знаками на теле и т. п. Широко было распространено убийство близнецов. Иногда их просто

оставляли без пищи и т. п. Вместе с тем существовало представление о связи подобных «необычных» детей с богами, о вмешательстве бога в их рождение.

Ясно, что в сказке убийство или выбрасывание детей было приписано злой воле старших сестер, так же как в сказках типа 510 им приписывалось убийство тотемного животного.

Для того чтобы ясно понять, на какой бытовой почве мог зародиться сюжет типа 707, нужно еще указать на отношения внутри патриархальной полигамной семьи, где нормальным явлением были распри жен, в частности из-за детей.

В африканских версиях (в фольклоре мальгашей, басуто и т. п.) соперничают не сестры, а жены. В варианте басуто²² с героиней дурно обращаются другие жены вождя. У вождя на груди — изображение луны. Он говорит женам, что хочет иметь сына с таким знаком. Героиня рождает такого мальчика, но другая жена из ревности подменяет его щенком. В мальгашской сказке старшая жена завидует младшей, у которой родились два сына. Старшая бросает детей в воду, и младшую прогоняют. В этих сказках бездетные жены завидуют женщине, имеющей детей, но в большинстве вариантов речь идет о рождении чудесных детей. В оригинальной зулусской сказке героиня рождает сына в облике змеи, чтобы другие жены-соперницы не убили его, как предыдущих ее детей.

Таким образом, в сюжете 707 мотив младшей сестры соперничает с мотивом младшей жены, обижаемой другими (обычно старшими) женами. Генетически образы младшей сестры и младшей жены близки друг другу. Старшая жена почти всюду в полигамной семье была главной и имела огромную власть над другими женами. Согласно широко распространенному брачному обычаю, жених старшей дочери имел супружеские права на ее сестер и часто получал их в жены вместе с главной невестой. Естественно, что младшая сестра фактически была и младшей женой, а потому нередко и обездоленной. Образ ее часто встречается в сказках об оклеветанной, прогнанной или подмененной жене. «Подмена» младшей сестры-невесты старшими отражает ритуал «мнимой невесты» в брачном обряде, представляющий этнографическую основу сказок о подмененной жене. Старшая по обычаю должна быть выдана замуж раньше младшей. Поэтому она и появлялась перед женихом в подвенечном наряде раньше младшей в тех случаях, когда младшая была настоящей невестой.

Из сюжетов, для которых обязателен образ младшей сестры, следует еще упомянуть полуновеллистическую сказку «Цена соли»: отец изгоняет младшую дочь, которая говорит, что любит его, «как соль». Но впоследствии, когда старику приходится есть несоленую кашу, он познает цену дочерней любви. Эта сказка, безусловно, весьма поздняя. Специфическая для сказок о младшей дочери тема любви к отцу здесь раскрывается новеллистическими средствами.

Наиболее популярный образ невинно гонимой героини — падчерица. Сказочному эпосу культурно отсталых народов чужд этот образ. Зато в сказке культурных народов Азии и особенно Европы он занимает центральное место.

Сказки о мачехе и падчерице неоднократно анализировались в фольклористической литературе²³. Однако большинство работ посвящено отдельным сюжетам и не ставит общей проблемы взаимоотношений мачехи и падчерицы. Но и те исследователи, которые касались мотива мачехи-падчерицы, не дали его удовлетворительного объяснения. Буржуазная фольклористика не вскрыла социальную природу мотива мачехи.

Представители мифологической школы не дали ничего ценного для истолкования образов мачехи и падчерицы в сказке. Они считают, что сказочные мотивы не имеют социальных корней. Для А. Гюбернатиса или Ш. Плуа падчерица — это заря, а мачеха — ночное небо²⁴.

Как и другие «мифологи» с их пристрастием к лингвистическим аргументам, Плуа полагал, что враждебное демоническое существо, воплощавшее злые силы природы, имело эпитет, который впоследствии стал обозначением мачехи и свекрови. По мнению А. Афанасьева, «злая мачеха-зима держит в своей власти замарашку — попелюшку весну», «деву солнца»²⁵. Это положение исследователь подтверждает поговоркой: «Зимнее солнце, что мачехино сердце». Для Брюйера, как и для Афанасьева, падчерица обозначает весну, а мачеха — зиму. Е. Зике — эпигон мифологической школы, автор так называемой лунарной теории, — видит в мачехе старую убывающую луну, завидующую молодой — новой жене солнца. Очень близок к «мифологам» в толковании образов мачехи и падчерицы П. Сентив. Для объяснения Золушки и сходных сказок он обращается к календарному обряду. Для него падчерица-золушка символизирует новый год, мачеха — старый год, а родные дочери мачехи — «первые месяцы, предшествующие весне и настоящему новому году». Первоначально старый год, по мнению Сентива, был воплощен в образе старой злой колдуньи — потому мачеха и изображается колдуньей²⁶. Толкования «мифологов» и Сентива идеалистичны. Мачеху и падчерицу они рассматривают как символы, скрывающие за собой какие-то мифические или обрядовые образы.

Миграционисты не ставили проблемы генезиса мотива мачехи и падчерицы. Е. Коскен собирал доказательства индийского происхождения сказок, в которых фигурируют эти образы. В мачеху, по его мнению, превратилась завистливая побочная жена индийских сказок.

Мало интересного для объяснения проблемы мачехи — падчерицы содержится и в трудах «антропологистов». Быт доисторического человека и первобытные верования, которые они изучали, не могли дать ключ для понимания семейных отношений более позднего времени.

Э. Лэнг находит в падчерице черты младшей дочери и в соответствии с этим объясняет имя Золушки.

Представитель «психологического» направления в фольклористике фон дер Лейен ищет корни конфликта сказочных мачехи и падчерицы в первобытных обычаях. Он считает, что коллизия мачехи — падчерицы вырастает из первобытной изоляции девушек, достигших зрелости. Эта изоляция, по его мнению, вызывала неприязненные отношения матери и дочери. Впоследствии мать в сказках была заменена мачехой.

Тема мачехи вызвала интерес представителей австрийской психологической школы — Фрейда и его учеников Ранка и Риклина. Фрейд рассматривает эту тему в «Снотолковании». Его идеи развивает Риклин в книге «Исполнение желаний и символика в сказке». Ранк посвящает мачехе специальную главу в большой книге «Мотив инцеста в сказании и в поэзии».

Как известно, фрейдизм объясняет все жизненные явления и явления поэзии патологической инцестуальной психологией. По мнению Риклина, сказки о мачехе — это фантастическое порождение сексуальных желаний, сама мать — сексуальная соперница дочери, а замена образа матери образом мачехи имеет целью замаскировать аморальность этих сексуальных стремлений дочери. Фрейдисты видят в сказочной мачехе только завуалированный образ матери — сексуальной соперницы дочери и объекта заторможенных желаний сына. Ранк считает главным видом сказок о мачехе сюжет, в котором мачеха преследовала пасынка своей любовью, а потом оклеветала его (тип Федры): «Корень проблемы Федры в том, что мать идет навстречу желаниям сына... Корень мотива ложного обвинения женой отца («мотив жены Пентефрия») в Эдиповом комплексе. Он реализует инцестуальную фантазию сына таким образом, чтобы тот остался безупречным»²⁷. Типу Федры Ранк противопоставляет «более откровенный» тип Дон-Карлоса. По мнению Ранка, Дон-Карлос Шиллера влюблен в свою мачеху, так как она напоминает ему мать в молодости.

Фрейдистская концепция вытекает из представления о том, что сказка с инцестуальной окраской — главный, основной, первичный тип сказок о мачехе. В действительности, как мы стараемся доказать, этнографические корни ее совершенно иные, чем у сказок о мачехе и падчерице. Кроме того, в большинстве фольклорных вариантов вместо мачехи — жена брата.

Левис оф Менар в книге «Герой в русской и немецкой сказке» эклектически соединяет точку зрения фон дер Лейена и фрейдистов²⁸.

Фрейдистская теория представляет известную аналогию гипотезам «мифологов». И здесь и там дается символическая, идеалистическая интерпретация проблемы мачехи — падчерицы, только у фрейдистов вместо «природного, космического мифа» — «психологический миф». Мачеха истолковывается не как определенное явление семейной и общественной жизни, а как некий символ. Мы знаем, что в некоторых

сюжетах на месте мачехи была ранее мать, но это не значит, что мачеха — завуалированная мать, так же как неправильно считать мачеху символом, за которым скрывается ведьма, ночь, зима и т. п. Кстати, ни в одном из вариантов сказок типа «Федры» мать не фигурирует.

Наряду с произвольными построениями фрейдистов существуют и другие психологические гипотезы буржуазной фольклористики, претендующие на реалистическую интерпретацию мачехи, вне какой бы то ни было символики. Интересующей нас проблеме посвящена книга Ханы Кюн «Психологическое исследование проблемы мачехи» (1929). Книга написана не фольклористом, а психологом, но в ней использован богатый фольклорный материал — немецкие пословицы, выражающие отрицательное отношение к мачехе, народные песни (о том, как мачеха отравляет падчерицу, жалоба падчерицы на могиле покойной матери и другие), сказки из сборника братьев Grimm (№ 11, 14, 15, 21 и др.). Кюн анализирует также литературные произведения, касающиеся темы мачехи, — Гюнтера, Шторма, Ибсена. Весь этот материал служит автору для освещения психологических отношений в семье с мачехой.

Хана Кюн игнорирует историю образов мачехи и падчерицы, принципиальное отличие старых народных сказок от поздних литературных произведений. Она выводит мотив мачехи из психологических отношений современной буржуазной семьи, причем семью, как и фольклор, рассматривает внеисторически, как нечто вечное и неизменное. Ранк и Риклин выводили конфликт мачехи и падчерицы в сказке из патологической психологии, а Кюн — из «естественной», как она выражается, семейной психики современного буржуа. Очень обстоятельно автор описывает все возможные противоречия и сложности, возникающие в семье, в которой молодая мачеха заменяет детям мать. Кюн говорит о «богатстве мотивов для конфликтов в семье мачехи». В фольклоре исследователь видит прямое отражение этой чисто психологической «сложности». Сказки о мачехе и падчерице Кюн трактует со своеобразным наивным реализмом. Мачеха в сказке, как и в действительной семейной жизни, заставляет падчерицу выполнять тяжелую работу и т. д. В сказке Гензель и Гретель мачеха не заботится о детях, лишает их любви отца, в «Белоснежке» — преследует падчерицу за красоту. Все это, по мнению автора книги, — чисто бытовое описание.

«Наивный реализм» Кюн противоположен «эротическому символизму» фрейдистов, но у них есть и общее: узкий психологизм в решении фольклористической проблемы, антиисторическое перенесение современной буржуазной «семейной психологии» в народную волшебную сказку.

Первая фольклористическая работа о мотиве мачехи в народной сказке — книга В. Линке «Проблема мачехи в сказках германских народов». Она содержит большой фактический материал. Линке дает обзор немецких и скандинавских сказок. Скандинавскую сказку он рассматривает как более раннюю ступень развития мотива мачехи. Линке

интересует только история формы этого мотива, история сюжетной функции образа мачехи в сказке и т. д. (мотив мачехи как элемент композиции — *Compositionsmotiv*, как вводная формула — *Eingangsformel*, как двигатель действия — *Aktionsmotiv*). Вопросы о происхождении и сущности мотива Линке касается лишь мимоходом.

Он считает основой примитивной культуры семью. Поскольку появление мачехи после смерти матери означает нарушение семейного единства, то сказка, отражающая примитивную культуру, наделяет мачеху отрицательными чертами. В основе этой мысли лежит ошибочный взгляд на историю семьи. Для Линке, как и для многих буржуазных ученых, семья — это ячейка буржуазного «гражданского общества» — мыслится не как результат исторического развития, а как его исходный пункт. Этот взгляд давно опровергнут Морганом и Энгельсом, а также авторами многочисленных этнографических работ.

Как мы постараемся в дальнейшем доказать, понятие злой мачехи было порождено не нарушением «семейной идиллии», как это представлялось Линке, а ее установлением, не разрушением семьи, а ее рождением на развалинах родового строя. Работа Линке формалистична, что типично для многих фольклорных исследований десятих — тридцатых годов (в основном на Западе). Так, Гемпель утверждал, что мотив мачехи — падчерицы вырос из противопоставления персонажей, характерного для схематизирующей поэтики сказки. Иного содержания в коллизии мачеха — падчерица Гемпель не видел. Подобно ему, Кристенсен выводил мотив младшего в сказке из законов «троичности» и «значимости последнего». За пределы чисто формального анализа не выходит и работа фольклориста В. Р. Волкова, посвященная сказкам о невинно гонимых, в частности о падчерице. На обширном материале русской, украинской и западнославянской сказки, тщательно сличая различные варианты, Волков доказывает композиционное единство всех типов сказок о мачехе и падчерице, но оставляет в стороне их содержание. Проблемы происхождения мотива мачехи исследователь не затрагивает. Он даже не пытается найти причины композиционного единства сказок о мачехе и падчерице.

Волков собирался продолжить свою работу, чтобы доказать сходство в строении всех сказок о невинно гонимых. В этом случае сказки о падчерице должны были бы попасть в один ряд со сказками о младшем сыне и т. п.

В 1944 г. в Москве была защищена докторская диссертация проф. А. М. Смирнова-Кутачевского на тему «Народные сказки о мачехе и падчерице». Это самая полная и обстоятельная из работ на интересующую нас тему. Смирнов-Кутачевский ставил целью проанализировать сказки о мачехе и падчерице в связи с социальными условиями и исторической эволюцией общества и приурочить возникновение их к определенным этапам развития общества. Исследователь стремился, таким образом, к марксистскому решению проблемы.

Однако с первых же шагов проявилась известная односторонность его в подходе к проблеме. Ключ к анализу интересующей его группы сюжетов Смирнов-Кутачевский ищет в «женском вопросе», в проблеме «свободы женщины». Эпиграфом к книге он берет слова Фурье: «Степень свободы, достигнутая данным обществом, должна измеряться большей или меньшей свободой женщины в этом обществе».

Историю сюжетов мачехи и падчерицы исследователь рассматривает как историю положения женщины в обществе. Однако нет сомнений, что сказки о мачехе и падчерице отражают не положение женщины в обществе, а целый комплекс общественных условий.

Иногда трактовка «женского вопроса» теряет у Смирнова-Кутачевского социологический характер, и вопрос перерастает в проблему пола. Смысл сказки «Коровка и ведьма» автор сводит к матримониальной теме: «По существу эта проблема пола нисколько не менее значительна, чем та социальная и моральная неправда, которая создает рассказ о мачехе и падчерице. Тут также нужно восстановление естественных прав (живого существа!)» (с. 157).

По мнению Смирнова-Кутачевского, замужество в сказке — своеобразный выход для женщины из классовых противоречий: «Женщина... не видит иных правовых способов решения вопроса и ставит его в рамки социально-биологического фактора» (с. 174). Он подчеркивает, что мать героини прилагает все усилия, чтоб выдать замуж свою дочь, а мачеха — свою. В сказке «Коровка и ведьма», несомненно, отражается брачный обычай, но это не значит, что матримониальная тема составляет ее суть.

Генезис мотива мачехи исследователь относит ко времени перехода от материнского рода к отцовскому, ко времени «всемирно-исторического поражения женского пола». Смирнов-Кутачевский считает, что в сказке о мачехе и падчерице «матриархат и патриархат даны как темы господствующих отношений». По его мнению, «образ мачехи выступает в типичной роли главенствующего материнского начала. Материнский инстинкт ее представлен со всей неистребимой силой. С какой страстью она отстаивает интересы своих дочерей, не взирая на то, что они часто уроды... Этим родовым кровным началом в сущности определяется вся физиономия мачехи. Это образ властной силы, главное лицо в доме. Муж обычно где-то в стороне, безличный, безгласный... У него нет даже родственных связей с женой. В обычном сказочном рассказе он со своей дочкой от первой жены, а мачеха — со своей» (с. 29—30). Борьба между «единой дочкой» и «бабиной дочкой», между падчерицей и мачехой есть борьба патриархата с матриархатом. Сказка стоит на стороне патриархата, так как она выражает «смену матриархата патриархатом». Именно поэтому, считает Смирнов-Кутачевский, лесные существа отвергают мачехину дочку и награждают падчерицу.

Трудолюбие падчерицы автор объясняет тем, что «при патриархате повышается личная активность человека, его общественная ценность

и значение» (с. 36). Этим же объясняет и отсутствие трудолюбия у дочерей мачехи.

Такова концепция Смирнова-Кутачевского по вопросу о происхождении мотива мачехи. Мы не можем согласиться с этой концепцией.

Каким образом мачеха, неизвестная исторически в эпоху материнского рода, может стать его воплощением? Материнский род обычно получает в сказке воплощение не в образе мачехи, а в образе матери героини. Во многих сказках о мачехе и падчерице покойная мать оказывает помощь обездоленной дочери. Очень часто она дает ей чудесные предметы — святыни материнского рода. Таковы, например, чудесные куколки Василисы Прекрасной. Именно покойная мать, а не отец помогает героине в борьбе с мачехой. Доказательством того, что мачеха воплощает материнский род, Смирнов-Кутачевский считает «неистребимую силу материнского инстинкта», хотя материнский инстинкт — категория чисто биологическая и потому ни в коем случае не может быть характерной чертой материнского рода, т. е. определенной общественной ступени развития.

Идея Смирнова-Кутачевского основана на противопоставлении «дединой дочки» и «бабиной дочки», но его может и не быть. Иногда у мачехи нет своих детей, но она завидует красоте падчерицы и пытается ее извести («Белоснежка»). В сказке важен контраст не «дединой» и «бабиной» дочки, а родной (покойной) и неродной матери. Трудно предположить, чтобы покойная мать, помогающая героине, воплощала силы отцовского рода, а такое предположение логически вытекает из концепции автора.

В дальнейшем Смирнов-Кутачевский дает обзор и весьма спорное толкование сюжетов с мачехой и падчерицей. В главе «Сказка о мачехе и падчерице в отражении первобытной народной идеологии» он рассматривает сказку о лошадиной голове, о Frau Holle (Бабе-яге), Морозке, сказку «Коровка и ведьма». Во всех этих сюжетах представлены, утверждает автор, тотемистические силы. Конфликт может быть разрешен: а) актом непосредственного воздействия („Лошадиная голова”); б) магической силой былого верования (сказки о Бабе-яге); в) участием скрытых тотемистических пережитков („Коровка и ведьма”)» (с. 510).

В главе «Сказка о мачехе и падчерице в системе идеологических воззрений феодальной эпохи» автор рассматривает сказки о преследовании девушки («Косоручку» и соответствующие восточные сказки). Он считает их выражением протеста против положения женщины в условиях феодального быта, особенно на Востоке. Смирнов-Кутачевский анализирует здесь также сюжеты о Золушке, спящей царевне, подмененной жене, Безручке, царе Салтане и т. п. Для этих сказок автор считает характерным перенесение действия в обстановку «дворцового быта». Он утверждает, что основной тип сказки о мачехе и падчерице

в условиях феодального быта представляет история девушки из низов, поднявшейся в верхи общества:

«В творческом движении сказки о мачехе и падчерице наблюдаются два неравномерных момента: частный факт — дворцовое событие, о котором идет слух в народных массах и которое обрабатывается сказкой в целях наиболее наглядного представления любимой темы, и другой — аналогия девушки из низов, давшая такие широкие волны творчества. Идеализация женщины из народа, включив в свой круг и судьбу женщины-аристократки, наметила в себе более общий вопрос о судьбе женщины, о женской доле» (с. 263—264). Сказки о мачехе феодальной эпохи, по мнению Смирнова, сыграли роль в борьбе за освобождение женщины (!).

В действительности единство этих сказок в том, что мотив гонимой падчерицы они ставят в один ряд с мотивом обижаемого младшего сына, обездоленного бедняка и других демократических героев, а не в показе «женской доли».

В 1951 г. была опубликована книга шведской фольклористки Анны Биргиты Рут «Цикл Золушки». По методологическим установкам эта работа примыкает к исследованиям так называемой историко-географической (финской) школы. Рут не поднимает вопроса об исторических корнях темы мачехи — падчерицы, не делает попыток раскрыть сущность образа гонимой падчерицы. Ее обстоятельное исследование посвящено истории сюжетов, связанных с Золушкой.

Рут оперирует сюжетами типа 510, 511 и 480 по каталогу Аарне. Сказок, которые подробно рассмотрены Гемпелем, она касается мимоходом. Объект анализа Рут — пять групп сюжетов, обозначенных ею латинскими буквами: *A* (№ 511), *AB* (№ 511 В 510А), *B* (№ 510А), *B₁* (№ 510В), *C* (№ 511В).

Выводы автора сводятся к следующему. Тип *A* (511) возник первоначально на Востоке, скорее всего на Ближнем Востоке, и оттуда распространился по Европе, главным образом в ее восточной части. Тип *AB* возник также на Ближнем Востоке из типа *A*, который был затем перенесен на Балканы, оттуда мигрировал в Италию и Испанию, в Славянские и Балтийские страны, а через славянские земли достиг Скандинавии. В Юго-Восточной Европе из *AB* под влиянием сюжета 480 кристаллизовался тип *B* (510). Тип *C* — мужской вариант типа *A* — возник, так же как тип *A*, на Ближнем Востоке, откуда мигрировал в Юго-Восточную Европу и впоследствии достиг Ирландии и Скандинавии. В Скандинавских странах он смешался с *AB*. Дальневосточные сказки о Золушке Рут также считает результатом миграции сюжета из Ближнего Востока.

Мы не имеем возможности подвергнуть здесь подробному анализу концепцию Рут, поскольку предмет нашего исследования — образ социально обездоленного, а не конкретная история сюжета. Как и другие исследователи сравнительно-географической школы, Рут в сущности миграционист. Она исходит из того, что каждый элемент сказки возник

в определенном месте и в рамках одного сюжета, а затем распространился в составе комплекса мотивов по разным странам. В свете этой концепции автор книги рассмотрел и систематизировал огромный материал. Ценно стремление Рут осветить роль восточного фольклора в формировании сказочного цикла «Золушки». Однако упрощенный миграционнизм и «втискивание» материала в рамки каталога Аарне ограничивает значение ее труда и гипотез.

Наша точка зрения сводится к тому, что сказки о гонимой девушке возникли независимо одна от другой в различных частях земного шара, что не исключает их взаимовлияния и взаимодействия. Работа Рут при всех ее достоинствах выражает сугубо формальное направление в изучении сказки, которое свойственно представителям финской школы.

3

Для того чтобы решить вопрос о происхождении сказочной коллизии мачехи — падчерицы, нужно выяснить, когда и как, в каких исторических условиях возникло представление о мачехе, когда мог возникнуть конфликт между ней и пасынками и, наконец, когда этот конфликт приобрел общественный резонанс, стал актуальным. Без социального звучания коллизия мачеха — падчерица не могла бы стать типичной для народной сказки. Доказательством служит хотя бы то, что аналогичный бытовой конфликт свекрови и невестки не стал содержанием сказки (за некоторыми ничтожными исключениями), хотя в песне свекровь занимает гораздо более важное место, чем мачеха.

Песня о злой свекрови генетически связана с патриархальным брачным обрядом, с переходом невесты в чужой род. Мотив злой свекрови переплетается в песнях с мотивом прощания с родными, часто с мотивом нелюбимого мужа. В чужой семье молодой жене предстоит быть служанкой, исполнять тяжелую работу, подчиняться нелюбимым, злым, чужим людям. Свекровь изображается злой, в частности как представительница другого рода. Но вместе с тем переход девушки в другой род и подчинение чужим людям необходимы, закономерны, освящены традицией. Экзогамия требует этого перехода.

Песня выражает тоску девушки, прощающейся со своим родом, страх перед родом мужа. Но именно потому, что такой брачный порядок, как уже говорилось, был нормальным, лирический протест девушки не мог стать основанием для эпической коллизии, мотивом сказки. В этом специфическое различие между лирическим и эпическим жанрами.

Постараемся выяснить условия возникновения коллизии мачеха — падчерица в исторической действительности и в народной сказке.

Классическая первобытная семья не знает мачехи. При классификаторской системе родства матерью называется не только настоящая мать, но и все ее сестры, родные, двоюродные и более далеких степеней. Но так как в первобытном обществе эти лица являются женами

отца и его братьев, то все жены отца также называются матерями: матери — это группа лиц, принадлежащих к одному с матерью брачному классу. Родовой строй предполагает строго определенный порядок в брачных отношениях. Жену предписывается брать из определенного рода (или из двух-трех определенных родов). Запрет брать жен из своего рода называется экзогамией, запрет брать жен за пределами племени — эндогамией. Практически эндогамия и экзогамия совпадают, так как обычно брачный закон указывает, с каким родом данный род находится во взаимно-брачных отношениях (эпигамия).

Как известно, классическая форма брака при первобытнообщинном строе — кросскузенный брак, т. е. женитьба да дочери классификаторского брата матери. При такой системе все «мачехи» (жены отца) являются сестрами, близкими родственницами матери, принадлежащими к тому же роду.

При материнском праве девочка входит в один род со своей матерью и всеми реальными и потенциальными женами отца, которые при этом называются, как уже говорилось, матерями, наряду с настоящей матерью. Это в известной мере выражает общую заботу группы женщин-сестер об «общих» детях, младшем поколении рода.

Возникает вопрос: когда жены отца перестают быть матерями и становятся мачехами? Ясно, что тогда, когда они не принадлежат к тому роду, в который входят настоящая мать и ее дочка, когда между девушкой и женой ее отца нет родственных связей. А это может быть в том случае, если жена взята за пределами того рода, брачный обмен с которым был предписан традицией. Нарушение первобытного строгого брачного закона, нарушение эндогамии есть результат распада классического рода. В полигамной патриархальной семье учащаются случаи нарушения эндогамии. В патриархальном обществе иногда практикуется «умыкание» женщин из чужих племен (с переходом к патрилинейному роду ослабляются даже связи между женщинами одного материнского рода).

Выше говорилось, что полигамия создает почву для раздора жен. Основой раздора большей частью является принадлежность жен к разным родам. Эти раздоры приобретают известный общественный смысл, поскольку выражают ослабление, распад родовых отношений.

Не полигамия создает мачеху, а нарушение эндогамии, при которой мачеха и падчерица оказываются принадлежащими к разным родам. Окончательный переход от рода к семье порождает коллизию мачеха — падчерица. Возможно, что термином «мачеха» первоначально обозначали жен отца, взятых за пределами рода, с которым брачные связи считались нормальными.

Частное подтверждение нашей гипотезы находим в работе Ю. П. Аверкиевой «Пережитки материнского рода у квакиютль».

«Оригинально существование у квакиютль наряду с терминами мать и отец терминов для мачехи и отчима. Согласно трактовке Боаса,

мачехой — *abatso* — называют жену брата отца или жену брата матери, а отчимом — мужа сестры отца или мужа сестры матери. Такое объяснение этих терминов, вероятно, является результатом... установки Босаса — об отсутствии развития в обозначении родственников по матери и по отцу. К кому же в действительности применялись эти термины, судить трудно, ибо мы не располагаем достаточным материалом для освещения этого вопроса.

Возможно, что термины мачеха и отчим возникли следующим образом: если братья отца были моими братьями, а сестры матери моими матерями, то брак между братьями отца и сестрами матери был нормальным браком; если же этот нормальный брак нарушался и один из родственников отца женился не в роде матери, не на ее родственнице, то жена его обозначалась не матерью, а мачехой. С другой стороны, если мужем родственницы матери становился не родственник отца, то он назывался термином отчим»²⁹.

Мачеха и падчерица появляются, когда род отступает перед семьей, в которой дети являются детьми только своих родителей, а не рода в целом, возникают одновременно с выделением малой семьи, независимо от рода. Таким образом, падчерица — одновременно и результат и жертва распада рода, жертва в семье — ячейке классового общества, выросшей на развалинах рода.

Лишенная поддержки рода, падчерица оказывается в таком же положении, как сиротка. Смерть матери становится для нее трагедией именно потому, что покойную мать не заменяют другие матери, не заменяет род. Только принявшие фантастическую форму силы материнского рода поддерживают падчерицу.

Конфликт между мачехой и падчерицей в сказке — это общественная трагедия, возникшая вследствие распада рода, а не психологическая семейная драма (мнение Кюн), не результат разложения семьи (утверждение Линке).

Специфическая особенность волшебной сказки заключается в том, что распад рода изображается в ней как разложение семьи, но не следует забывать, что, во-первых, условием разложения семьи является окончательный распад более широких, родовых связей и, во-вторых, сказочная малая семья в сущности есть обобщение исторической большой семьи, т. е. рода. Идеал народной волшебной сказки — общественная родовая взаимопомощь, а не буржуазная семейная идиллия.

Падчерица, так же как сиротка и младший сын, исторически обездолена и поэтому становится героиней сказки. Сказки о падчерице, как и сказки о младшем, выражают народную идеализацию обездоленного.

Наша гипотеза не противоречит тому, что было сказано о вариантах, в которых вместо мачехи — родная мать. Мачеха, взятая из другого рода, естественно воспринималась как плохая мать, и несправедливые (или казавшиеся несправедливыми, когда был утерян их иногда пер-

воначально ритуальный смысл) поступки матери по отношению к детям приписывались мачехе. В первобытном обществе иногда убивали детей (особенно во время голода). В патриархальном обществе детей очень ценят, они — гордость отца. Убийство ребенка в этих условиях могло быть совершено только мачехой, независимо от того, кем она является — второй женой отца, на которой он женился, овдовев, или одной из его жен — соперницей матери. Жены отца в восточных и африканских сказках — это те же мачехи.

Мачеха очень часто наделена в сказке чертами ведьмы, колдуньи, даже людоедки (иногда у нее родичи людоеды). Это тоже можно объяснить в свете нашей гипотезы. Мачеха — жена, взятая из другого племени. А представители чужого племени обычно рисовались первобытному человеку как исконные враги, людоеды, как существа, мощь которых, не только военная, но и колдовская, враждебна данному племени. Страх перед колдунами, шаманами чужого племени всегда был очень велик. В некоторых примитивных языках слова «иноплеменник» и «людоед» — синонимы. Естественно, что мачеха — женщина чужого племени — становилась в сказках «злодейкой», ведьмой. Вместе с тем исторически закономерно, что в ряде сюжетов мачеха заменяет ведьму.

Мачеха, например, ставит герою трудные задачи, выполнение которых должно ее погубить, или сама пытается его извести, как это в более древних сказках делает людоед, великан, злой дух. Переход от людоеда — злого духа — ведьмы к мачехе означает «очеловечивание» демонического персонажа сказки. Процесс «очеловечивания» в героическом эпосе приводит к замене злого духа-людоеда иноплеменником — национальным врагом, в сказке — женщиной, взятой из чужого племени, мачехой. Социальная конкретизация образов сказки, вытеснение коллизии «человек — природные силы» коллизией внутриобщественного, родоплеменного характера свидетельствуют о созревании волшебной сказки как художественного жанра.

Наша гипотеза объясняет мотив мачехи — падчерицы материалистически, а не символически, как это делали мифологи, фрейдисты, Сентив и другие; общественными историческими причинами, а не семейной психологией, как Кюн и Линке. Мы видим в падчерице образ не обездоленной женщины, как это пытался представить Смирнов-Кутачевский, а человека, обездоленного в результате упадка первобытно-общинного строя и перехода к классовому обществу, и этим объясняем идеализацию падчерицы.

Наша точка зрения подтверждается фольклорным материалом. Нарушение эндогамии в сказках различных народов и в рамках самых разнообразных сюжетов изображается как факт отрицательный, приносящий несчастье.

В сказках палеоазиатских и тунгусских народностей Крайнего Севера часто рассказывается о встрече «настоящих людей» с чужим племенем, сопровождающейся обменом женами. Однако новые родс-

твенники оказываются людоедами и пытаются убить и съесть своих новых жен³⁰.

В сказках южноамериканских индейцев мотив нарушения эндогамии связывается с сюжетом о супруге тотемистического происхождения. Так, например, в популярной сказке племени варрау родители убивают сына, который привел в дом женщину-ягуара³¹.

Трагические последствия «отдаленного» брака очень ярко обрисованы в сказке африканского племени баронга³²: юноша не захотел жениться по совету родителей и нашел невесту в далеком селении. Уходя из дома, она взяла с собой священного буйвола, от которого зависела жизнь ее родового поселка. В новом доме буйвол делал за девушку всю работу (как чудесная корова за падчерицу), но был убит ее мужем за то, что поедал бобы в огороде. Напрасно девушка пыталась воскресить буйвола (в заклинаниях она называла его «отец мой, Матланга Валибала»): трижды входил муж, и начавшая было оживать голова буйвола в присутствии «чужого» снова становилась неподвижной. Девушка отнесла с плачем мертвую голову в свое селение. После этого умерли и все жители деревни.

В меланезийских сказках (с Банксовых островов) сироткой пренебрегают соплеменники и прежде всего жены дяди (брата матери мальчика). Жены дяди всегда принадлежат к чужому для сироты роду.

В сказке папуасоязычного племени сулька с полуострова Газель (Меланезия)³³ мачеха обижает пасынка. Подчеркивается, что мачеха «чужая» для него: когда отец просит у сына птичьего мяса, тот отвечает: «Пусть тебе даст твоя жена». Очевидно, что жена отца не принадлежит к классу матерей для сироты.

Сказок о мачехе и падчерице в фольклоре культурно отсталых народов почти нет. Но в нем вырисовывается фон, на котором мог возникнуть образ мачехи. В сказках культурно отсталых народов часто встречается образ ведьмы-иноземки, осуждаются браки с иноплеменниками, нарушение эндогамии.

Мачеха и падчерица, как правило, изображаются принадлежащими к разным родам. Борьба мачехи и падчерицы — это борьба не ведьмы или злой, деспотичной женщины с кроткой и доброй девушкой, а чужих друг другу родов. Мачеха обычно действует с помощью своих родичей — брата или сестры. Падчерица ищет помощи у родной тетки — сестры матери (в поздних, христианизированных вариантах — у крестной матери), но чаще всего — у родной матери, помогающей детям и после смерти, а также у фантастических сил материнского рода. Во многих сказках падчерице помогает чудесное животное — корова, коза, кот и т. п. Иногда это превращенная мать или священное тотемное животное. Падчерица не ест мяса священной коровы и с почетом хоронит ее кости. Таким священным тотемным животным был буйвол Матланга Валибала в сказке баронга. Муж героини убил буйвола, так как не знал, что это священное тотемное животное, но самое неведе-

ние свидетельствует о том, что они с женой принадлежали к разным племенам или чуждым друг другу родам. Мачеха в сказках упорно добивается смерти священного животного, помогающего падчерице, именно потому, что оно — воплощение враждебного ей материнского рода падчерицы.

В сказках из останков тотемного животного часто вырастает чудесный сад или чудесное дерево, плоды которого может сорвать только падчерица. Дочерям мачехи они недоступны.

В некоторых сказках падчерице помогают не чудесные животные, а чудесные предметы, обычно найденные на могиле матери или подаренные девушке умирающей матерью: красивое платье или изящные туфельки, в которых падчерица-Золушка является на пир или бал и пленяет принца, а иногда и загадочные предметы. Особый интерес представляют куколки, которые должны помогать падчерице так же, как священное животное, и которых нужно кормить. Таких куколок получает от покойной матери Василиса Прекрасная в известной русской сказке (№ 480 F по указателю Андреева).

«Когда мать скончалась, девочке было восемь лет. Умирая, купчиха призвала к себе дочку, вынула из-под одеяла куклу, отдала ей и сказала: „Слушайся, Василисушка! Помни и исполни последние мои слова. Я умираю и вместе с родительским благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай; а приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета. Покушает она и скажет тебе, чем помочь несчастью”. Затем мать поцеловала дочку и умерла»³⁴.

Мачеха, желая известить Василису, послала ее к Бабе-яге за огнем. Куколка выполнила за Василису трудную работу у Бабы-яги³⁵.

Куклы играли большую роль в быту различных народов. Считалось, что в них переселялась душа покойника, поэтому кукол кормили. Такие куклы («чун») были и у китайцев. Есть свидетельства о существовании кукол у египтян. Интересные сведения дает Богораз о куклах у чукчей. Для нас наиболее интересно сообщение Дыренковой о куклах алтайских тюрков³⁶. У них эти куклы — вместилища духов эмегендеров-орекенеров, которые согласно поверьям оказывают помощь молодой женщине в доме мужа, в особенности во время родов. Дыренкова сообщает, что мужья часто опасались этих кукол и предпочитали брать жен из таких селений, где кукол уже не делали. Исследователь утверждает, что эти духи, воплощенные в куклах, «несомненно являются духами материнского рода».

Этнографический материал, приведенный Дыренковой, разъясняет роль чудесных кукол в сказке о Василисе Прекрасной и других сказках. Мать завещает Василисе куклу — духа материнского рода, которую она будет кормить, согласно обычаю, и которая будет ее защищать в чужом роде мачехи. Так же как буйвол Матланга Валибала защищал девушку в роде мужа, куколки защищали алтайских девушек в новом доме. Это

отражение обычая. В сказке корова и куколка — чудесные силы материнского рода, защищающие падчерицу от чужого и враждебного рода мачехи.

Казалось бы, мотив тотемного буйвола или куколки, помогающий в новом доме, должен был привести к созданию сказки о злой свекрови. Но, как уже говорилось, переход из рода в род при браке рассматривался общественным мнением как нормальное явление, если брак совершался в соответствии с традиционным порядком. Нарушение же традиции, нарушение эндогамии ярче всего выражается в коллизии мачеха — пасынок. Тесная связь женщины с материнским родом — одна из причин того, что именно падчерица, а не пасынок (за некоторыми исключениями) становится при этом героем сказки.

Таким образом, внутренняя структура сказок о мачехе и падчерице сводится к следующему.

Падчерица обездолена в семье, где место матери занимает чужая женщина. Эта женщина не может заменить ей мать, потому что она представительница чужого рода (и чужого племени, так как эндогамия исключает брачные отношения с другими племенами). Отсутствие родственных отношений между мачехой и падчерицей — источник борьбы между ними. Мачеха преследует падчерицу, которая, как ей кажется, мешает благополучию ее родной дочери. Обездоленной падчерице помогают фантастические силы ее собственного материнского рода в различных национально-племенных формах и различных вариантах (тотемное животное; мать, превращенная в тотемное животное; дух покойной матери; духи — покровители материнского рода и т. п.). Результат помощи чудесных сил — месть мачехе и счастливое замужество. Брак, как известно, занимает очень важное место в сказке. Он означает соприкосновение с другим родом, требующее поддержки со стороны сил материнского рода. Помощь падчерице материнского рода как силы фантастической оказывается сильнее реальной помощи мачехи своим дочерям.

Идеализация падчерицы первоначально вытекала из того, что она обездолена. Мачеха и ее дочери заставляют падчерицу выполнять тяжелую работу, плохо ее одевают. Она превращена в служанку, с ней обращаются как с социально низшей. В некоторых вариантах на месте падчерицы — сиротка, которую заставляют работать хозяева. Социальное угнетение — наиболее важный момент в сказках о мачехе и падчерице. Чудесные силы на стороне падчерицы потому, что она жертва тирании, несправедливости, а не потому, что она добрая, хорошая. Однако постепенно в сказку вносится и индивидуальная нравственная оценка: падчерица изображается скромной, трудолюбивой, доброй, признательной и т. д., а ее сводные сестры — злыми, ленивыми. При встрече с чудесными лицами и предметами, животными, бедными людьми, нуждающимися в помощи, падчерица, как и младшая дочь в соответствующих сказках, внимательна к ним, ласкова, выполняет их просьбы, и за

это они помогают ей или награждают ее. А мачехины дочери, наоборот, грубы, надменны, и чудесные лица мстят им за это, отказывают в помощи.

Этический контраст между падчерицей и мачехиной дочкой ярче, чем противопоставление старших и младших братьев.

Для падчерицы также характерна пассивность. Инициатива всегда находится в руках мачехи: она старается известить падчерицу, добивается удачи для своих дочек. Падчерица прежде всего — жертва. Пассивность отчасти выражает ее бескорыстие, отсутствие эгоистической заинтересованности.

4

Перейдем к анализу сказок о мачехе и падчерице у некоторых народов. Как бы ни была общезначима социальная коллизия в сказках о мачехе и падчерице, она выражается в фольклоре различных народов в различных национальных формах.

В Европе классические образы сказок о мачехе и падчерице, отличающиеся художественной яркостью и национальным своеобразием, дает фольклор Исландии и восточнославянских народов.

Если в фольклоре большинства западноевропейских стран конфликт мачехи и падчерицы выступает только во вводной части, то восточнославянская и исландская сказки, каждая по-своему, глубоко разработали эту тему. Возможно, это объясняется отчасти длительным существованием у них патриархальной семьи, разложение которой сделало актуальной коллизию мачеха — падчерица.

Сказки о мачехе в Исландии необычайно популярны³⁷ с времен средневековья. В прологе к саге об Алафе Трюгвассоне (XII в.) монах Оддр говорит, что лучше послушать королевское жизнеописание, чем лживые сказки о мачехе (*stjurmaedgasögur*), рассказываемые пастухами. В саге подчеркивается сугубо демократический характер этих сказок.

«Сверис-сага» (XII—XIII вв.) сравнивает судьбу своего героя с судьбой детей, проклятых мачехой. Образ злой мачехи встречается в ряде исландских саг (в «Стурлунга-саге», «Хальвданар-саге», «Рагнар-Лодброк-саге» и др.), куда он, безусловно, проник из сказок. По мнению ряда ученых, «Песня о Свидпагре»³⁸ представляет стилизацию сказки о мачехе и падчерице. Что касается самих исландских народных сказок, то нет ни одной без образов мачехи и падчерицы или пасынка.

Все исландские сказки о мачехе и падчерице содержат вступительную часть, рассказывающую о втором браке отца героини. Этот водный мотив подтверждает нашу гипотезу о происхождении образа мачехи.

Содержание вводной части в одной из сказок таково. У короля умирает жена. Король безутешен. На могильном кургане, где он оплакивает жену, к нему подходит женщина, потерявшая мужа. Общее горе сближает их, и вскоре они женятся³⁹.

В другом варианте⁴⁰ будущая мачеха после смерти королевы входит в пиршественную залу с бокалом вина в руках и мажет вином губы короля, не заметившего ее прихода. Капля магического напитка заставляет короля забыть о покойной жене и влюбиться в чародейку. Король женится на ней.

Однако в огромном большинстве случаев вторичная женитьба короля описывается иначе: приближенные уговаривают короля взять новую жену, опасаясь, что его скорбь и отчаяние повлияют на управление страной.

Придворные покидают родину, получив строгий наказ короля: не сватать невесту с острова или полуострова. В одном варианте он запрещает сватать «глупую женщину с острова, а также женщину с горы, также из тех, что живут в лесах»⁴¹.

В пути сватов настигает туман. Мистический туман играет важную роль в исландских сказках: он всегда предшествует появлению чудесных лиц, людоедов или разбойников, демонических персонажей.

В тумане сваты причаливают к острову и видят прекрасную женщину с дочерью. Женщина расчесывает роскошные волосы золотым гребнем (в некоторых вариантах⁴² она играет на чудесной арфе. Игра на арфе — магическая сила, которой она привлекла и околдовала посланцев конунга).

Прекрасная незнакомка рассказывает королевским сватам, что она вдова могучего короля, убитого викингами. Околдованные гости просят незнакомку стать женой их короля. Иногда она сразу соглашается, иногда лицемерно отказывается⁴³, говоря, что после смерти мужа не рассчитывает встретить достойного конунга. После горячих уговоров она дает согласие.

Король, увидев невесту, тоже поддается ее очарованию и спешит отпраздновать свадьбу. Сразу после этого новая королева пользуется отсутствием мужа, ушедшего в поход, на войну, на охоту и т. п. (часто по ее настоянию), чтобы причинить вред его детям от первой жены, своим пасынкам.

В одном варианте король попадает во власть ведьмы, заблудившись в лесу во время охоты; только брак с дочерью ведьмы может спасти его. Но в большинстве исландских сказок сама мачеха характеризуется как ведьма или людоедка-великанша; иногда, обычно в финале, она даже выступает в своем подлинном отталкивающем виде. Но уже из вступительной части видно, что король получает в жены ведьму, колдунью: она вызывает туман, играет на волшебной арфе, дает королю чудесный напиток.

Некоторые детали одной исландской сказки отчасти объясняют, почему король запрещал своим посланцам сватать невесту с острова. Он требует в этой сказке, чтобы сваты не только не брали жену с острова, но искали ее в Гауталанде. Но сваты заблудились и, так же как и в других сказках, привели невесту-ведьму с острова. Она превратила

падчерицу в собаку, которую можно расколдовать только женившись на ней. Находится прекрасный принц, который выполняет это условие и тем самым снимает с девушки колдовские чары. Это принц из Гауталанда, то есть из той самой страны, куда король посылал сватов.

В другой сказке⁴⁴ королева перед смертью просит мужа взять вторую жену не с острова, а из Гертланда. Король следует ее совету, но сваты не выполняют его приказа. Околдованные женщиной с острова, они привозят ее в жены королю.

В двух последних сказках запрет брать жену из одного места сочетается с требованием брать ее из другого, вполне определенного. Возможно, это были какие-то требования, регулирующие брак. В Гертланде или Гауталанде, вероятно, находился тот род, с которым род короля состоял в нормальных взаимно-брачных отношениях, из которого традиция предписывала брать жен. Поэтому падчерица, т. е. родная дочь короля, находит счастье в браке с принцем из Гауталанда. Избавление от чар мачехи принес ей «нормальный» брак, заключенный в соответствии с традиционным обычаем. Наоборот, брак короля с ведьмой с острова был ненормальным, в частности, потому, что нарушал эндогамию. Король запретил сватам искать жену на острове, в лесу и т. д., т. е. за пределами того круга, внутри которого разрешалось брать жен. Это запрет брака, нарушающего эндогамию. Вполне естественно, что в некоторых вариантах покойная жена короля перед смертью напоминает ему «законный» брачный порядок и предупреждает против нарушения эндогамии, против того, чтобы в семью вошла «чужая» женщина.

Во многих сказках мачеха-великанша пытается выдать падчерицу за своего брата либо женить пасынка на своей дочери. Герой сказки — падчерица или пасынок — с отвращением отказывается и в конце сказки обычно берет жениха или невесту из рода, с которым его род связан традиционными узами.

Мачеха-великанша опасна для пасынков не только как ведьма: ее магическая сила, ее духи-покровители — это враждебные роду или племени падчерицы силы чужого племени. Из сказки всегда ясно, что мачеха и падчерица (пасынок) принадлежат к враждебным родам. Борьба падчерицы с мачехой — это не борьба доброй девушки с ведьмой. В более архаичных исландских вариантах, когда мачеха-ведьма кладет заклятие на падчерицу, та часто в свою очередь кладет заклятие на мачеху. Борьба мачехи и падчерицы приобретает характер борьбы родов.

В оригинальной сказке о Бангсимоне⁴⁵ мачеха перед смертью требует, чтобы королевич стерег ее тело три ночи. Вместо пасынка сторожить мачеху-ведьму идет старый крестьянин Бангсимон. Три ночи подряд он сражается с ней, причем оба все время меняют обличье. Наконец, в виде дракона Бангсимон побеждает ведьму, принявшую вид коршуна. Тогда ведьма превращается в ребенка, становится приемной дочерью бездетного короля, убивает его жену и принимает ее облик.

Она обвиняет Бангсимона, который поступает к королю на службу, в убийстве принцессы. Бангсимона ждет казнь, но он изобличает мачеху во лжи. Она превращается в дракона, и Бангсимон убивает ее. Эта история очень напоминает рассказы о состязании шаманов, популярные у народов Севера. Ясно, что Бангсимон — это шаман рода пасынков, выступающий на стороне сирот.

В «Песне о Свиддагре» герой, получив трудную задачу от мачехи, вызывает из могилы мать Гроа. Она передает сыну чудесные заклинания, которые должны уберечь его от опасности.

В одной исландской сказке мачеха связывает падчерицу, так что та не может двигаться и добывать еду. Девушке во сне является родная мать. Она освобождает дочь от пут и дарит ей чудесный платок, приносящий еду. Мачеха отбирает платок. Падчерице снова во сне является мать и указывает ей путь в чудесную избушку, которая открывается магическим способом. Там падчерица находит спасение от мачехи. Вероятно, это культовый домик материнского рода на недоступной для мачехи родовой земле⁴⁶.

В другой исландской сказке⁴⁷ король дарит детям дуб, где хранились драгоценности их матери. После смерти матери дети переселяются в дупло дуба.

В варианте этой сказки отец, заметив, что его вторая жена затаила злобу против пасынков, велит им найти в лесу два дуба и спрятаться в дуплах. По-видимому, это священные родовые деревья, недоступные для мачехи как представительницы чужого рода. Существует вариант, в котором мачеха посылает детей в ящике к своей сестре-чудовищу, а мать дает детям спасительные чудесные предметы (пояс, который их кормит, нож, которым они ослепляют колдунью)⁴⁸.

Падчерице или пасынку в исландской сказке иногда помогает чудесный бычок. Мачеха требует убить бычка — будто бы для своего излечения. Бычок поднимает мачеху на рога и убегает, унося на спине пасынка. Впоследствии бычок сражается с черным быком из преисподней, у которого во внутренностях заключено яйцо с душой великанши. Здесь тотемное животное рода пасынка борется с тотемным животным рода великанов, к которому принадлежит мачеха⁴⁹. Существует аналогичная норвежская сказка⁵⁰.

Сюжеты исландских сказок о мачехе и падчерице весьма своеобразны и архаичны. Для исландского (и отчасти ирландского) фольклора специфичен древний тип сказок о мачехе-ведьме, пытающейся погубить пасынков магическим заклятием. Эти сказки начинаются с женитьбы короля на «женщине с острова». Пользуясь отсутствием мужа, мачеха накладывает на пасынков страшное заклятие. Иногда это мотивируется тем, что пасынок не хочет жениться на мачехиной дочке или падчерица не хочет выйти замуж за брата мачехи (герой упорно отказывается породниться с чужим родом). Иногда ненависть к пасынкам изображена как черта, исконно присущая мачехе.

В одном варианте она преследует падчерицу, узнавшую, что мачеха — ведьма⁵¹.

В зависимости от характера заклятия различают два вида исландских сказок о злой мачехе: в одних мачеха магическим заклинанием превращает падчерицу или пасынка в животное или какое-нибудь безобразное существо. Расколдовать героя можно только при необыкновенно трудных условиях, например в том случае, если безобразное существо проспит ночь в ногах брачующейся пары. В одной сказке⁵² мачеха превращает падчерицу в собаку. Только раз в девять дней она принимает человеческий облик. Героиня может быть расколдована в том случае, если выйдет замуж. В один из этих немногих дней, когда собака превращалась в прекрасную девушку, ее случайно увидел король и изъявил желание жениться на ней. В брачную ночь падчерица навсегда освободилась от заклятия.

В другой сказке⁵³ мачеха колдовским заклинанием превратила падчерицу в коровий желудок. Падчерица тоже наложила на нее страшное заклятие: мачеха должна умереть, если не снимет свое заклятие. Тогда мачеха объявила, что коровий желудок будет расколдован, если выйдет замуж за короля.

Коровий желудок поступил в подпаски к старику и погнал скот на поле короля. Разгневанный король, встретив стадо, бросился на коровий желудок, чтоб его уничтожить, но желудок ловко запутал короля кишками, так что тот не мог пошевелиться, и потребовал, чтобы король на нем женился. В противном случае коровий желудок угрожал убить короля и опустошить страну. Королю пришлось согласиться. В брачную ночь героиня была расколдована.

В одном из вариантов⁵⁴ мачеха превращает героя в льва. Принцесса расколдовывает его, сжигая львиную шкуру.

В другой сказке⁵⁵ мачеха превращает падчерицу в форель. Королева, съев форель, становится беременной и рождает девочку и кошку. Кошку прогоняют. В дальнейшем она играет роль чудесного помощника своей «человеческой» сестры. Кошка убивает великана, отрубившего девочке ноги, воскрешает ее, помогает выйти замуж за королевича, в брачную ночь ложится в постель вместе с новобрачными и, наконец, превращается в человека. Мотив злой мачехи, объясняющий природу чудесной кошки, в композиционном отношении занимает в этой сказке ничтожное место. О том, что кошка — заколдованная мачехой падчерица, мы узнаем в самом конце⁵⁶.

В сказке об отце, преследующем дочь, на которой он хочет жениться⁵⁷, чудесным помощником героини становится коровий желудок. Он оказывается девушкой, заколдованной мачехой. В подобных случаях мотив околдования падчерицы злой мачехой встречается уже в виде стандартной формулы, что свидетельствует о необычайной популярности в Исландии сюжета о мачехе и падчерице⁵⁸.

В исландском фольклоре встречаются также сказки, в которых мо-

тив магического заклятия сам по себе играет важную роль. В одной из них фея превращает героиню в брачную ночь в мотылька⁵⁹, в другой — в русалку⁶⁰.

Мотив колдовских превращений не архаичен. Для первобытной сказки типичен мотив превращения героя в животное по собственному желанию (часто с целью спасения от людоеда — злого духа), а мотив околдования становится популярным позднее, когда «животная» форма начинает восприниматься как «низкая», унижительная.

Исландские сказки о мачехе часто содержат мотивы из древнейших сказок о великанах-людоедах. Некоторые элементы сказок о великанах были унаследованы сказками о разбойниках, другие — сказками о злой мачехе.

Околдование мачехой нелюбимых пасынков стало вводным мотивом в сюжетах о братьях, превращенных в лебедей, воронов и т. д., которых ищет и освобождает от чар сестра (тип 451 по системе Аарне)⁶¹.

Заклятие мачехи в некоторых сказках заключается в том, что ее пасынок не будет знать покоя, пока не встретит предназначенную ему судьбой принцессу или не совершит какие-либо действия. Достижение цели связано с необыкновенными трудностями и опасностями. Мачеха надеется, что герой погибнет, не выдержав испытаний. Таких сказок в современном исландском фольклоре немного, но в прошлом они были необычайно популярны. Об этом свидетельствуют многочисленные отголоски в древнеисландских сагах и песнях. Отражением такой сказки является «Песня о Свипдагре» в «Эдде». Отец Свипдагра после смерти первой жены — мудрой вешей Гроа — женится на женщине, которая возненавидела пасынка. Она накладывает заклятье на Свипдагра: он не будет знать покоя, пока не найдет свою нареченную Мэнглот. Свипдагр идет на могилу матери и вызывает ее. Вещая Гроа дает сыну мудрые советы и заклинания — обереги, при помощи которых он добивается цели.

В «Хвальмар-саге» мачеха накладывает заклятье на пасынка, отвергнувшего ее любовь. В «Хальвданар-саге» пасынок, которого заклинает мачеха, не знает покоя, пока не находит девушку Ингигерд. Ему помогает в поисках крестная мать⁶².

В некоторых вариантах, безусловно более поздних, появляется образ доброй мачехи, которая помогает юноше выполнить трудную задачу, возложенную на него покойной матерью. Такая добрая мачеха фигурирует в «Химинбьургарсаге» и в ряде исландских народных сказок.

В одной из них⁶³ мать заклинает сына, тоскующего на ее могиле, освободить от злых чар девушку, превращенную в великаншу. Герой ищет помощи у мачехи, изображенной в сказке доброй феей (она появилась из облака перед отцом героя во время охоты). Мачеха дает герою клубок, который должен привести к ее сестре, и советует по дороге оказывать услуги птицам. Сестра мачехи учит героя, что нужно сделать, чтобы расколдовать девушку. Интересно, что заколдованная девушка — жер-

тва своей мачехи, которая превратила ее в чудовище, внушила мысль убить отца и т. п. Таким образом, в этой сказке мачеха героя выступает как добрая фея, а мачеха героини рисуется, как обычно, ведьмой.

В другой сказке⁶⁴ мать, заколдованная злым слугой, ненавидит дочь и перед смертью заклинает ее родить ребенка под отцовской кровлей, убить человека и сжечь дворец. Добрая мачеха заставляет мужа уехать на охоту, чтобы в его отсутствие спасти девушку. Благодаря помощи мачехи девушка поджигает дом в тот момент, когда в нем нет людей, становится беременной от великана — зачарованного принца и убивает слугу, который когда-то внушил матери ненависть к дочери.

В варианте этой сказки⁶⁵ великанша, которую юноша обыграл в шахматы, накладывает на него заклятие не знать покоя дома, уйти в лес, победить ее сестер, злых животных и т. д. Добрая мачеха помогает юноше выполнить эти трудные задачи.

Нет сомнений, что сказки о доброй мачехе — искаженные сказки о мачехе. Для исландского фольклора типичен образ мачехи-ведьмы.

Сказкам о мачехе и падчерице наряду с мотивом заклятия свойствен еще один важный элемент, встречающийся не только в Исландии, — трудные задачи мачехи-ведьмы.

В славянских сказках мачеха лишена наивного мифологического «демонизма». Она ни дух, ни великан, ни людоед. «Ведьма» — это ее «нравственная» характеристика. «Демонизм» мачехи человеческий, социальный. Сказка реалистически рисует угнетенное положение падчерицы в семье, она — служанка, «козел отпущения» для злой мачехи и сестер. Мачеха уже не дает ей мифических трудных задач, а просто заставляет делать тяжелую, черную работу.

Сказка подчеркивает сварливость, придиричивость, несправедливость мачехи. Ее злой характер проявляется и в отношении к мужу. Никогда не говорится, что она женила его на себе при помощи магических чар. Она полностью подчинила мужа, но это подчинение также рисуется как чисто бытовая черта. То, что жена берет верх над мужем, изображается как явление отрицательное; это соответствует патриархальной стадии развития семьи. Отсюда, однако, не следует, как считал Смирнов-Кутачевский, что мотив мачехи — падчерицы выражает борьбу матриархата с патриархатом.

Мачеха не ждет, как в исландской сказке, отъезда мужа, чтобы извести падчерицу, но заставляет его самого увести в лес несчастную девушку.

Определенные черты характера приобретает и падчерица-сиротка. Она трудолюбива, терпелива, кротка, незлобива, добра и т. п. В этом плане она всегда противостоит мачехиной дочке — ленивой, злой, несокомерной. Развернутая нравственная характеристика мачехи и падчерицы и реалистические элементы в обрисовке семейной коллизии дают основание рассматривать славянские сказки как более высокую форму мотива мачехи — падчерицы по сравнению с исландскими.

Это не значит, что «славянский тип» исторически развился из «исландского». Развитие «славянского типа» шло своеобразным путем. И в нем есть элементы мифологической фантастики, однако они сконцентрированы на другом полюсе сказки — в изображении Бабы-яги, духа, мертвеца, лешего и т. п., в чье жилище мачеха посылает падчерицу, в изображении «лесных ужасов». В обрисовке мачехи преобладают реалистические черты. Между мачехой и ведьмой существует иногда известная связь (ведьма называется ее сестрой) или некоторая аналогия (в вариантах с «магическим бегством»), но не тождество, и сказка до конца сохраняет сюжетный дуализм «бытовых» эпизодов с мачехой и «фантастических» эпизодов с ведьмой. Для восточнославянского (и отчасти южнославянского) фольклора особенно типичны сказки, в которых мачеха отдает падчерицу во власть демонического существа (Бабы-яги, черта, мороза, лошадиной головы и т. п.), чтобы погубить ее. Этот сюжетный комплекс в указателе Аарне — Томпсона — Андреева фигурирует под номером 480, причем Андреев указывает для русской сказки дополнительные варианты (480 В, С), неизвестные фольклору других народов. Сказки этого типа генетически представляют собой соединение социального мотива мачехи — падчерицы с наиболее архаическим социальным типом, рисующим отношения человека с духами — «посвящение», службу у духа и т. п.

Легенды о посещении героем жилища духов и приобретении с их помощью магических свойств, получении чудесных предметов, как известно, необыкновенно популярны у первобытных народов и составляют важный источник сюжетов и сказок «цивилизованных» народов.

В первобытных легендах и мифах либо человек шел к духу, либо дух «похищал» человека. Нередко он посещал духа вопреки запрету старших, предупреждавших героя об опасности.

В сказках девушка часто попадает в жилище духа-людоеда в поисках какого-нибудь предмета, в более поздних вариантах — в результате происков злых людей, обычно мачехи.

В болгарской сказке мачеха бросает с горы пирог и посылает за ним падчерицу. Та попадает во власть демонической старухи, которая заставляет ее ухаживать за змеями.

В русских, украинских, белорусских сказках мачеха обычно заставляет старика отвезти свою дочь в лес.

В первобытных легендах контакт с духом мог иметь и положительные и отрицательные последствия.

Сопоставление в сказках двух девушек — хорошей и плохой, из которых одну дух награждает (или ей самой удается обмануть духа и убежать от него с чудесными предметами), другую губит или позорит, — представляет определенный шаг в развитии сюжета. Сначала девушки просто сестры, а затем — падчерица и мачехина дочь.

Весьма архаична сказка о «кобылячьей голове», типичная для украинского фольклора.

Дед-вдовец, имеющий дочь, женится на бабе, у которой тоже есть дочь. Злая мачеха обижает падчерицу, взваливает на нее всю тяжелую работу, всячески преследует девушку. В ряде вариантов ленивая мачехина дочка приписывает себе работу падчерицы (то, что она напряла, когда «бабина дочь» гуляла) и говорит, что та ничего не делала. Злая мачеха приказывает деду отвести девушку в лес. Дед везет ее в землянку, оставляет варить ужин и обещает вернуться, как только нарубит дров, но не возвращается. Через некоторое время перед землянкой появляется кобылячья голова. Падчерица пересаживает ее через порог, сажает на печь, дает ей ужинать и т. д. В некоторых вариантах падчерица влезает в правое ухо кобылячьей головы, вылезает из левого красавицей и получает богатое приданое (точно так же Иванушка-дурачок влезает в ушко Сивки-Бурки; в некоторых вариантах падчерица влезает в ухо коровы). На следующий день дед привозит дочь домой.

Мачеха посылает туда родную дочь, но так как та отказывается ухаживать за кобылячьей головой, голова ее съедает (или мачехина дочь влезает не в то ухо и превращается в старуху).

В некоторых вариантах сюжет о кобылячьей голове сочетается с другими аналогичными сюжетами. В сложном полтавском варианте⁶⁶ падчерицу в землянке встречает сначала волк, потом медведь, потом кобылячья голова. Девушка выходит замуж за волка-оборотня.

В галицком варианте⁶⁷ девушка до первых петухов танцует с кобылячьей головой. Этот вариант отражает влияние сказок, в которых падчерица обманывает лешего. В отдельных вариантах, главным образом, в русских⁶⁸, фигурирует человеческая голова. Нет сомнений, что кобылячья голова — это чрезвычайно архаичный магический фетиш, скорей всего тотемистического происхождения. Культ коня и конского черепа, в котором якобы воплощен могущественный дух, играл существенную роль в первобытных обрядах различных народов. Сказка о кобылячьей голове первоначально, несомненно, изображала «посвящение», приобретение духа-помощника.

К сказке о кобылячьей голове сюжетно близка сказка о Морозке, типичная для русского фольклора⁶⁹.

Падчерицу посылают в лес, чтобы известить ее. Отвозит ее отец по приказу мачехи (в одном из вариантов — под предлогом выдачи замуж за Морозку). Падчерица хорошо обходится с Морозкой, «ведет умные речи», и он дарит ей богатое приданое. Падчерица возвращается домой как раз в то время, когда по ней справляют поминки.

Мачеха отправляет в лес родную дочь, но та погибает, так как грубо отвечает Морозке⁷⁰.

В другой типично великорусской сказке падчерица в лесу играет в жмурки с медведем⁷¹: отец по приказу жены отвозит свою дочь в лес, в землянку. Туда приходит медведь и предлагает девушке играть в жмурки. Вместо нее бегают с колокольчиком благодарная мышка, которой

девушка перед этим дала ложку каши. Медведь одаривает героиню. Родная дочь мачехи отказывает мышке и погибает.

В некоторых сказках⁷² в землянку приходит старик. Мышка прячет от него девушку в булавку. В одном варианте⁷³ медведь женится на падчерице.

Игра в жмурки первоначально могла иметь ритуальное значение. Это было испытание, которому медведь — хозяин леса, подвергал героя. Однако в народной сказке игра в жмурки имеет иной смысл. В этом эпизоде проявляется доброта девушки (мотив благодарной мыши), находчивость, которая помогает ей спастись. Образ медведя здесь в какой-то степени напоминает образ глупого черта. Этот сюжет отражает переход от сказок, в которых падчерица награждается за доброту, к таким, в которых она побеждает демоническое существо хитростью.

В русской сказке о мачехе и падчерице фигурирует и Баба-яга⁷⁴. Несомненно, что это очень древний матриархальный мифический образ, генетически связанный с образом хозяйки леса, царством мертвых и более древними тотемистическими представлениями. Вряд ли можно точно определить его специфику. Ясно, что за Бабой-ягой некогда скрывался древний могущественный дух, что она — обобщение демонических сил, противостоящих сказочному герою.

В одном варианте⁷⁵ отец сам решает отвести дочь в лес, чтобы спасти ее. Баба-яга, которая приходит в избушку, дает ей трудные задачи. Но девушка накормила мышку кашей, и та за нее выполнила трудную работу. Родная дочь мачехи бьет мышей скалкой, и Баба-яга убивает ее.

В другом варианте⁷⁶ злая мачеха посылает падчерицу к своей сестре за иголкой и ниткой. Сестра мачехи — Баба-яга. По дороге девушка заходит к родной тетке (сестре покойной матери), и та дает ей добрые советы. Баба-яга грозит съесть девушку, если она не справится с заданной работой. Падчерица накормила кота, и он выполнил за нее трудные задачи Бабы-яги. Чудесные предметы кота помогли девушке спастись: они создавали Бабе-яге препятствия на пути. Падчерица перевязала ленточкой березку, подлила масла под ворота, и они дали ей дорогу. Мачехина дочка грубо обошлась с котом, воротами и березкой и погибла.

В аналогичной сказке⁷⁷ отсутствует мотив мачехи; не без воздействия книжного источника из этого типа развилась и знаменитая сказка о Василисе Прекрасной⁷⁸, где мачеха посылает падчерицу к Бабе-яге за огнем. Выше эта сказка упоминалась в связи с мотивом чудесных куколок.

В сказках западных и южных славян роль демонического существа обычно играет таинственный старик, реже — старуха. Падчерица часто попадает к старику в поисках упавшего пирога. Старик одаривает девушку за «службу» (или за то, что она помогла ему слезть с дерева, перенесла через воду и т. п.). Иногда девушка бежит от ведьмы. В ряде западнославянских сказок героиня золотит волосы в чудесном источнике, принадлежащем старику или старухе⁷⁹.

В славянском фольклоре популярна сказка о том, как падчерица перехитрила «нечистую силу»: в лесу (или в бане) девушка заставила лешего (черта и т. д.) носить ей, по одному, различные предметы и так провела время до петухов, когда «нечистая сила» исчезает. Родная дочь мачехи погибла. Подобные сказки типичны для белорусского и западнославянского фольклора, но есть и изолированные великорусские варианты. Из славянского фольклора этот сказочный тип попал в румынский.

В белорусской сказке, записанной Федоровским, мачеха и ее дочь уходят на свадьбу, оставив падчерицу вечером одну в доме. Падчерица отправляется к соседям за огнем и, проходя мимо могил, жалуется на свою судьбу. Мертвец из могилы говорит, что придет к ней ночевать. Девушка требует, чтобы мертвец достал 12 пар волов, 12 пар коней и т. д., дает ему все новые поручения, и таким образом ей удается ложиться утра. Дочь мачехи была разорвана мертвецом.

В другом белорусском варианте у Федоровского мачеха посылает падчерицу на кладбище перебрать мак, отделив его от золы. Черти предлагают ей помочь, но требуют, чтобы она пошла с ними гулять. Так же, как и в предыдущем случае, девушка задает чертям различные задачи и протягивает время до утра.

В оригинальном галицком варианте⁸⁰ пасынок, изгнанный из дома мачехой, попадает в хату, где танцуют «паны». Они приглашают его танцевать, но он отказывается под разными предлогами, чтобы оттянуть время. На рассвете «паны» исчезают. В белорусском варианте, записанном Романовым⁸¹, мачеха посылает падчерицу в баню, где черт предлагает ей «жениться»; в сказке из Вятской губернии⁸² черт зовет падчерицу на вечеринку. Девушка дает ему различные задания. Таким способом она избавляется от черта во всех аналогичных сказках. Болте и Поливка указывают чешский вариант, в котором кошка и собака — помощники падчерицы — советуют мертвецу покрыть золотом стену, дверь и крышу дома, и он за этим делом засыпает. Эти исследователи приводят аналогичные славянские, сербские и румынские варианты.

Рассматриваемый подтип, обозначенный у Андреева шифром 480 *D, резко отличается от рассмотренных раньше сказок о падчерице как по сюжету, так и по «наслоившимся» мотивам мачехи — падчерицы. Основное содержание их — легендарная в какой-то мере встреча с «нечистой силой». Такие рассказы частично отражают христианские представления. Демоническое существо выступает в виде «глупого черта», и рассказ приобретает комические черты. Несколько изменяется и характер падчерицы. Она одерживает верх над чертом не потому, что обладает кротким характером, а благодаря сообразительности, хитрости, свойственным герою новеллистической сказки. Особый подтип составляет упоминавшаяся известная чешская сказка «Двенадцать месяцев».

Мы видим, таким образом, что славянские, прежде всего русские, украинские и белорусские, сказки о мачехе и падчерице необычайно

разнообразны. В них глубоко разработан социальный мотив вражды мачехи и падчерицы.

В начале сказки всегда ярко описывается униженное положение падчерицы в семье, дается оценка ее нравственных качеств. Это несвойственно исландским сказкам.

Вот как, например, начинается один из вариантов сказки «Морозко».

«Жили-были старик да старуха. У старика со старухой было три дочери. Старшую дочь старуха не любила (она была ей падчерица), по часту ее журила, рано ее будила в всю работу на нее свалила. Девушка скота поила-кормила, дрова и водицу в избу носила, печку топила, обед варила, избу мела и все убирала еще до свету, но старуха и тут была недовольна и на Марфушу ворчала: „Экая ленивица, экая неряха! И голик-то не у места и не так-то стоит, и сорно в избе“. Девушка молчала и плакала; она всячески старалась мачехе уноровить и дочерям ее служить; но сестры, глядя на мать, Марфушу во всем обижали, с нею вздорили и плакать заставляли: то им и любо было! Сами они поздно вставали, приготовленной водицей умывались, чистым полотенцем утирались и за работу садились, когда пообедают... Старику жалко было старшей дочери; он любил ее за то, что была послушная да работающая, никогда не упрямилась, что заставят, то и делала, и ни в чем слова не перекорила; да и не знал старик чем пособить горю, сам был хил, старуха — ворчунья, да дочки ее ленивицы и упрямицы»⁸³.

Приведем начало другого варианта: «У мачехи была падчерица да родная дочка, родная что ни делает, за все ее глядят по головке да приговаривают: „Умница!“», а падчерица, как ни угождает, ничем не угодит, все не так, все худо; а надо правду сказать: девушка была золото, в хороших руках она бы как сыр в масле купалась, а у мачехи каждый день слезами умывалась... И придумала мачеха падчерицу со двора согнать»⁸⁴.

Так как внимание с самого начала сосредоточивается на тяжелом положении обездоленной падчерицы, то дальнейшая, «фантастическая» часть сюжета воспринимается также в социальном аспекте. Какими бы фантастическими чертами не обрисовывались Баба-яга и отношения ее с героиней, срединная часть сюжета все равно воспринимается как развитие исходной социальной коллизии. Под влиянием реалистического «обрамляющего» мотива мачехи — падчерицы древнее фантастическое содержание сказки приобретает социальное звучание.

При всем разнообразии рассмотренные славянские сказки сходны по сюжету и композиции. Унижение падчерицы в начале сказки, торжество в финале — такой контраст завязки и развязки выражает целеустремленность действия, композиционно выражающую «идеализацию обездоленного».

В сказках всегда проводится параллель между мачехиной дочерью и падчерицей. Первая часть сказки изображает, как падчерица благопо-

лучно преодолевает все опасности в доме «духа» и, вопреки ожиданиям мачехи, возвращается с чудесными предметами домой. Во второй части сказки мачехина дочка неудачно подражает падчерице и погибает.

Успех падчерицы и неудача родной дочери мачехи обычно мотивируются различием в моральном облике девушек. Падчерица добра к животным, иногда к самому демоническому существу, бережно обращается с чудесными предметами, и они становятся ее помощниками; мачехина дочка груба с ними и за это бывает наказана.

Параллелизм действия, основанный на контрасте двух характеров, придает сказкам о мачехе и падчерице дидактический оттенок.

Мотив мачехи — падчерицы в восточнославянском фольклоре разработан и в других сюжетных типах, прежде всего в сюжете о бедной девушке, которой помогает чудесная корова. Этот сюжет характерен для восточнославянского фольклора⁸⁵ и отмечен национальным своеобразием, так же как сюжет о Золушке, теряющей на балу башмачок, характерен для западноевропейской сказки. В славянских сказках ярко изображается угнетенное положение падчерицы-служанки, которая ищет утешения у коровы. Корова помогает падчерице выполнить трудные задачи мачехи. В русской сказке из сборника В. Н. Садовникова мачеха поручает падчерице «спрясть вовну, выкатать сукно и сшить свиту», в аналогичном варианте у Шейна — спрясть огромную кипу льна. Падчерица наматывает лен на рога коровы, вдевает ей в ухо веретено, и пока девушка спит, корова выполняет за нее работу. Трудные задачи мачехи в подобных сказках не похожи на «испытания ведьмы», выглядят обыденно. В большинстве вариантов мачеха просто заставляет падчерицу-сиротинку выполнять тяжелую работу.

В фольклоре других народов Европы тема мачехи — падчерицы не получила такого полного развития, как в исландской и восточнославянской сказках.

Западноевропейские сказки о мачехе и падчерице значительно беднее восточноевропейских. Мотив мачехи — падчерицы разработан в них слабо: он обычно сводится к короткой вводной формуле о злой мачехе, которая не любила падчерицу. Иногда просто сообщается, что у мачехи была родная дочь и падчерица. Об их отношениях ничего не говорится — это само собой разумеющееся.

Западноевропейские сюжеты типа 480 сводятся в основном к рассказам о ткачихе в колодце (№ 480 *А по каталогу Андреева), которые близки к русским сказкам с Бабой-ягой. И в тех и в других речь идет обычно о службе падчерицы у ведьмы. Классический пример сказки о ткачихе в колодце — сказка № 24 из собрания братьев Гримм.

Падчерица роняет веретено в колодец и спускается туда за ним. На дне колодца оказывается зеленая лужайка. Падчерица идет куда глаза глядят, встречает печь и вынимает пироги, которые ее об этом просят. Яблоня просит отрясти ее. Потом девушка поступает на службу к фрей Холле. Служба заключается в том, чтобы взбивать перину, и тогда идет

снег. За службу фрау Холле одаривает ее золотом. Ленивая мачехина дочка подражает падчерице, но она не вытащила пироги из печи, не выполнила просьбу яблони, плохо работала у фрау Холле, и та в наказание облепила ее смолой.

Образ фрау Холле, встречающийся во многих немецких сказках, сложен и до сих пор не разъяснен. Представители мифологической школы видели в ней облачное божество, воплощение зимнего холода, поэтому в некоторых русских изданиях гриммовских сказок этот персонаж фигурирует под именем «госпожа Метелица». Такое толкование принимает и Смирнов-Кутачевский, сопоставляя фрау Холле с Морозкой. Некоторые исследователи связывали этот образ со скандинавскими богами Фригг и Фрейей, с Дианой, Венерой. Другие считали ее хтоническим божеством (в немецком языке Höhle — «пещера», «нора», Hölle — «ад»; в скандинавской мифологии великанша Hel — владычица подземного мира). По-видимому, фрау Холле — образ «низшей мифологии» (hollen, holden — «эльфы»).

Вместо фрау Холле в соответствующих вариантах немецких сказок иногда встречаются «матушка», русалка, гольда, «женщина из колодца», старик и т. д. Больте и Поливка приводят гессенский, тюрингенский, франконский, нижнеавстрийский, северофризский, ганноверский, силезский и другие варианты сказки о ткачихе в колодце. В некоторых из них героиня бежит от ведьмы, используя магические средства.

Очень близки к немецким голландские, датские и норвежские варианты. В норвежской сказке⁸⁶ падчерица по приказанию мачехи прядет свиную шетину, а мачехина родная дочь — обыкновенную пряжу. Тот, у кого порвется нитка, должен, по уговору, прыгнуть в колодец. Падчерице приходится прыгнуть первой. На зеленом лугу она обходит плетень, который просит, чтобы его не трогали; отрясает яблоню, доит корову, затем поступает на службу к женщине-тролли. Девушка выполняет трудные задачи хозяйки и ее дочери: носит воду в решете, доит корову, которая бодается, чистит хлев тяжелой лопатой. Женщина-тролли пытается убить героиню, но та спасается, так как ей помогают яблоня, корова и плетень, которым она перед тем оказала услугу. Мачехина дочка, не исполнившая их просьб, погибает.

Существуют аналогичные французские и итальянские сказки. Интересен бельгийский вариант, в котором падчерица становится «служанкой Хлебной Марии» (сказка так и называется). О Хлебной Марии, которая снегом защищает хлеб от мороза, в приложении к сказкам говорится: «Память о небесной хозяйке еще не угасла во Франции. 50 лет назад, около середины июля, точильщики и рыночные торговцы целую неделю расхаживали по улицам в процессии с Хлебной Марией, сборщики собирали муку, пекли пряники, угощались»⁸⁷. Первоначально рассказ о служанке Хлебной Марии, вероятно, в более элементарной форме, мог объяснять этот обряд.

В западноевропейских сказках мотив злой мачехи в сущности явля-

ется вводным и иногда заменяется другими вводными мотивами — например, мотивом младшей дочери, преследования дочери отцом. Как для славянского фольклора типичен рассказ о падчерице-служанке, которой помогала чудесная корова, так для западноевропейских вариантов характерен рассказ о Золушке — Сандрильоне, потерявшей башмачок на королевском балу и пленившей принца.

В начале сказки рассказывается, что с Золушкой дурно обращаются в семье, ее плохо одевают, заставляют выполнять грязную работу. В редких вариантах мачеха дает Золушке трудные задачи, выполнить которые помогают ей чудесные помощники (птицы, животные).

Мотив башмачка, по которому Золушку находит жених-царевич, связан с брачными обычаями (как и чудесное дерево в славянских сказках). Брак с прекрасным женихом-царевичем означает для падчерицы выход из угнетенного положения, в котором она находится под опекой мачехи, компенсирует Золушку как обездоленную, награждает ее за добродетель.

В многочисленных сказках, не составляющих единого сюжетного типа, мотив мачехи, преследующей падчерицу, стремящейся извести ее, становится стержнем, вокруг которого развивается действие. Примером служит сюжет «Белоснежки», популярный в европейском фольклоре. Мотив магического сна из «Белоснежки» встречается и в сказке о спящей царевне — более архаическом сюжете, в котором роль мачехи играет ведьма или фея. В одних вариантах «Белоснежки» мачеха пытается погубить девушку с помощью ведьмы, в других она сама ведьма.

Как видим, мотив мачехи не связан органически с ядром сюжета «Белоснежки», но находится с ним в тесном контакте. Это не просто вводный эпизод. Мотив мачехи не только дает «первый толчок» действию, но и управляет им в дальнейшем: мачеха непрерывно преследует падчерицу. Сказка обычно кончается наказанием гонительницы.

Мотив мачехи в «Белоснежке» — оригинальный «эстетический» вариант мотива мачехи: она преследует падчерицу, завидуя ее красоте.

К типу «Белоснежки» близки сказки, в которых мачеха пытается убить или убивает падчерицу, но та возрождается в новом виде и разоблачает убийцу. Эти сказки — варианты известного сюжета о чудесной лудочке, выросшей на могиле и раскрывающей убийство (см. № 88 из собрания Гриммов). Вместе с тем они представляют собой своеобразную параллель рассмотренным сказкам о корове — помощнице падчерицы. Там мачеха убивает корову, здесь — саму падчерицу. В обоих случаях на могиле убитой вырастает чудесное дерево.

Мотив злой мачехи проникает в сказки о подмененной жене: мачеха сталкивает падчерицу в ров или в воду, чтобы подменить ее родной дочерью. Героиня превращается в утку или гусыню, приходит кормить своего младенца, и тайна раскрывается.

В европейском фольклоре мотив злой мачехи имеет тенденцию проникать во все сюжеты, в которых героиня — обездоленная женщи-

на. Так он спорадически входит в сюжет об оклеветанной жене или сестре (№ 706—708 по Аарне и Андрееву).

Итак, коллизия мачеха — падчерица наиболее глубоко разработана в европейской сказке, особенно в исландской и восточнославянской. Это объясняется отчасти моногамией, при которой существование мачехи исключает существование матери, и падчерица оказывается, таким образом, изолированной от своего рода и обездоленной.

Сказки о мачехе и падчерице есть и у народов Ближнего Востока — у народов Северной Африки, у арабов и персов⁸⁸. Сказки о падчерице у народов Ближнего Востока сходны между собой. В них наряду с мачехой обездоленной героиней является часто младшая жена. Сказки, в которых описывается ссора жен из-за детей, приближаются к сказкам о злой мачехе.

Сюжетные схемы в фольклоре Ближнего Востока те же, что и в Европе, но конкретные сюжеты отражают особенности быта арабских и иранских народов. Ближневосточному фольклору хорошо известны сказки о чудесной корове, помогающей падчерице, но они очень своеобразны. В персидских вариантах речь идет обычно о падчерице, в арабских — о пасынках (так же как в меланезийском фольклоре — о сиротах).

В ближневосточных сказках отсутствует мотив брачного испытания героини (срывание плодов чудесного дерева). Здесь мать заботится о пропитании детей. Эта архаическая черта напоминает сказки о сиротке. Чудесная корова и дерево, выросшее на могиле матери, так же характерны для ближневосточной сказки, как и для восточноевропейской.

Во многих ближневосточных сказках родные дети мачехи выслеживают пасынков и пробуют чудесную пищу, которую сироты получили от покойной матери. Мачеха, узнав, что пасынки получают чудесную пищу, велит убить корову или разрыть могилу покойной матери. (Этот эпизод немного напоминает мотив «двуглазки» из славянской сказки.) Содержание сводится, таким образом, к борьбе мачехи и покойной матери. Но мотив угнетения падчерицы разработан в ближневосточных сказках менее, чем в восточноевропейских.

Типичный для западного фольклора рассказ о Золушке, потерявшей на балу башмачок, неизвестен на Ближнем Востоке, однако там распространена своеобразная сказка о мачехе и падчерице, некоторые мотивы которой созвучны европейским в сюжетном типе 510 и 480. Злодейка — будущая мачеха — добивается смерти матери девушки и выходит замуж за ее отца. Умершая мать превращается в корову. Падчерица пасет корову и с ее помощью выполняет трудную задачу, порученную мачехой. Девушка роняет моток ниток в колодезь, спускается туда и попадает в жилище дэва. Выполнив советы покойной матери, она получает от дэва украшение в виде луны и звезд. Подражавшая ей мачехина дочь с позором возвращается от дэва. В дальнейшем падчерица с

помощью коровы выполняет другие трудные задачи (сортирует зерно, наполняет сосуд слезами), достает из коровьего рога красивые одежды. В нее влюбляется принц. Далее следует рассказ о потерянном башмачке. Мотив потерянного и случайно найденного предмета характерен для ближневосточного фольклора. Это обычно гребень или прядь женских волос, по которым принц разыскивает их обладательницу. В такой форме этот мотив типичен для восточных сказок, поскольку отражает обычай изоляции женщин⁸⁹.

Оригинальна арабская сказка⁹⁰, в которой падчерица бежит от злой мачехи к людоедке и сосет ее грудь, по-видимому, в знак того, что считает людоедку своей матерью.

Интересна таджикская версия сказки о мачехиной дочери и падчерице⁹¹, относящаяся к типу 480 по каталогу Аарне, связанная с культом местного демона Биби Се-Шамбе — покровительницы ткачества и прядения. По словам Д. К. Зеленина, «Биби Се-Шамбе пользуется особым почитанием среди таджикских женщин, которые обращаются за помощью к данному демону при бесплодии, при болезнях, и приносят ей жертвы, устраивая в честь демона особые женские собрания, на которых подается обрядовое блюдо под названием «пища госпожи Вторник». Едят это обрядовое блюдо только женщины, в частности обязательно присутствующие на собрании семь вдов. Ритуальное собрание происходит в день демона — во вторник: мука для обрядового кушанья «умоч»... собирается «у семи дверей», т. е. в семи разных домах. На кожаную скатерть в центре круга, образованного семью вдовами и другими женщинами, ставится большая чаша с мукой, обернутая куском белой ткани. Затем приступают к чтению сказки о Сандрильоне и ее феи Биби Се-Шамбе. По окончании чтения молятся, раскрывают чашу с мукой и смотрят, появился ли на муке отпечаток человеческой руки. По числу таких отпечатков заключают, сколько раз требуется устроить угощение („ош“) в честь Биби Се-Шамбе»⁹².

Таджикская Биби Се-Шамбе напоминает не только бельгийскую Хлебную Марию, но и фрау Холле. Фрау Холле — тоже покровительница ткачества. Можно предположить, что часть немецкой сказки о фрау Холле некогда имела отношение к обряду, связанному с почитанием фрау Холле. Отсюда, однако, не следует, что сказка о мачехе и падчерице ритуального происхождения. Мачеха и падчерица — чисто бытовые образы, они проникли в обряд впоследствии.

Возможно, что ядро сказки о ткачихе в колодеце некогда было легендой о покровительнице ткачества. Такая легенда не обязательно «вышла» из обряда, хотя безусловно мола быть связана с ним. Когда легенда о хозяйке прядения превратилась в сказку и обогатилась социальным мотивом мачехи — падчерицы, она могла прийти в соприкосновение с культом. Приведенные Зелениным таджикские материалы не дают оснований сделать вывод о ритуальном происхождении сказки о мачехе и падчерице, так же как нет оснований утверждать, будто об-

раз Иванушки-дурачка вышел из обряда сопровождавшегося исполнением пантомимы о трех братьях, младших из которых — дурачок.

Индийские сказки о мачехе и падчерице занимают промежуточное положение между ближневосточными и индонезийскими (к последним примыкают индокитайские). Некоторые индийские сказки⁹³ приближаются к ближневосточной традиции. Для них также характерен эпизод выслеживания падчерицы родными детьми мачехи, которая преследует мать падчерицы, принимающую облик различных животных. Перевоплощения матери соответствуют индуистско-буддистским представлениям о переселении душ. Чудесная корова иногда заменяется в индийских сказках другим животным (возможно, в связи с почитанием священной коровы). Встречается иногда мотив брачного испытания (срывания падчерицей плодов чудесного дерева). Часть индийских сказок⁹⁴, особенно из южных районов и с Цейлона, близка к индокитайскому и малайскому фольклору. В этом ареале в сказках о падчерице корову обычно заменяет чудесная рыба, которую выкармливает героиня. Мачеха убивает рыбу и прячет ее остатки. На этом месте падчерица находит красивую одежду. Дальше иногда рассказывается о пире и свадьбе.

В индокитайских сказках героиня, как правило, падчерица⁹⁵, в малайских — младшая сестра⁹⁶. Для индокитайской традиции характерен эпизод пира и мотив потерянного башмачка и в финале — мотив подмененной жены. В малайском фольклоре эти мотивы почти не встречаются. Малайские сказки обычно кончаются тем, что чудесное дерево приносит героине пищу и богатство.

В одной оригинальной индонезийской сказке, стоящей несколько особняком, падчерица — дочь кошки. Кошка родила девочку, поев кокосовых орехов. Через семь лет хозяин кошки женился, его жена ревновала мужа к девочке и кормила ее и кошку тухлым мясом, смешанным с золой. Девочка и кошка по стволу дерева поднялись на небо.

Сказки мальгашей Мадагаскара⁹⁷ обнаруживают связь с фольклором Индонезии, но в них ощущается также влияние арабских и французских сказок.

Сказки о мачехе и падчерице популярны и в Китае. Один из образцов южно-китайской сказки⁹⁸, запись которого относится к IX в., совпадает с индокитайской традицией. Другие китайские варианты⁹⁹ в общих чертах напоминают восточно-европейские и ближневосточные сказки: падчерица ухаживает за коровой и с ее помощью выполняет трудные задачи мачехи. Заметив это, мачеха убивает корову (иногда вместо коровы падчерице помогает ворона). Продолжение возможно в двух вариантах:

1) падчерица сохраняет кости коровы, при помощи которых достает нарядное платье и попадает на праздник, с ней знакомится ученый и берет ее в жены, а мачеха и ее дочь терпят неудачу;

2) мачеха сбрасывает падчерицу в колодец, душа ее улетает в виде птицы, убитая птица превращается в бамбук, бамбук становится при-

чиной смерти безобразной дочери мачехи. Эти китайские варианты сходны и с китайскими сказками о младшем сыне.

Мотив мачехи и падчерицы часто встречается также в японских сказках¹⁰⁰. В одной из них мачеха задает падчерице трудные задачи, которые та выполняет с помощью чудесных покровителей. Раздосадованная мачеха бросает девушку в костер. Из могилы падчерицы вырастает бамбук, из бамбука нищенствующий монах вырезает дудочку, дудочка открывает истину отцу падчерицы, и мачеха кончает жизнь самоубийством. Эта сказка напоминает европейскую сказку о чудесной дудочке, выросшей на могиле падчерицы (ср. № 88 в собрании братьев Гримм).

В другой японской сказке девушка, посланная мачехой за хворостом, попадает к демону, который одаривает ее чудесным молотком, куящим золото.

В третьей сказке злая мачеха посылает падчерицу и родную дочь за плодами. Девушки попадают к ведьме Намаубе, которая просит поискать у нее в голове. Затем она предлагает девушкам выбрать одну из корзин. Падчерица выбирает меньшую, а дочь мачехи — большую, в первой оказалась красивая одежда, а во второй — нечистоты.

5

Среди сказок о злой мачехе в фольклоре различных народов выделяется известный сюжет о мачехе, которая оклеветала пасынка, отвергшего ее ласки. Классический пример такого сюжета — обработанная Еврипидом легенда о Федре и Ипполите. Еврипид не раз обращался к этой теме. Кроме «Ипполита», он создал трагедии о Фриксе, которого преследовала мачеха Ино за то, что он отверг кровосмесительную любовь; о Беллерофонте, оклеветанном Стенобеей и покончившем самоубийством, о Фениксе, который отбил любовницу у своего отца Аминтора.

К этому сюжету близка библейская сказка о Иосифе Прекрасном и жене Пентефрия, хотя Иосиф не был пасынком соблазнительницы.

Сюжет о мачехе, оклеветавшей пасынка, находим в сказках североамериканских индейцев.

В сказке ассинибойнов¹⁰¹ мачеха послала пасынка (сына другой жены ее мужа) за хворостом. Юноша ранил в лесу куропатку. Мачеха, схватив еще живую птицу, прижала ее к своему телу так, что та оцарапала ее когтями. Мачеха пожаловалась мужу, что ее сын хотел ее соблазнить. Отец отвез сына на необитаемый остров, где того ждала голодная смерть. Юноша спасся, надев крылья чайки, защитил свою мать от отца и солнцем сжег его. В этой сказке мачеха не пыталась соблазнить пасынка, как в других вариантах, а просто оклеветала его.

В сказке кри¹⁰² отец ревнует к сыну свою вторую жену. Он оставляет юношу на острове, откуда того спасает морское чудовище, посланное

матерью. В конце сказки юноша зажигает стрелами лес и воду и спасается вместе с матерью.

В сказке билокси¹⁰³ жена дяди обвинила племянника в попытке соблазнить ее. Дядя дает племяннику трудные задачи, желая его извести, а затем возит на остров.

В большинстве вариантов этого сюжета у индейцев вместо мачехи — жена старшего брата.

В варианте арапахо¹⁰⁴ жена брата в отсутствие мужа трижды пытается соблазнить деверя, но тот отталкивает соблазнительницу со словами: «Я люблю брата и не имею права делать это». Она сталкивает юношу в яму, откуда его вытаскивает волк. Звери съедают женщину.

В варианте ассинибойнов¹⁰⁵ жена старшего брата после неудачной попытки соблазнить героя велит ему принести петушка, царапает себе ноги и клеветает мужу на юношу. Разгневанный муж заставляет младшего брата влезть на дерево, чтобы достать орлята, и сбрасывает его в воду. Узнав об этом, женщина признается во лжи.

В варианте дакота¹⁰⁶ жена старшего брата, попытавшись соблазнить юношу, клеветает на него, жалуется мужу. Тот пытается извести младшего брата. Юношу отвозят на необитаемый остров, но морское чудовище спасает героя и дает ему в жены своих дочерей.

В мифе племени эве (западный Судан)¹⁰⁷ король приревновал жену к сыну. Чтобы проверить, виновен ли юноша, отец заставил его семь раз прыгнуть с дерева на ножи. Солнце унесло героя.

Сюжет о женщине, соблазняющей младшего брата мужа и отвергнутой им, вошел в древнеегипетскую сказку о двух братьях.

Таким образом, гонимый пасынок или младший сын — излюбленные сказочные персонажи — оказываются в системе одного сюжета, который мы назовем «Иосиф и жена Пентефрия». Этнографическая основа этого сюжета ясна: жена старшего брата, а в некоторых случаях жена дяди или отца, у многих народов имела брачные права на младшего брата и племянника мужа. Пережитком этого является левират. Известны случаи, когда племянник и дядя (при материнском праве) либо отец и сын (при отцовском праве) имели право на одних и тех же женщин. Рассмотренный сюжет возник, когда такие семейные отношения стали изживаться. В сказке женщина защищает отмирающий обычай, а мужчина протестует против него. По мере того как обычай забывался, поведение такой женщины все более осуждалось и воспринималось как попытка инцеста.

Интересно отметить, что сказки о преследовании младшего брата ревнивым старшим широко распространены у североамериканских индейцев, в то время как идеализация младшего брата не типична для индейского фольклора.

Анализ сказок о мачехе и падчерице, таким образом, показал, что падчерица — как личность, исторически обездоленная в период распа-

да родового порядка, перехода от рода к семье, — типический женский герой волшебной сказки.

При классификаторской системе родства, господствовавшей в родовом обществе, ни падчериц, ни мачех как социального явления не было. Они появляются при нарушении традиционного брачного обмена между родами внутри племени, при нарушении эндогамии браком вне племени. Мачеха, как чужеплеменная, приобретает в сказке черты ведьмы. Сказки показывают борьбу между мачехой, заправляющей в семье, и падчерицей, которой помогают покойная мать и тотемистические покровители материнского рода. Падчерица в сущности вариант сиротки, но типична она для сказок культурных, особенно европейских народов (им свойственна моногамия, при которой не могут существовать одновременно мать и мачеха). Сказки о враждующих женах, об обездоленной младшей жене составляют своеобразную африкано-азиатскую параллель европейским сказкам о мачехе и падчерице.

Наиболее оригинальные и высокохудожественные образцы сказок о злой мачехе дает исландский и русский фольклор. Исландские сказки о мачехе более архаичны, в них широко использована традиция сказок о великанах и ведьмах. Мотив мачехи вносит социальную коллизию в исландские сказки о великанах. Мачеха-ведьма преследует падчерицу магическим колдовством. В восточнославянских сказках образ злой мачехи лишен наивного мифического демонизма. Мачеха угнетает падчерицу в социальном смысле. В русском фольклоре коллизия мачеха — падчерица приобретает социально-бытовую конкретность, что увеличивает художественные достоинства сказки.

Мотив гонимой падчерицы — одна из форм идеализации социально обездоленного. В более примитивных сказках, например в исландских, падчерица просто вознаграждается чудесными силами как обездоленная. В восточнославянских идеализация углубляется, падчерица наделяется положительными чертами характера.

Мотив злой мачехи и гонимой падчерицы широко распространен и в других странах, но главным образом в качестве вводного мотива.

Сказки о пасынке, оклеветанном мачехой, так же как сказки о младшем брате, оклеветанном женой старшего брата, имеют иной источник, чем сказки о падчерице (пережиток группового брака).

«НИЗКИЙ» ГЕРОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

1

В народной волшебной сказке — два основных типа героя. Один из них — эпический, его делают героем «благородное» происхождение, юношеские подвиги и красота (Иван-царевич, например). Другой — «низкий», «не подающий надежд». Он занимает низкое социальное

положение, плохо одет, презираем окружающими, на вид ленив и простоват, но неожиданно совершает героические подвиги либо получает поддержку волшебных сил и достигает сказочной цели. Второй тип героя — сугубо демократический — особенно характерен для волшебной сказки.

В международном фольклоре есть несколько видов героя, «не подающего надежд». Для сказок североамериканских индейцев, например, характерен образ «грязного мальчика» («обоженное пузо», «тот, кто мочится под себя» и т. п.) — бедного сиротки, гонимого соплеменниками.

«Низким» героем является и «лысый паршивец» в сказках тюркских и монгольских народов. Эта колоритная фигура встречается не только в волшебных сказках, но и в анекдотических и особенно часто в новеллистических.

Появление этого «низкого» героя в сказках ряда народов Востока выражает их исторически сложившуюся культурную общность, на основе которой возникла близость фольклорных образов и мотивов. Рассмотрим общие черты образа «лысого паршивца» из сказок различных народов Востока.

Образ «лысого паршивца» часто встречается в турецких и азербайджанских сказках. Там он обычно сын бедной вдовы либо младший и беднейший из трех братьев. В начале сказки он всегда характеризуется как «не подающий надежд»:

«Когда-то была вдовая женщина, и был у нее лентяй — плешивый сын. Этот мальчик целые дни никуда не ходил, лушил у печки кукурузу и ел. Однажды мать и говорит ему: „Эй, мальчик! Что ж ты такое делаешь? С утра до вечера валяешься у очага, как кот под печкой. Никогда мне ничуть не поможешь”»¹.

«У Ахмеда была старая мать, и жили они в маленькой хате. Он был настолько ленив, что ел только тогда, когда прохожие клали ему пищу прямо в рот; если же они этого не делали, он оставался голодным»². Ахмед иногда забывал, как его зовут (мотив «незнайки»).

«Жила-была старуха по имени Фаты, звали ее Фаты-тары. У нее был сын Кечаль-Мамед, у которого была парша на голове»³. Голодный Кечаль (по-азербайджански — «паршивый») крадет у матери моток ниток, чтобы купить кишмиш, и мать продает никчемного сына в рабство.

«Было то или не было, а у одной женщины было три сына и дочь. Самый младший из сыновей был немного придурковатый и целый день только и делал, что катался в золе»⁴.

Во всех приведенных вступлениях плешивый характеризуется как существо ленивое, никчемное, которое лежит на печи, в золе и грязи.

Иногда уже во вступлении лысый паршивец изображается не просто никчемным человеком, а обездоленным. Дунганская сказка начинается так:

«Некогда жили три брата. Старший и средний были богатые, а младший — бедняк. На голове он носил шапку, сделанную из бараньего желудка, а поэтому все его называли «плешивый». Старшие братья всегда были одеты в отличные одежды и ездили на прекрасных конях. Младший же с утра до вечера пас овец. Каждый раз, когда он вечером возвращался с пастбища, старшие братья без всякого повода набрасывались на него и задавали ему трепку. Кроме того, они держали его постоянно впроголодь и одевали во все драное»⁵.

Не подающий надежд плешивый неожиданно оказывается героем. В азербайджанской сказке Кечаль-Мамед, проданный в рабство, обращает на себя внимание: «Посмотрел главарь и понял, что за семь верст не подойдешь к мальчику, такая у него ужасная парша. Чешуйки парши спустились у него до самых глаз, а из глаз искры сыплются, — видно, что он очень смысленный кечаль»⁶. Мамед оказывается человеком необыкновенной силы и смелости. Он разбивает колом баню, где живут демоны, борется с ними, добывает чудесные предметы, побеждает демонов-женщин и женится на младшей из них.

В турецкой сказке придурковатый Кель-олан, лежавший в золе, показал себя героем, когда дэв похитил его сестру. «Когда он встает из золы, то поднимается такой ветер, что все пахари бросают плуги и разбегаются»⁷. Он выковывает булаву и ею убивает дэва. Сюжет этот типичен для волшебного-героического сказки.

В другой турецкой сказке⁸ дракон похищает яблоки из царского сада. Младший брат спускается за драконом в колодец, старшие сыновья оставляют его там. Героя спасает птица. Возвратившись в город, он принимает вид плешивого, служит у ювелира и исполняет трудные задачи царевны-невесты. Такая «временная плешивость» героя характерна для волшебного-героического сказки.

Кечаль фигурирует не только в героических сказках, но и в волшебных, где ему помогают чудесные силы.

В турецкой сказке «ленивый мальчик»⁹ герой долгое время ничем не интересуется. Мать дает несколько грошей знакомому купцу, чтобы тот купил что-нибудь юноше «на счастье». Купец покупает обезьяну, с помощью которой герой достает золото и невесту.

В азербайджанской сказке о ленивом Ахмеле герой подслушивает разговор птиц и узнает, как можно вылечить индийскую царевну. Он приобретает богатство и счастье.

Одна из сказок о ленивом плешице представляет разработку широко распространенного сюжета «По шучьему велению»: ленивец, посланный матерью за водой, ловит в Дунае чудесную рыбу, которая исполняет его желания. В конце сказки мать спрашивает сына: «„Коли ты в силах делать такие вещи, нельзя ли тебе уничтожить твою плешь и стать добрым молодцем?“» А плешак говорит: „Да, можно“. Лишь только он сказал, как его научила рыба, — плешины исчезают, и он становится прекрасным молодцем, как четырнадцатидневная луна»¹⁰.

Другая турецкая сказка¹¹ содержит анекдотические эпизоды «дурак и береза», «дурак на дереве», «уговор с хозяином о службе — не сердиться» и т. п.

Сказки о «лысом паршивце» очень популярны у народов Средней Азии — туркмен, узбеков, казахов, киргизов, а также у среднеазиатских арабов¹² и у выселившихся из Китая дунган. В среднеазиатских сказках анекдотические и новеллистические сюжеты преобладают над волшебными и волшебнно-героическими.

Наиболее популярны сказки о службе лысого паршивца у бая¹³ (сюжет о хозяине и работнике), анекдотическая сказка «Сорок небылиц»¹⁴ (о том, как плешивый мальчик получил руку ханской дочери, рассказав небылицы) и особенно цикл анекдотов о «паршивце», перехитрившем братьев или — чаще — других «паршивцев»¹⁵.

В туркменских и узбекских вариантах плешивый — обычно младший брат, над которым смеются красивые старшие братья, впоследствии посрамленные им. В этом случае «лысый паршивец» обычно изображается бедным, гонимым существом. «Для чужих он был посмешищем, для своих — лишним... С восхода солнца и до заката трудился кал в поле. Старшие ходили в новых нарядах, а младший, как он ни трудился, все носил старый, порванный халат, дырявые чарыки, и спать ему приходилось вместе с ослами»¹⁶.

В казахских и дунганских вариантах у плешивого нет братьев, его соперники — семь (реже сорок) других плешивых (иногда братья). Это, по-видимому, объясняется популярностью образа «лысого паршивца», известным отождествлением его с героем юмористических сказок. Хитрец и глупец не всегда четко персонифицированы в анекдоте, поэтому все его персонажи называются плешивыми (по-казахски — таз, по-дунгански — тув-зы), но семь плешивых — глупцы, а один — хитрец.

Сказки анекдотического цикла содержат общие эпизоды: герой «продает» золу, утверждая, что это золото, которое превратилось в золу, так как покупатель нарушил уговор молчать; получает выкуп (обычно девушкой-невестой) за мертвую мать или жену, которую якобы убили прохожие; ловко меняет бычью шкуру на зерно; уводит чужих верблюдов, до неузнаваемости вымазав из бычьей кровью, уговаривает простодушного прохожего сесть на его место в мешок и таким образом спасается от смерти и т. п. Другие плешивые (или братья) преследуют героя из зависти к нему (он один делает сорок телег, а сорок плешивых за то же время — только по одной телеге) либо из жадности, желая отнять у него добытое, они убивают его единственного быка, мать или жену, пытаются утопить его самого, однако хитрый герой выходит неуязвимым из всех переделок и извлекает из всего выгоду, а злые, глупые соперники, неудачно подражая ему, теряют свое добро и погибают. Одна казахская сказка имеет такую концовку: «За неимением ума семь плешивых, во-первых, убили своих коров, во-вторых, убили свою мать и, в-третьих, погибли сами. А умномыслящий одинокий плешивый

сам один отомстил семерым; не имея же ума, какую пользу получили семь плешивых от того, что их много?»¹⁷.

Существует дунганская сказка¹⁸ о паршивце, который женится на дочери богатого и знатного человека, выдав себя за великого охотника. В дальнейшем благодаря счастливому стечению обстоятельств ему неожиданно для него самого удастся доказать охотничье искусство.

Здесь, так же как и в некоторых других сказках, тесно переплетаются черты новеллистической и волшебной сказки. Сочетание в образе «лысого паршивца» черт героя волшебной и бытовой сказки — своеобразное явление. В иных формах такое сочетание свойственно и образу восточнославянского Иванушки-дурачка¹⁹.

В западноевропейской сказке герой, не подающий надежд, выступает в образе Золушки и «запечника».

Образ Золушки широко распространен в западноевропейском фольклоре (новогреческая *Σταχτπουττα*, немецкие *Aschenputtel*, *Eschepudelgen*, шотландские *Aesiepatle*, *Ashpit*, ирландская *Ashiepelt*, датские *Askepot*, *Askepotte*, шведские *Askepot*, *Askepötten*, норвежская *Askepot*, итальянская *Lagatta Cenerentola*, португальская *A Gata Boralhaera*, французская *Cendrillon*, венгерская *Popelusa*, польская *Popielucha*, хорватская *Pereljavica*, сербская Папелюга, болгарская Пепелеска и т. п.). Имя Золушки указывает на то, что героиня принуждена выполнять тяжелую работу у печи. Золушка — обычно младшая сестра или падчерица, которую обижают мачеха или сестры. Золушка красивее и лучше своих сестер, трудолюбива и добра. Она получает помощь от чудесных сил: красивая одежда преображает ее. В Золушку влюбляется царевич и женится на ней.

Классический европейский сюжет о Золушке — сказка о золотом башмачке или чудесной корове, из костей которой вырастает чудесное дерево с плодами, доступными только Золушке.

Золушкой названы героини и других сказок о падчерице или обездоленной младшей дочери (№ 361, 431, 709, например).

Образ запечника распространен менее — главным образом в Скандинавских странах (норвежский *Askeladden*, исландский *Kolbitr*, или «углеед»), в Финляндии и Карелии (*Tuhkimus*), в Эстонии (*Tuhkatrinu*), частично в Латвии и западнославянском фольклоре. Мы рассмотрим этот образ на материале сказок скандинавских народов и народов, связанных с ними исторически.

«Запечник» («пепелов») — как правило, младший из трех сыновей крестьянина. В норвежском фольклоре в начале сказки герой обычно характеризуется как никчемное существо:

«Было три сына, и младший из них был Аскеладден, который ничего не делал, только копался в пепле»²⁰.

Братья отправляются на поиски приключений, но не хотят брать с собой «запечника», смеются над ним.

«Жил бедняк, у которого было три сына. Когда он умер, они решили

пойти по свету искать счастья, но младшего не захотели с собой брать. „Ну, ты, — говорили они, ни на что не годишься, кроме того, чтоб сидеть и копаться в пепле”»²¹.

Младший брат Аскеладден отправляется обычно один бродить по свету и выполняет сказочные задачи, которые оказываются не под силу старшим братьям.

Аскеладдена сказка никогда не называет дурачком. Когда он покидает печь и отправляется искать счастья, сразу же обнаруживаются его сообразительность и находчивость. В одной норвежской сказке²² старшие братья характеризуются «глупыми, ленивыми и завистливыми».

В норвежских сказках братья обычно поступают на службу к царю, младший — в самой низкой должности. Царь задает им трудные задачи, для выполнения которых обычно надо победить троллей. Это удается только запечнику.

В норвежском фольклоре популярны также сказки о службе Аскеладдена у «глупого черта» (тролля). Герой одерживает верх над ним с помощью чудесных помощников или благодаря сообразительности.

Особенно популярны следующие сюжеты об Аскеладдене:

1) Сыновья бедного крестьянина после его смерти поступают на службу к царю, старшие — в замок, младший на кухню. Царь требует, чтобы ему принесли серебряных уток тролля. Старшие говорят, что Аскеладден якобы «хвалялся» достать чудесных птиц. Юноше приходится идти к троллю-людоеду. Хитростью он спасается от смерти и убегает с чудесными предметами и утками²³. В другом варианте²⁴ старшие братья подговаривают царя послать Аскеладдена на поиски похищенной царевны.

2) Троль пугает сыновей крестьянина, которые рубят лес. Аскеладден соревнуется с троллем (выжимает из сыра воду и т. п.). Победенный тролль, по уговору, умирает²⁵.

3) Мальчик Аскеладден плачет, обидевшись на старших братьев, которые не дали ему коня и вооружение. С ним обручается чудесная девочка карликового роста. Она вырастает и превращается в красавицу, выполняет требования свекра лучше, чем жены братьев²⁶ (тип сказки о царевне-лягушке).

4) Царь требует, чтобы старшие братья, которые у него служат, узнали, что едят его жеребята. Аскеладден берется выполнить эту задачу. Все над ним смеются, но ему удается перехитрить ведьму и узнать секрет²⁷.

В исландском фольклоре образ «углеода» (Кольбитр) встречается уже в средневековых сагах, куда он, безусловно, попал из народной сказки.

Кольбитр — обычно младший сын крестьянина, живущего в бедной хижине недалеко от царского дворца. У царя похищают дочь, и никто не может ее спасти (либо царь дает женихам дочери трудные задачи, которые никто не может выполнить). Кольбитр, которым пренебрегают отец и братья (обычно любимец матери), спасает царевну либо

выполняет задачи царя. Иногда Кольбитр — пасынок, которого обижают злая мачеха. Обычно он получает чудесную помощь от карлика или благодарных зверей.

Кольбитр выступает в исландском фольклоре в нескольких сюжетных группах. Он герой исландских сказок о великанах, о борьбе пасынка со злой мачехой, а также и распространенных и в других странах сказок о поисках похищенной царевны или чудесных предметов.

Свейнсон в «Указателе исландских сказок» связывает образ запечника со следующими сюжетами ²⁸:

№ 302 — крестьянский сын Барус, преследуемый мачехой, снимает заклятье с пасынков царицы, превращенных в зверей, и «расколдовывает» красавиц, превращенных великаном в лебедей.

№ 313 — три крестьянских сына ищут скот, уведенный великаншей. Старших братьев великанша убивает, младшему удается спастись. Ему помогают магические предметы.

№ 328 — Кольбитр ласков с карликом или с животными. С их помощью он достает сокровища и выручает старших братьев, захваченных великаном.

№ 505* — Кольбитр с помощью карлика освобождает царевну, похищенную великаном.

№ 513B — Кольбитр ласков со стариком и получает от него летучий корабль.

№ 556* VII — Кольбитр ласков с карликом, с его помощью выполняет трудные задачи великана и получает три чудесных предмета.

№ 675 (исландские варианты общеевропейского сюжета «По шучьему велению») — Кольбитр идет молиться за своих родителей и встречает незнакомца, который обещает ему исполнение семи желаний, или находит камень желаний, или ловит в сети русалку, которая дает ему кольцо — оберег от огня, голода и усталости; или ловит форель с кольцом на хвосте; продав ее кухарке в царском дворце, герой получает доступ к царевне. Она становится беременной, и ее вместе с героем бросают в бочке в море. Их спасает русалка. Кольбитр строит мост в царство тестя, и происходит их примирение. Этот сюжет особенно типичен для образа героя, не подающего надежд.

Характер Кольбитра — героя, не подающего надежд, слабо разработан в исландской сказке, так же как и широко распространенный образ мачехи.

Кольбитр — младший сын — это не дурачок. В исландском фольклоре популярна сказка о Бьярне-крестьянском сыне ²⁹, который подобно Амлету у Саксона Грамматика, прикинулся дурачком, чтобы отомстить убийцам отца.

Родители Бьярна были бедняками, у них была только одна корова, да и ту задумал отнять король. Он убил отца Бьярна и его сыновей, пощадив самого Бьярна, прикинувшегoся дурачком. Во время праздника Бьярн связал вместе короля и пьяных придворных, и они убили друг

друга. После этого он поступил на службу к королеве и вскоре женился на ее дочери, оставив «дурачество».

Карело-финские сказки о Тухкимусе или Тукамурмичча (tuhka — «зола», тигі — «печь») испытали влияние русской сказки об Иванушке-дурачке, образ которого глубоко разработан. Поэтому Тухкимус часто называется в карельских сказках Иваном. Сказки о нем обычно начинаются так:

«Жили-были старик и старуха. У них было три сына. Один был Тухкамурмичча. Он все время лежал на печи. Братья собираются на пир к царю. Тухкамурмичча тоже просится. Братья говорят ему: „Ты лежи на печке, не возьмем тебя людей смешить и себя срамить”»³⁰.

«Жили-были старик со старухой. У них три сына. Младший из них был тухкимус. Его звали Иваном. Старшие — два умника брата — собирались на сенокос. Иван попросился с ними. Другие говорят: „Уйдем тайком, не возьмем Ивана”»³¹.

«Жил-был царь. У него было три сына. Один сын из них глупый. Его называют Иван Тухкимус»³².

Одна из лучших карельских сказительниц (из района Калевалы) М. И. Михеева на вопрос, как она представляет себе Тухкимуса, ответила, что Тухкимус только прикидывается глупым. На самом деле он умнее других братьев.

Укажем несколько типичных сюжетов карельской сказки о Тухкимусе (варианты Михеевой и Хотеевой):

1) Братья отправляются к царю сватать его дочерей. Царь пытается убить братьев. Тухкимус убивает царевен, бежит с братьями к другому царю и получает в жены его дочь, выполнив трудные задачи (достает золотой ковш и подвенечное платье).

2) Старшие братья Тухкимуса поступают на службу к царю, который поручает им выследить его дочь. Далее следует рассказ о трех царствах. В награду за то, что Тухкимус выполнил трудные поручения, он был оставлен на службе у царя.

3) Старшие братья Тухкимуса попадают к ведьме. Тухкимус хитростью заставляет дочерей ведьмы залезть в печь, где она собиралась изжарить братьев, а саму старуху убивает. Затем он сбрасывает труп старухи на богатырей, играющих в карты, и забирает их деньги. Этот сюжет, подобно русским сказкам об Иванушке-дурачке, содержит анекдотический мотив.

4) Сюжет о царевне-мышь, на которой женится Тухкимус.

5) Сюжет «По шучьему велению».

В Южной Карелии популярна сказка о чудесном коне — помощнике в сватовстве к царевне³³, развившаяся явно под русским влиянием (сюжет № 630).

Наиболее совершенным в художественном отношении, глубоким и своеобразным типом демократического героя, «не подающего надежд», является излюбленный герой русской сказки Иванушка-дурачок.

Образ его встречается не только в волшебной, но и в анекдотической и бытовой сказке. Иванушка — младший из братьев. Он часто изображается дурачком. Младший брат — Иванушка-дурачок — герой замечательной сказки о Сивке-Бурке, а также большого числа сказок, введением к которым служит мотив волшебного вора (сказки о чудесных предметах, «Волшебное кольцо», «Заячий пастух», «Конек-горбунок», «Медный лоб» и др.). Дурачок всегда является героем в «Царевне-лягушке», в русских вариантах «Кота в сапогах», в «Летучем корабле», а также в замечательной сказке о ленивце — «По щучьему велению». Иногда встречаем Иванушку-дурачка в сказках о Бабе-яге.

Он фигурирует и в новеллистических сказках «Загадки царевны» (№ 851 по Андрееву) и «Три брата идут к старику за огнем» (1920), в сказках о глупом черте или договоре о службе (по Андрееву — № 1000, 1006, 1007, 1130, 1084, 1063, 1083), в чисто анекдотических сказках о глупцах — «Все невпопад» (№ 1696), «Дурак домовничает» (№ 1685 А), «Дурак делает покупки» (№ 1681), «Разбойники под деревом» (№ 1653 В), «Дурак-убийца» (№ 1600 А), «Бегство от дурака» (№ 1132), «Мертвое тело» (№ 1537), «Дурак и береза» (№ 1643).

Анекдотические сюжеты часто присоединяются к новеллистическим и волшебным. Такие сюжетные комбинации усложняют образ героя.

Иванушка-дурачок — всегда крестьянский сын (за исключением нескольких случайных изолированных вариантов) либо сын бедной вдовы. Сказки о нем имеют типичное начало — «У отца было три сына, два умных, а третий дурак». «Первые занимались пашнею и были щеголеваты и тароваты, а третий был так себе простак, любил в лес ходить за грибами, а дома все больше на печи сидел»³⁴.

«Старшие работают, дурак лежит на печи да в камешки с котом играет»³⁵.

«Третий — дурень. Лежит на печи, до работы охоты у него нет, а жрать любит»³⁶.

Младший сын «...работал не работал, все на печке лежал»³⁷.

«Старшие братья охотятся. Дурак лежит на печи»³⁸.

«Третий сын ничего не делал. Только на печи сидел и сморкался»³⁹.

«Один был сапожник, другой был портной, а третий ничего не умел делать»⁴⁰.

«Дурень сидит за печью и пепел пересыпает»⁴¹.

«Йон 12 лет лежав у попяле, вопасля того встав из попялу и як встряхнувся, дак из яго злетело 6 пудов попялу»⁴².

«Жил себе старик со старухою. Было у него три сына: двое умные, а третий — дурачок. Умных они и жалеют, каждую неделю старуха им чистые рубашки дает, а дурачка все ругают, смеются над ним, — а он знай себе на печи в куче проса сидит, в грязной рубашке без штанов. Коль дадут — поест, а нет, то и голодает»⁴³.

В этих вводных формулах Иванушка-дурачок изображается «запеч-

ником», подобным норвежскому Аскеладдену, финскому Тухкимусу и эстонскому Тухкатрину. В немногих вариантах героя зовут даже «Иван Запечник», «Иван Попелов», «Иван Затрубник», «Князь Печуринский».

Наивность и бесхитрость присущи обычно герою западноевропейской волшебной сказки, однако «дурачком» он называется редко (хотя иногда встречаются имена Jean L'Idiot, Dumme Hans, Great fool). К герою анекдотической сказки эпитет «дурачок» применяется часто. В ней Иванушка, как и герои анекдотов в других странах, изображается либо глупцом, совершающим нелепые поступки («дурак набитый»), либо хитрецом, который прикидывается простаком, — вроде Тиля Уленшпигеля, Ходжи Насреддина или карельского Кумохи. Особенно яркий тип хитреца встречаем в таких анекдотических сказках, как, например, «Договор о службе»⁴⁴.

Три сына бедняка по очереди нанимаются в работники к попу, который морит их голодом. Иванушка-дурачок хитростью выманил еду у попадьи, отвез попу к чужим людям, где его не кормили, научил попу ночью искать еду и будто ненароком ударить хозяина. В конце концов поп «сделался добрым, стал работников жалеть»⁴⁵.

Подобные сказки насыщены элементами социальной сатиры. Герой здесь только прикрывается личиной простака.

В волшебных сюжетах образ Иванушки-дурачка сложнее и оригинальней. «Глупость» его отличается от «глупости» анекдотического дурачка. Это скорее «чудак», подлинный предшественник литературных «чудаков». Иван-дурак в волшебной сказке в сущности герой не менее положительный, чем Иван-царевич, народный «рыцарь без страха и упрека». В одной сказке говорится об Иванушке: «Он был совсем рыцарь, только немного подурманившись»⁴⁶. В образе героя волшебной сказки идеализация своеобразно переплетается с иронией. Иванушка-дурачок глуп с точки зрения его практических эгоистичных здравомыслящих братьев, но обладает какой-то мудростью, которая в конечном счете дает ему преимущество перед братьями.

Специфическая черта Иванушки — пассивность, свойственная многим героям волшебной сказки. Иванушка не спешит свататься к царской дочери, как его братья, а терпеливо ждет своего часа: совершив подвиг, т. е. допрыгнув на коне до царевны, которая сидит в башне, он возвращается в свое обычное состояние и не только не добивается положения царского зятя, но с непонятным лукавством как будто его избегает.

Пассивность «дурачка», его «лень» юмористически показаны в сказке «По щучьему велению». Известному сюжету о ленивце, популярному и в восточном фольклоре, и в северо-европейском, русская сказка придала юмористический колорит, соответствующий ироническому представлению об Иванушке-дурачке.

Иванушка (или Емеля) лежит на печи, и только угрозой лишить красной одежды можно было заставить его пойти за водой. Получен-

ное от шуки «исполнение желаний» он использует прежде всего для того, чтоб избавиться от необходимости что-то делать. Чтобы не слезать с печи, Емеля «по щучьему велению» едет на ней к царю, когда тот потребовал позвать его. «Дурачок» долго отвергает просьбу царской дочери «захотеть» освободиться из бочки, в которой он брошен в море. Он отвечает, что ему «и здесь хорошо». Пассивность «дурачка» подчеркивается в сказке, это одно из его «чудачеств».

«Чудачество» Иванушки проявляется и в необычных поступках: он, например, покупает на деньги, полученные от отца, не быков, как старшие братья, а кошку и собаку, либо хилого жеребенка, которые впоследствии делают его богатым. Иногда эти необычайные поступки приобретают этическую окраску: он раздаёт золото нищим и т. д. В одной сказке⁴⁷ отец спрашивает у сыновей совета: как использовать рошу. Старшие братья предлагают срубить ее и засеять землю, а Иванушка-дурачок — сделать деревянные вилы. Однако у старших, «разумных» братьев дело не ладится, и им приходится прибегнуть к содействию «дурачка», который призывает на помощь лешего. В другой аналогичной по сюжету сказке⁴⁸ младший сын предлагает на расчищенной в лесу поляне посадить репу. Отец считает это дурачеством, однако репа вырастает «с каретное колесо».

Пассивность героя в начале сказки, его чудачества вызывают недоверие и насмешки родителей и братьев. Но именно Иванушка, «не подающий надежд», достает чудесные предметы, получает руку царевны, которой так упорно и безуспешно добивались его братья и т. д.

Недоверие к герою, «не подающему надежд», замечательно описано в сказке из бывшей Петербургской губернии⁴⁹. В ней рассказывается, как у старика-крестьянина стал пропадать горох. Старшие сыновья отправились ловить вора, но проспали на сеновале. Тогда на стражу стал собираться младший. Братья начали потешаться над ним. Старший говорит: «Куда тебя, дурака, пустить», а средний отвечает: «Пусть, пусть потешится. Воробья или ворону поймает в горохе». Дурак ловит журавля в горохе. Журавль просит его отпустить и зовет Иванушку в гости. Тот рассказывает об этом дома, но над ним смеются. Вторую ночь повторяется то же самое. На третью ночь Иванушка идет к журавлю и получает от него скатерть-самобранку. По дороге Иванушка останавливается у хитрой бабы, которая подменяет чудесную скатерть обыкновенной. Иванушка, который ни о чем не знает, собирает всех родных и знакомых, чтобы показать чудо, но чуда не случается. Все издеваются над Иванушкой. Он просит: «Не бей меня, батя, опять пойду к журавлю в гости». В другой раз он получает от журавля мешок с золотом, но опять теряет его. Повторяется та же история. В третий раз Иванушка получает от журавля волшебных слуг, с помощью которых возвращает предметы. Сказка заканчивается словами: «С этих пор Иванушка-дурачок стал жить богаче всех на свете, женился на хорошей красавице, а отец и братья ему завидовали». В

этой сказке подчеркивается подлинная наивность, простодушие дурачка.

В другой сказке⁵⁰ Иванушка имеет несколько иной облик. Здесь проявляется простодушное лукавство героя. Сюжет сказки — сватовство младшего сына к царевне. Отец, на могиле которого Иванушка оставляет хлеб («каждый день по краюшке»), дарит ему чудесного коня Сивку-Бурку, которому наказывает служить сыну, «как ему самому». Братья, отправляясь сватать царевну, не берут «дурачка»: «Насмешить людей, через тебя будет совестно». Дурак берет лукошко для грибов и уходит в лес, там вызывает коня и допрыгивает на нем до окна в башне, где сидит царевна. Когда братья рассказывают дураку о неизвестном герое, дурак лукаво спрашивает: «Не я ли то был?» «Тебе такого и не посмотреть», — отвечают братья. Дурак выходит из избы и поет песню. Так повторяется два раза, пока не выясняется, что неизвестный герой и был Иванушка.

В начале сказки герой часто изображается грязным «неумойкой»; в конце он, подобно индейскому «грязному парню», преобразуется в красавца, войдя в ухо коня. Совершать подвиги Иванушке всегда помогают чудесные силы — благодарные звери (кошка и собака, конек-горбунок), покойный отец и т. д. Это типично для волшебной сказки.

Наша характеристика Иванушки-дурачка несколько схематична. В анекдотических и новеллистических сказках Иванушка — очень определенный образ. Но в волшебных сюжетах существует несколько вариантов образа героя. В одних сказках Иванушка изображается как простака, которому везет, в других — как наивный, добрый человек, которого награждают чудесные силы, в третьих — как лукавое существо, хитрец. Отсюда различные оценки рассказчика: «Хотя он был и глупый, но ему все лучше давалось, чем умным», «А дурак-то был умный» и т. п. Образ Иванушки может быть и героизированным и комическим. В сущности он варьируется в пределах между «дурачком» — подлинным глупцом и «дурачком» — хитрецом, причем обычно ближе к хитрецу.

Некоторые варианты волшебных сказок содержат анекдотические эпизоды. Соединение сюжетно разнородных элементов в тривиальных вариантах делает неясным, противоречивым образ Иванушки, но в устах талантливого сказителя оно дает возможность создать цельный, живой характер. Введение анекдотических мотивов в этом случае помогает ярче раскрыть образ «фольклорного чудака», достигнуть диалектического единства возвышенного и комического.

Иванушка-дурачок — талантливое обобщение типа героя волшебной сказки. Этот образ аналогичен другим типам мировой волшебной сказки, другим героям, «не подающим надежд», вроде скандинавского «запечника», «лысого паршивца», индейского сиротки — «грязного парня» и т. п. Однако он значительно сложнее и более развит. Это исключительный в своем роде случай создания на почве сказки настоящего характера. Образ Иванушки создавался рядом поколений

талантливых русских сказителей-сказочников. Детальная разработка его характера относится к более позднему времени. Эпитет «дурачок», который применим в известном смысле и к «запечнику» и к «лысому паршивцу», свидетельствует о стремлении разработать образ героя, «не подающего надежд», с внутренней, психологической стороны, как ни далек жанр сказки от психологизма. Русская сказка действительно разработала тип фольклорного чудака, причем элементы юмора в ней также развиты значительно глубже, чем в соответствующих западных или восточных сказках.

Горький ставил образ «иронического удачника» в один ряд с замечательными образами мировой литературы.

Изучение типа Иванушки-дурачка — высшего сказочного типа демократического героя, «не подающего надежд», — представляет исключительный интерес для фольклористов. К сожалению, у нас до сих пор нет исследований об этом герое, если не считать статьи Смирнова-Кутачевского⁵¹, да и в ней образ Иванушки-дурачка рассматривается в свете устаревших романтических представлений, характеризуется внеисторически, абстрактно-психологически.

Писатели-романтики XIX в., обращавшиеся в художественной практике к жанру сказки, подняли на щит героя волшебной народной сказки как героя пассивного, наивного, непосредственного, близкого к природе. Подчеркивая и преувеличивая его наивную незаинтересованность и пассивность, консервативные романтики сделали его знаменем борьбы и против буржуазной цивилизации и против революции. Немецкий романтик И. Эйхендорф в «Истории одного бездельника» прославил пассивного, покорного судьбе героя, утрировав черты сказочного «дурачка». Датский романтик Эленшлегер в пьесе «Волшебная лампа Аладдина», представляющей обработку арабско-египетской народной сказки, воссоздал тип Аладдина как бездумного, близкого к природе человека, живущего интуицией и чувством и счастливого именно в силу своей бездумности, простоватости. Счастливцу Аладдину Эленшлегер противопоставил неудачливого ученого Нуреддина — носителя разума, сделав из него карикатуру на рационалиста-просветителя.

Романтический «аладдинизм» и односторонняя апологетика сказочного героя, романтическое искажение народной сказки были впоследствии развенчаны и осмеяны Ибсеном в пьесе «Пер-Гюнт» (в норвежских народных сказках Пер-Гюнт во многом приближается к Иванушке-дурачку).

По мнению Смирнова-Кутачевского, в Иванушке-дурачке преобладает стихийное начало. «Главная черта его — это первобытность и непосредственность как совокупность не тронутых рефлексией жизненных задатков. Иванушка — дитя природы, дитя земли. Он вырос в ее атмосфере, пропитан весь ее духом. Живя все время в деревне, он только одну ее знал, свято, нерушимо чтит. Может быть, Иванушка

боготворил свою исконную кормилицу... Наивно-первобытен, прост и прям Иванушка-дурачок на каждом шагу... То же первобытное начало чувствуется и в подчас очень тонкой сметливости. Это своеобразная, не поддающаяся ясному понятию сметливость... художественное вдохновение, интуиция, тайной силой прозрения открывающая неведомое»⁵².

Смирнов-Кутачевский указывает далее на «христианские» добродетели Иванушки. Фольклорный персонаж предстает в его изображении как своеобразная карикатура на князя Мышкина: «Благодаря своей простоте и ласковому обращению, Иванушка может легко сходиться со всяким без застенчивости или какой-либо предвзятой мысли. Он сходится и с Идолищем поганым, и с Бабой-ягой, которая ему даже покровительствует, и с разбойниками... он готов даже мирить самих чертей... обидит кого-нибудь, сейчас же просит прощения...»⁵³. Смирнов отмечает «нищелюбие» Иванушки, восхваляет его за честность: «Особенно он чуток относительно чужой собственности... Основанием всех нравственных чувств и отношений Иванушки служит религия». Приписывая Иванушке идею о том, что «нет худа без добра», исследователь апеллирует к Достоевскому, видевшему в этой черте «некоторую тайну жизни».

Автор завершает статью мыслью о том, что сказка об Иванушке-дурачке выражает столкновение деревни и города, «критику бесхитростным, но здоровым деревенским умом нового для него нашествия культуры», — «критику идеализмом скептицизма». Эпитет «дурачок» Смирнов объясняет тем, что «культурное начало является активной стороной в сказочном процессе»⁵⁴.

Нет надобности доказывать, что подобное толкование фольклорного образа неудовлетворительно. Апологетика Иванушки-дурачка как воплощения крестьянской пассивности в статье Смирнова-Кутачевского созвучна проповеди примирения и непротivления, которую вели философски последователи Достоевского и Толстого.

Давая отпор непротivленчеству, Горький в статье «О дураках и прочем» использовал образ Иванушки-дурачка как принятый символ «мудрости непротivления» и пассивности.

«Любимый герой народных сказок — Иванушка-Дурачок, человек, который терпеливо и покорно переносит все невзгоды жизни, преодолевая их не силою разума и деяния, а покорностью судьбе и терпением. За эту способность сказки награждают его „по щучьему велению» богатством”, покоем, красивой, мудрой женой и даже королевским тронном, а действительность, — мы все по себе знаем, что награждает суровая действительность людей излишне терпеливых... Наш сказочный дурачок всегда живет чужой силой, но не потому, что он победил силу и убедил служить ему, — нет, сила помогает дураку только из сострадания к его глупости. Ему служат: „Сивка-бурка вещая каурка”, „конек-горбунок”, „царевна-лягушка”, „Василиса Премудрая”, сам же он в за-

труднительных случаях, из которых слагается его глупая жизнь, только плачет „горючими слезами” и жалуется на свои немощи. Он — существо внутренне бессильное, всецело зависимое от случая, всегда ожидающее помощи со стороны, — все равно откуда и от кого, хотя бы от „нечистой силы”... Иванушка-Дурачок создан крестьянской массой, живущей в полной и вечной зависимости от сил природы...»⁵⁵.

Значение статьи Горького прежде всего в том, что она дает отпор пассивности и отсталости. В фольклористическом плане (статья не преследовала фольклористические цели, и образ Иванушки приводился как пример) особенно важно указание на пассивность Иванушки-дурачка как на родовую черту героя волшебной сказки, на связь этой пассивности с реальной чертой крестьянства — с крестьянской неподвижностью. Но необходимо отметить, что эта оценка образа Иванушки-дурачка односторонняя, образ рассматривается здесь только в одном аспекте, — только с отрицательной стороны.

В дальнейшем Горький возвращался к образу Иванушки-дурачка и давал ему высокую оценку, отмечал «положительные» стороны его характера и силу художественного обобщения, проявившуюся в его создании. Сложность, двойственность Иванушки-дурачка Горький выразил в термине «иронический», который помогает уяснить эстетическое содержание этого образа.

2

Для героя, «не подающего надежд», характерно прежде всего то, что он обычно младший из братьев. Норвежский Аскеладден, как и русский Иванушка-дурачок, всегда крестьянский сын, притом младший из братьев.

Сказочный герой часто изображается уродом, он маленького роста («недоросточек, недошипаный утеночек»), чесоточный или паршивый. Золушка, которая выполняет грязную работу, возится с печью, плохо одета, испачкана сажей, она служанка в семье мачехи. Сиротка носит одежду из тюленьего меха или ему нечего надеть, так как о нем никто не заботится.

Парша, чесотка, плохая одежда, жизнь впроголодь — все это указывает на нищету героя, на то, что он социально-обездоленный, жертва имущественного расслоения и классового неравенства. Сюда же в конечном счете восходит и представление о сказочном герое как о дурачке. Прозвище «дурачок» иронично. Оно выражает не столько мнение сказочника, сколько несправедливое «недоверие» старших и социально «высших» к способностям Иванушки. Рассудочно-эгоистичные старшие братья считают «глупостью» и добрые поступки героя — заботу о покойном отце, патриархальную почтительность к родителям, готовность помочь нищим, ласковое обращение с животными и т. д. По мере развития действия выясняется, что «дурачок» умнее своих брать-

ев. «Низкая» внешность скрывает его «высокую» сущность. «Низкое сознание» Иванушки-дурачка — крестьянского сына превращается в «высокое сознание» Иванушки-дурачка — царского зятя. Это высшее выражение идеи о больших возможностях, заложенных в простом человеке из народа.

В некоторых вариантах, в какой-то степени близких к анекдотической сказке, Иванушка-дурачок предстает в образе «иронического удачника». Он прост, наивен, но ему везет, судьба награждает бесхитростного юношу за его «простоту». Этот образ можно объяснить двояко: во-первых, компенсацией обездоленного, «обиженного богом», и во-вторых, проявлением иронического отношения к герою («дуракам счастье»).

Для того чтобы уяснить сущность обоих типов героя и связь между ними, необходимо остановиться на одной черте дурачка в волшебной сказке — на его пассивности. Наиболее характерное проявление «дурачества» героя волшебной сказки — пассивность, кажущаяся незаинтересованность в жизненных делах. Лежание на печи — его любимое занятие. Когда герой начинает действовать, он обычно пользуется помощью чудесных существ и предметов. Чем активнее в волшебной сказке фантастические силы, тем пассивнее герой. Эта пассивность, получившая яркое выражение в типах запечника и «дурачка», вообще характерна для героя волшебной сказки в отличие от героя бытовой сказки и героического эпоса.

Волшебные силы сказки действуют в пользу обездоленного героя, чаще всего за него, вместо него. Иногда активность чудесных сил обосновывается в сказке тем, что герой обездолен, несправедливо обижен; иногда она получает дополнительную мотивировку: дурачок проявляет доброту, гуманность, он ласков с чудесной старушкой, встретившейся ему на пути, или со зверями, делится хлебом с нищим, заботится о покойном отце и т. п.

Активность чудесных сил в волшебной сказке имеет оборотной стороной относительную пассивность героя. Его лень, лежание на печи, нежелание работать не имеют, конечно, никакого «магического» значения. Сказка обычно иронически (возможно, не без воздействия анекдотического фольклора) говорит о лени дурачка. Особенно ярко это выражено в сказке «По щучьему велению», где лень и никчемность героя контрастируют с его дальнейшими успехами.

Образ героя, «не подающего надежд», выражает веру народа в силы простого человека и мечту о социальной справедливости. Хотя этот сказочный идеал обращен в будущее, он опирается на воспоминания о патриархальном укладе и первобытнообщинном строе. Семейным раздорам в сказке (отражающим в конечном счете, как мы знаем, социальные конфликты) противостоят высшие силы, которые, вмешавшись в человеческие судьбы, восстанавливают попорченную справедливость. Это фантастические образы сказки, действие которых вызвано

нарушением родовых традиций мачехой, старшими братьями и т. п. Таким образом, сказочный идеал впитал определенные нравственные и социальные представления патриархально-родового уклада. Сказка идеализирует семейно-родовую спаянность, примитивный демократизм⁵⁶.

Идеализация первобытнообщинных социальных порядков привела к тому, что при создании сказочного канона в какой-то мере были использованы черты первобытного мировоззрения. Вера в духов и в силу магии пропала, но общее представление об активности внешних сил, от которых зависит счастье героя, сохранилось, эти силы поэтизируются в волшебной сказке и составляют основу ее формы.

Генетически связанные с анимизмом и тотемизмом, образы одухотворенной природы сохранились в сказке, таким образом, не как объект веры или «пережитки», а в определенной эстетической функции (из этого, конечно, не следует, что эстетическое происходит от мифологического). Активность фантастических сил, помогающих обездоленному герою, приобрела общественный характер. Они стали носителями коллективной справедливости. Этим объясняется относительная пассивность героя, верного родовым идеалам и уповающего на эти силы.

Социальной почвой пассивности героя являются некоторые стороны крестьянской идеологии феодально-крепостнической эпохи. Волшебная сказка отражает и силу и слабость средневековой демократической крестьянской среды, которая ее создала: и веру в победу справедливости, демократического равенства, и патриархальные иллюзии, известный фатализм и т. п. Как говорил Горький, «Иванушка-дурачок создан крестьянской массой, живущей в полной и вечной зависимости от сил природы».

Оптимистическая пассивность, без сомнения, отражает слабости и иллюзии патриархального крестьянства, ту самую «мягкотелость патриархальной деревни» и «незрелость мечтательности», о которой В. И. Ленин писал в статье «Толстой как зеркало русской революции»: «Вся прошлая жизнь крестьянства научила его ненавидеть барина и чиновника, но не научила и не могла научить, где искать ответа на все эти вопросы. В нашей революции [1905 г.] меньшая часть крестьянства действительно боролась... Большая часть крестьянства плакала и молилась, резонерствовала и мечтала...»⁵⁷.

Связь некоторых сторон образа героя волшебной сказки с идеологическими слабостями известной части крестьянства феодально-крепостнической эпохи несомненна. Образ запечника, или дурачка, в позднейших сказочных вариантах, правда, имеет тенденцию преодолеть пассивность. Но в рамках волшебной сказки с характерным для нее вмешательством чудесного в жизнь человека, со счастливым разрешением сказочных конфликтов волшебными средствами полное преодоление пассивности, конечно, невозможно. С одной стороны, вносится реалистическая мотивировка поступков Иванушки-дурачка, он стано-

вится более активным, приближаясь к герою новеллистической сказки. С другой стороны, появляется ироническое отношение к нему. В сказке «По щучьему велению», например, пассивность Емели-дурака изображается юмористически. Здесь наблюдается тенденция развития сказки в анекдот. Лучшие варианты русских сказок об Иванушке-дурачке отличаются юмором, поднимающимся и над ограниченностью эгоистического «плоского» рассудка старших братьев героя и над фаталистической инертностью его самого.

Не следует забывать, что волшебная сказка, возникшая в определенную эпоху, на определенной идеологической почве, не отражает всех сторон народного, или точнее крестьянского, мировоззрения на протяжении его развития. Бытовая сказка, отражающая другие стороны народного мировоззрения, ставит на место пассивного героя активного, часто называя его также Иванушкой-дурачком. Герой бытовой сказки тоже социально обездоленный, но он борется против угнетателей — барина, попа, злого царя, генерала.

В волшебной сказке более активный персонаж, чем запечник, — Иван-царевич. Этот образ наделен героическими чертами, и те сказки, в которых он обычно фигурирует (№ 551—550, 300), близки к героическому эпосу. Но и героический эпос, прославляющий активного героя, — плод творчества крестьянской массы.

3

Итак, мы установили, что образ «низкого» героя имеет социально-бытовую основу и дополнен чертами мифологического происхождения. Ряд особенностей этого образа, внешне сближающих его с некоторыми образами первобытных мифов, шаманских сказаний, христианских легенд, находит объяснение в первобытных образах и верованиях. Зола и сажа, плохая одежда — средство ввести в заблуждение злых духов, которые могут не обратить внимание на грязного и дурно одетого человека и оставят его в покое. В календарном и свадебном обрядах у некоторых народов существовал обычай обсыпаться золой⁵⁸. Интересно, что зола употребляется в народной медицине как средство от парши. Печь, у которой возится Золушка и на которой лежит запечник, напоминает о связи очага с культом предков⁵⁹. Вместе с тем сидеть за печью или в золе считалось унижением. Так, например, Одиссей (песня XVII) садится в пепел, чтобы подчеркнуть свое униженное положение. Хотя связь «низкого» героя с золой и печью имеет социально-бытовую основу, в сказку могли быть внесены дополнительные оттенки, основанные на представлении об очаге как объекте семейного культа.

Этнографические материалы содержат множество примеров сакрализации уродств и болезней. В сказках культурно отсталых народов невзрачная внешность героя часто сочетается с магическим уродством

(«человек без туловища» — в мальгашской сказке). Вступление в контакт с духами, приобретение духов-покровителей, получение от них магической силы, всякого рода «посвящения» и «откровения» в мифах и легендах первобытных народов чаще всего связаны с «временным безумием»⁶⁰. Экстаз, нервная экзальтация и безумие присущи шаманам⁶¹. Признаками шаманского призвания в легендах о шаманах и в их быту является также неподвижность, кажущаяся незаинтересованность в окружающем — состояние своеобразного столбняка. Лень и неподвижность в таких случаях часто сочетаются с неопрятностью. Отказ умываться и стричься представляет иногда необходимый ритуальный момент в подготовке к посвящению.

В условиях господства шаманизма, иными словами — в рамках первобытного мифологического мировоззрения, в соответствии с которым якобы существуют активные силы вне человека, а его удача — результат благоволения духов или действия магических сил, самое представление о героике сильно окрашивается шаманистско-мифологическими образами. Шаманские легенды индейцев североамериканских прерий и волшебно-героические сказки, в том числе сказки о бедном сиротке — «грязном парне», имеют точки соприкосновения.

Приведем несколько примеров. В легенде арапахо⁶² рассказывается о брате великого вождя — человеке необычайно ленивом и неопрятном. Он был настолько ленив, что не заботился даже о себе. «Народ привык смеяться над безумием младшего брата вождя». Его всячески пытаются извести, но это не удается. Вождь, которого оскорбляет вид брата, покидает его на охоте, заставив отгонять мух от туши буйвола. Когда через несколько лет в лес пришли люди, они нашли его на прежнем месте. После троекратной просьбы он согласился вернуться в селение и стать вождем вместо брата.

В варианте той же легенды⁶³ младший брат вождя так ленив, что не хочет ни причесываться, ни мыться. Старший брат пытается от него отделаться, но безуспешно. Однажды герой спасает вождя от гибели.

В другой легенде арапахо из четырех братьев два средних ленивы, неопрятны, лица их грязны, «хотя они и в возрасте». После различных приключений они женятся на небесных девах.

В легенде индейцев-воронов⁶⁴ рассказывается о юноше, который «жил с отцом, ничего не делал. Утром он вставал, когда солнце было высоко, и после завтрака ложился снова». Отец бил сына, но ничего не мог с ним поделать. Когда он однажды воскликнул, что никто никогда не придет к нему есть пищу, добытую сыном, юноша поднялся, взял у матери оленье рога и шкуру, надел их и, обманув таким образом оленей, убил одного из них и принес домой мясо. После этого он опять лег, пока отец в отчаянии не воскликнул, что никто не будет рассказывать, как его сын достал для родичей лошадей. Сын приводит лошадей. Отец жалуется, что никто не придет смотреть на сына. Юноша достает белого коня, воинский наряд, головной убор с перьями и одерживает

победу над врагами. Девушка из лагеря противника приходит к нему, чтоб стать его женой.

В другой легенде воронов⁶⁵ говорится о юноше, который не участвует в походах, поэтому отец стыдится его. Юноша уходит в лес, превращается в койота (магическое, ритуальное превращение), в таком виде одерживает победу над враждебным племенем, захватывает дочь его вождя. В заключение он упрекает тех, кто над ним смеялся.

В индейских сказках о сиротке — «грязном парне» часто изображается, как герой вступает в контакт с духами, но униженное состояние его всегда мотивируется социальными причинами. Всеми обижаемый сиротка вынужден жить на краю селения в отдельной хижине. Это обусловленное социальными причинами одиночество, однако, оказывается весьма благоприятным для вступления в контакт с духами, заменяет искусственную ритуальную изоляцию от общества будущих шаманов. Вступление сиротки в контакт с духами всегда неожиданно; это одно из коренных отличий сказок о сиротке от шаманских легенд и некоторых героических сказаний, сильно окрашенных шаманизмом. Герои последних в какой-то степени сходны с запечником-дурачком и отчасти «лысым паршивцем». Сознательное бездействие запечника, пристрастие к грязи и золе, грязной одежде, причудливые дурацкие поступки — все это напоминает состояние, предшествующее совершению подвигов или достижению удачи в сказаниях, окрашенных шаманизмом.

Отсюда, конечно, не следует, что волшебная сказка о запечнике или дурачке вышла из шаманских легенд. Но, возникнув на социально-бытовой основе, сказка о дурачке могла использовать определенную традицию. Иными словами, одним из ее источников могли быть и такие образцы первобытного повествовательного фольклора, в которых всякая удача, успех героя мыслились результатом определенной магической подготовки. Однако ироничность Иванушки-дурачка, отмеченная Горьким, образует грань между «безумцами» первобытных легенд и чудаковатым, ленивым героем сказки.

4

Как уже говорилось, образ Иванушки-дурачка связан с анекдотической сказкой. По-видимому, самый термин «дурачок» перешел в волшебную сказку из анекдота, где он был гораздо более распространен. Анекдоты о глупцах наряду с волшебными сказками входят в циклы рассказов об Иванушке-дурачке и «лысом паршивце».

Во введении говорилось об архаическом фольклорном типе мифического культурного героя — трикстера, которому приписываются и культурные деяния мироустроителя и плутовские проделки. В образе трикстера переплетаются черты могучего героя, обладающего магической силой, хитреца, плута и дурака-безумца. Многие проделки трикстера — пародия на его собственные «культурные» подвиги, карика-

тура на шаманизм, обряды и церемонии. Так, у чукчей, коряков и северо-западных индейцев есть рассказы о том, как Ворон притворился мертвым, чтоб съесть пищу, оставляемую для покойника (пародийная интерпретация похоронного ритуала), или как он в качестве шамана-лекаря после соответствующего обряда надел на больного зайца шкурку, которую сам с него содрал (сатирическое изображение шаманских «фокусов»). Наряду с этиологическими мифами о творении земли и людей есть шуточные рассказы о том, как Ворон неудачно пытался сделать из нечистот человечков; в анекдотах о трикстере Вакдьюнга у индейцев племени сиу-виннебаго пародируются церемонии «приобретения духа-хранителя», магической подготовки к военному походу и т. п. Эти анекдоты — начало народной сатиры, они знаменуют формирование анекдотической сказки. Для нас важно отметить, что развитие комического отчасти связано с пародийной интерпретацией священного. Черты трикстера имеют персонажи мифического эпоса Локи и Сырдон.

Некоторые анекдоты о глупцах⁶⁶, зафиксированные у различных народов земного шара, отражают критически переосмысленные мифологические, анимистические, тотемистические, шаманистские представления. Существуют многочисленные анекдоты, в которых глупцы после исчезновения луны с горизонта пытаются отобрать луну у жителей соседнего племени или вытащить ее из колодца, вырезать из брюха осла, который якобы ее проглотил, и т. д. Здесь комически интерпретируются отжившие мифологические представления о лунном цикле (проглатывание и выплевывание луны). Во многих рассказах глупец обращается с неодушевленными предметами, растениями или животными, как с людьми, т. е. осмеиваются анимистические и тотемистические верования. Вместе с тем такое обращение с животными и растениями часто приносит глупцу счастье: например, он продает березке быка, принимая шум ее ветвей за разговор, а в дупле находит клад. Этот всемирно известный анекдотический сюжет имеет многочисленные варианты. В наиболее архаическом индийском варианте из «Панчатантры» дурачок замахивается топором на дерево, оно просит пощады и обещает чудесный выкуп. Повсеместно распространенный мотив чудесного рождения пародируется в анекдоте о глупце, который сидит на ягоде или тыкве, чтобы высидеть жеребенка. Анекдот о глупце, пытавшемся переплыть море в бочке, выглядит насмешкой над популярным мотивом мифа и сказки. Вера в сказочные чудеса часто изображается в анекдотах как результат глупости.

В том, что в ряде анекдотических сюжетов пародируются отжившие религиозные представления и мифические мотивы, убеждают нас примеры из русских сказок об Иванушке-дурачке. В афанасьевском варианте⁶⁷ дурак несет братьям клецки, но по дороге кормит ими свою тень (почитание тени как одной из душ). В другой сказке⁶⁸ Иван-дурак надевает горшки на столбы, приняв их за бедных солдатиков: «Кто-ни-

будь за меня богу помолится», — приговаривает он. Дурака нарядили в праздничную одежду, но он сбросил ее, так как ему показалось, что ворона потребовала этого. Он солит воду в луже, из которой пьют воронята, чтобы им было вкусней.

В сказке из Вологодской губернии⁶⁹ Иванушка-дурачок надевает горшки на пеньки, приняв их за бедных ребятишек, солит воду для коня, бросает кувшин с пивом, которое, как ему кажется, дразнит его.

Существует ряд русских анекдотических вариантов типа сказки о дураке и березе. В одном из них дурак продает корову собаке, затем в гневе убивает ее и под кочкой, где она лежала, находит деньги.

В северной сказке⁷⁰ Иван-дурак поручает пню продать холст, на следующий день срубает пень и находит под ним котел с деньгами. В ряде вариантов⁷¹ дурак продает быка березе, которая скрипит от ветра, приходит за деньгами, сердится на березу, срубает ее, и из березы сыплются деньги. Все эти «дурацкие» поступки характеризуют Иванушку как человека, воспринимающего мир анимистически.

В русском фольклоре много вариантов сказки о мертвом теле. Этот сюжет явно представляет собой анекдотическую параллель мотиву благодарного покойника, например благодарного покойного отца из русской сказки о Сивке-Бурке.

В сказке из Вятской губернии⁷² Иван-дурак не дает братьям хоронить умершую мать, утверждая, что она его «больше любила». Он всюду возит с собой труп, заставляет барина заплатить за мнимое убийство матери, лезет на дерево с трупом («Как же я могу с ней расстаться?»), роняет его на разбойников, забирает их добычу и т. д.

В замечательном варианте, представляющем контаминацию того же сюжета со сказкой о дураке и березе, Иван-дурак приводит на могилу матери корову и якобы с ее помощью находит клад.

Даже самые нелепые поступки дурня можно объяснить его анимистическим мировоззрением. В одной сказке дурень убивает священника, но раскланивается перед собаками и просит благословения у медведя.

Есть пародии и на сказки о чудесных животных и предметах. В одной из них изображается мошенническая продажа коня, навоз которого якобы превращается в золото, плетки, которая якобы оживляет, и т. п. Плут здесь тот же Иванушка-дурачок, который в других анекдотах изображается глупцом. Подобные сказки явно более позднего происхождения, так как пародируют волшебную сказку.

Таким образом, анекдоты о глупцах в значительной степени представляют собой комическую реакцию на мифологические представления первобытного фольклора. Они дискредитируют отжившие и отживающие черты первобытной идеологии, отчасти и более поздние религиозные представления и т. д. При этом, однако, отношение к первобытному анимизму и другим архаическим представлениям остается двойственным, долго еще проявляется архаическая вера. Анекдоты, возникшие в одной стране, могут переключаться в другую, где господ-

ствуют иные представления, поэтому анекдотический дурачок может предстать и в более сложном виде.

Уже в чисто анекдотическом сюжете о дураке и березе есть некоторая двойственность. Хотя совершенно ясно, что дурачок по глупости принимает скрип ветвей березы за разговор, тем не менее он находит в дупле клад. Подобные сказки дают двойственное освещение типу глупца. Он глуп, как и в других анекдотах, но ему везет, ему благоприятствует судьба.

Эти анекдотические сюжеты стоят на грани волшебной сказки. Можно предположить, что волшебные сказки о дурачке отдаленно связаны с легендарной традицией, идеализирующей «безумца», но связь с анекдотическими сказками о глупцах, пародирующими легендарную традицию, более явная. В России, где никаких следов первобытных мифов о безумце-неумойке не сохранилось, анекдотическая традиция весьма развита, самый термин «дурачок» позаимствован волшебной сказкой из анекдотической.

Взаимодействие анекдотической и волшебной сказок — естественное явление, поскольку они существовали одновременно. Хотя комический вариант возник после «серьезного», возможны различные формы их взаимодействия. Таким образом, материалом для создания образа дурачка в волшебной сказке могли служить и архаическая легендарная традиция, идеализирующая «безумца», и анекдоты о глупцах, пародирующие первобытные мифы и легенды (отчасти и самое волшебную сказку).

Герой анекдотической и новеллистической сказки — не только глупец, «дурак набитый», но и хитрец, плут, который прикидывается «простачком». Таким хитрецом, играющим роль «безумца», был прототип Гамлета у Саксона Грамматика, таков крестьянский сын Бьярн в исландской народной сказке. Простаком часто изображается Тиль Уленшпигель и Ходжа Насреддин в циклах бытовой анекдотической сказки.

Внутреннее развитие волшебной сказки приводит к тому, что волшебный чудак все больше приближается к образу хитреца, для которого дурачество — личина. Вместе с тем не исключено, что этому внутреннему развитию способствует и воздействие новеллистической сказки о хитреце. Таким образом, даже традиционные («фольклорные») корни образа дурачка в волшебной сказке очень сложны вследствие взаимодействия различных жанров.

Замечательный образ фольклорного чудака нельзя, конечно, объяснить только фольклорной традицией, предшествующей возникновению мотива дурачка в волшебной сказке. Эта традиция может рассматриваться только как «материал», из которого создавался оригинальный образ дурачка. Ядро образа — идеализация обездоленного.

Возникнув на почве идеализации обездоленного, эстетика «низкого» героя становится законом волшебной сказки. Подчиняясь этому закону, сказка перерабатывает, переосмысляет ряд архаических фольклорно-этнографических мотивов. Герой чудесного происхождения, происшедший от животного — тотема, начинает трактоваться как герой «низкого» происхождения, как сын презренного животного. Прекрасной иллюстрацией этого служат русские сказки героического склада. Этот тип Андреев назвал «Бой на калиновом мосту»⁷³.

В сказке фигурируют три брата — Иван-царевич, Иван — служанкин сын (Иван — девкин сын) и Иван Кобыльников (Буря-Богатырь, Иван — коровий сын, Иван Сученко). В сходной западноевропейской сказке о братьях-близнецах образа «служанкина сына» нет. Этот образ свидетельствует о социальном осложнении мотива героя животного происхождения.

В русской сказке герой животного происхождения оказывается в ряду «Иван-царевич — Иван — служанкин сын — Иван Кобыльников» на третьем месте. Сказка расценивает сына животного как стоящего на самой низкой ступени социальной лестницы. Но именно «низкий» Иван Кобыльников оказывается лучшим из трех братьев. В споре о том, кто из них должен стать старшим, Иван-царевич опирается на свои социальные преимущества. Однако испытания показывают, что на первом месте во всем оказывается Иван Кобыльников, на втором — Иван — девкин сын и на третьем, последнем — Иван-царевич. Эта сказка ярко иллюстрирует переосмысление героя животного происхождения, который стал восприниматься как социально «низкий», социально обездоленный, и идеализацию его. Иван Кобыльников не только получает помощь от волшебных сил, как обездоленный, но и сам обнаруживает «эпические», «героические» черты — необыкновенную силу, ловкость, могущество и т. п. В его образе переплетается сказочная и эпическая идеализация.

Подобно герою животного происхождения, герой, выступающий в облике животного или одетый в шкуру животного, также начинает трактоваться волшебной сказкой как «низкий». Превращение в животное или ряжение в маску животного первоначально рассматривалось как свидетельство магической силы или как средство получения магической силы и играло важнейшую роль в первобытных обрядах. Впоследствии это было переосмыслено, стало восприниматься как «низкое», особенно в сюжетах о чудесном муже, чудесной жене (тип «Амура и Психеи», «Аленького цветочка», «Царевны-лягушки»).

Тип чудесного мужа (жены) очень архаичен и поэтому дает возможность проследить этот процесс переосмысления. В первобытных сказках о чудесной жене — наиболее древних — мужчина сам стремится к браку с женщиной-тигром (или лисой, обезьяной, пчелой и т. п.). Он

крадет ее звериную оболочку (тотемное облачение) и силой заставляет стать его женой. В волшебной сказке появляются два варианта: возвышенный — с женщиной-лебедем, и «низкий» — с женой «презренным» животным. Классический пример второго варианта — сказка о царевне-лягушке. В упоминавшейся исландской сказке героиня, превращенная мачехой в коровий желудок, принуждает принца жениться на себе, хотя он относится к ней с отвращением. В сказке о «свином чехле» невеста, спрятанная в шкуру животного, тоже вызывает отвращение принца, пока не показывается ему в истинном виде. Маска свиньи выбрана именно потому, что свинья в позднейшее время стала примером нечистого, сугубо «низкого» животного. По тем же причинам в некоторых вариантах (даже у Перро) невеста одета в ослиную шкуру. Характерно, что героиня в ослиной шкуре, «свином чехле» всегда социально унижена, находится на положении служанки.

Сюжет о чудесном муже появляется позднее. Это подтверждается фольклором культурно отсталых народов и объясняется развитием от материнского рода к отцовскому. К сказкам о «зверинном» женихе очень близки сказки о женихе в звериной шкуре (генетически они тождественны). В известной сказке Гриммов старшие сестры отвергают грязного «неумойку», ряженного в медвежью шкуру, а младшая выходит за него замуж, и „Медвежья шкура” превращается в красавца. Эта сказка, несомненно, сохранила воспоминание о ритуальном ряжении в шкуру животного и о ритуальной грязи. Но ставшие впоследствии непонятными пережитки древних обычаев трактуются здесь в плане эстетики «низкого». Сравнение европейской сказки о Медвежьей шкуре — неумойке с аналогичными сказками сибирских народов⁷⁴, у которых сохранился медвежий культ, иллюстрирует процесс постепенного забвения ритуала и переосмысления архаических черт в духе эстетики героя, «не подающего надежд».

Героя-животного или ряженного в животную маску отвергают обычно старшие сестры и принимает младшая, как сиротку — «грязного парня» в индейской сказке, как Иванушку-дурачка в русских сказках, т. е. как героя «низкого» и социально обездоленного.

Эстетика «низкого» распространяется в сказке не только на героя. Чудесный помощник или чудесный предмет тоже имеет невзрачный вид (конек-горбунок, нищие-советчики и т. п.). Отсюда и особый «закон выбора»: герой выбирает самый невзрачный предмет, но он-то и оказывается чудесным. Образ героя, «не подающего надежд», проникает во все сказочные сюжеты и становится носителем эстетики волшебной сказки.

Эстетика «низкого» героя способствует популярности и таких сказок, в которых «низкое» состояние героя не обусловлено социальными причинами. Если в сказках о Золушке или об Иванушке-дурачке и Сивке-Бурке низкое положение героя социально мотивировано, то в сказках о «Свином чехле» или о золотоволосом юноше герой или ге-

роиня сознательно скрывается под безобразной маской или служит в «низкой» должности⁷⁵.

В сказке о золотоволосом юноше герой служит у лесного демона. Здесь он получает чудесного коня (подобно Сивке-Бурке), который помогает ему убежать. Перед этим юноша позолотил волосы в водоеме, к которому «хозяин» запретил ему приближаться. Герой прибывает к королевскому двору и поступает на службу в «низкой» должности — садовником, конюхом или поваренком. Золотые волосы он прикрывает платком (бараньей шкуркой, париком из мха) и говорит, что у него колтун или парша, или надевает шутовской наряд (нищенское платье, шкуру медведя, кожу старухи). В некоторых вариантах он прикидывается немым или дурачком. Принцесса влюбляется в золотоволосого юношу, увидев его однажды без маски. Король неохотно разрешает ей выйти замуж за юношу и поселяет молодую чету в бедной хижине или в хлеву. Во время войны с отвергнутыми женихами принцессы или на турнире мнимый «паршивец» совершает подвиги в своем подлинном виде, но после этого каждый раз прячется под безобразной маской. Он упорно скрывается, пока король не узнает героя по ране или отрезанному золотистому локону.

Эта сказка широко распространена в Западной Европе, в арабских странах, Индии и Индокитае. Интересно, что иногда золотоволосый юноша выступает в маске или в облике «лысого паршивца». В одной из сказок о сиротке у североамериканских индейцев бедный сиротка — «грязный парень», искупавшись в источнике, становится прекрасным и сильным, а совершив военный подвиг, возвращается в прежнее «низкое» состояние.

Русская сказка о Сивке-Бурке имеет много точек соприкосновения со сказкой о золотоволосом юноше. Сознательное стремление героя скрыться под «низкой» личиной после совершения подвига порой явно носит характер брачных испытаний.

Брачные испытания засвидетельствованы этнографами в прошлом или настоящем у большинства народов (много примеров приводится в работах Э. Краулэя и Фрэзера). Особенно тяжелыми были брачные испытания у индейцев Северной Америки, где с браком связана передача «магического наследства» (от тестя к зятю)⁷⁶. Фрэзер отмечает у литовского племени пруссов брачные испытания в виде конских соревнований, то есть в форме, близкой к тому, что описывается в сказках о Сивке-Бурке или о золотоволосом юноше. Брачные испытания, которые получили общее отражение в сказке в мотиве трудных задач тестя, в значительной степени связаны с «браком отработкой» — явлением, широко известным в этнографии. Жених должен был известный срок отработать у тестя за жену. Брак отработкой был распространен в недалеком прошлом у палеоазиатов⁷⁷, у некоторых народов Западной Африки⁷⁸ и у других народов, находившихся на стадии перехода от материнского рода к отцовскому. Пережитки этого явления долго

сохранялись и в России: «Некогда муж шел в дом жены и становился в зависимость от нее»⁷⁹.

Брак отработкой — пережиточное явление, восходящее к материнскому роду. Для материнского рода характерен матриликальный брак, при котором муж дочери переходил в род жены и фактически становился работником в доме ее родителей⁸⁰. Есть основания утверждать, что интересующие нас сюжеты содержат косвенное отражение брачного порядка и свадебного обряда, характерного для матриликального брака и в конечном счете для материнского рода.

С точки зрения особенностей матриликального брака понятен тот факт, что брачные испытания в сказке иногда приурочиваются ко времени до брака, иногда следуют за браком, так как при матриликальном браке, «браке отработкой», жизнь в одном доме с будущим тестем и работа на него часто предшествуют официальному браку, а иногда, напротив, наступают после него.

Золотоволосый юноша служит в «низкой» должности — садовником (реже — конюхом или поваренком) у своего будущего тестя. Эта служба совпадает с периодом сватовства. Таким образом, его «низкая» работа, «низкое» положение в доме тестя получают этнографическую мотивировку. Для архаического матриликального брака характерно проявление женской инициативы и относительная пассивность мужчины, которому предстоит переход в род жены. Эта пассивность получила в обряде своеобразное выражение в форме «убегания жениха».

Обычай «убегания жениха» сохранился в виде пережитков во многих местах⁸¹, следы его были зафиксированы еще в XIX в. у украинцев, выселившихся в Саратовскую область⁸², а инициатива девушки в браке была повсеместным явлением на Украине в XVII в.⁸³.

Ясно, что наши сказки отражают не только типичную для свадебной архаики женскую инициативу (царевна сама выбирает жениха, первая в него влюбляется, говорит царю о желании выйти замуж за золотоволосого юношу), но и обрядовую «скромность» жениха и ритуал «убегания»: золотоволосый юноша и Иванушка-дурачок трижды убегают. В сказке также отражен свадебный обычай выбора-узнавания жениха среди других, «мнимых» женихов. Царевна ищет суженого с золотыми волосами или с особой отметкой на лбу. Эта метка, которую царевна перстнем ставит на лоб Иванушке, в свете этнографических данных⁸⁴ означает принятие жениха в род тестя. Таким же знаком является рана на ноге или отрезанный локон, по которым находят золотоволосого юношу. «Ряжение» золотоволосого юноши также находит объяснение в популярных у разных народов свадебных обычаях. Для нас важно, что черты брачного ритуала в сказке о золотоволосом юноше и отчасти в сказке об Иванушке-дурачке составляют комплекс, отражающий архаические формы брака, соответствующие матриархату.

Таким образом, характерное для пережиточных форм брака «низкое» положение жениха в доме тестя соответствует сказочной эстетике

«низкого» героя. Поэтому золотоволосый юноша воспринимается как «низкий» герой, не сразу обнаруживающий свою «высокую» сущность; поэтому же в сказку об Иванушке-дурачке, который является не просто батраком в доме тестя, а социально обездоленным, проникают мотивы, отражающие архаические свадебные обычаи.

Сказкам о золотоволосом юноше аналогична в известной степени сказка о «Свином чехле», широко распространенная в Европе: героиня бежит из дома, не желая вступать в брак с отцом или братом. Она надевает безобразную маску — свиной чехол (тростниковый колпачок, кожу волка, медведя, мыши, одежду из птичьих перьев или из дерева) и в таком виде поступает на службу к царю или знатному человеку кухаркой или служанкой. Девушка посылает царевичу кольцо, запеченное в пироге. По этому кольцу царевич находит ее. Есть оригинальные японские сказки⁸⁵, напоминающие «Свиной чехол»: героиня бежит из дома отца, который хотел во время засухи отдать ее в жертву змею; она служит у лесной женщины, получает от нее кожу старухи и, натянув ее на себя, поступает на службу к знатному человеку — топить печь. Однажды знатный человек видит ее без маски, влюбляется и женится на ней. Этот тип сказок очень близок к «Золушке». Различие между ними такое же, как между «Золотоволосым юношей» и «Сивкой-Буркой».

В сказках о Золушке и «Свином чехле» получили отражение свадебные обычаи, характерные для патриархальной семьи. При патриархальном браке невеста переходит в дом жениха, где фактически превращается в работницу. Отсюда и обряд убегания невесты, гораздо более известный, чем убегание жениха. Убегание невесты изображается в сказке о Золушке: в определенный час невеста убегает с бала, а царевич ищет ее. Большое место в свадебных обрядах европейских народов занимают «башмачок» невесты (выкуп башмачка женихом, гадание по башмачку о женихе), свадебный пирог (в сказке — пирог с запеченным кольцом, который девушка — «Свиной чехол» посылает хозяину-жениху), золотые яблоки, которые невеста срывает для жениха. Ряжение невесты, как и ряжение жениха, характерно для свадебного обряда. Свадебный ритуал некоторых европейских народов указывает на связь невесты с печью и золой (немецкий обычай, по которому невеста спрашивает у печки о женихе, чешский карнавал с «пепельной невестой» и т. п.)⁸⁶. Сказка о «Свином чехле» отражает свадебный ритуал, но в ней подчеркивается униженное положение героини (тем более что в зачине сказки она бежит от брата и отца или змея). Читатель сочувствует «Свиному чехлу» как гонимой, обездоленной героине. Униженное положение Золушки в семье мачехи аналогично положению невесты — «Свиного чехла» в доме жениха.

Печь — объект родового культа (отсюда обычай, по которому невеста спрашивает у печки о суженом) и одновременно символ униженного положения Золушки как служанки. Плохая одежда или безобразная

маска сказочной героини может рассматриваться как средство «отвести» от невесты злых духов и как следствие дурного обращения мачехи с Золушкой.

Все эти аналогии сближают генетически разнородные сказочные сюжеты и способствуют переработке различных элементов сюжета обрядового происхождения в духе эстетики социально обездоленного.

Сказка о Золушке иногда имеет продолжение: злая мачеха сталкивает падчерицу в воду и вместо нее женой царевича становится родная дочь мачехи. Сюжет о подменной жене бытует и в виде самостоятельной сказки (по Аарне — № 403, в указателе Больте и Поливки — № 99). Иногда невесту подменивает служанка, нарядившаяся в ее платье. Невеста вынуждена надеть платье служанки и выполнять ее работу, пока муж не догадывается об обмане. Сказки о подменной жене встречаются и в фольклоре культурно отсталых народов: эскимосов, чукчей, североамериканских индейцев, негритянских народов Африки⁸⁷.

Мотив подменной жены проник в Библию в виде рассказа о том, как был обманут Яков, работавший семь лет в Лавана в надежде получить в жены Рахиль; вместо Рахили за него выдали Лию, и ему пришлось за Рахиль отработать еще семь лет.

Бытовой основой сказочного мотива «подменной жены» является свадебный обычай выставлять так называемых «мнимых невест»⁸⁸: перед выходом невесты жениху показывают старуху или парня в подвенечном наряде. После этого появляется настоящая невеста. Иногда жених должен узнать невесту среди нескольких одинаково одетых девушек — «мнимых невест». «Мнимые невесты» должны отвести от настоящей все опасности, унести с собой из дома горе.

Сказки о подменной жене («мнимой невесте») — яркий пример переработки мотива обрядового происхождения в духе идеализации обездоленного.

Развитие и популярность мотива подменной жены и связь его с циклом о Золушке объясняются тем, что он оказался созвучным типичной для сказки идеализации обездоленного. Участие «мнимой невесты» в свадебном обряде свидетельствует о том, что для него свойственно единство «высокого» и «низкого», серьезных и комических элементов. Можно предположить, что эта двойственность отразилась в сказке, героиня которой сначала рядится в шкуру животного или кожу старухи, а потом появляется в своем истинном, прекрасном виде, в одежде невесты. Если сопоставить сказки о золотоволосом юноше и Иванушке-дурачке с обычаем выставлять мнимого жениха (роль его в свадебном обряде играет дружка-скоморох), то можно прийти к тому же предположению. Обычай ряжения и выставления «мнимой невесты» в свадебном обряде чрезвычайно близки друг другу и по смыслу и по форме, и тот и другой должны отвлекать злых духов от молодых. Эти обычаи давно переросли «этнографические» границы и частично развились как народное искусство, как эстетика народного театра. В

частности, на почве свадебной театральности развивается и контраст «высокого» и «низкого», хотя в другом направлении, чем в сказке⁸⁹. Эти мотивы в сказке переоценены, переосмыслены, восприняты в духе эстетики «низкого» героя, не подающего надежд (ряжение), пассивного (пассивность, убежание жениха или невесты), обездоленного (подменная невеста).

Для сказочного героя характерно исходное «низкое» состояние. Оно всегда временное и объясняется либо угнетением (Золушка), либо колдовством (превращение в животное в сказках о зверином женихе трактуется как результат колдовства, поскольку этнографические мотивы забыты), либо является добровольным. Временное добровольное пребывание героя в низком состоянии в сказках о «Свином чехле» и золотоволосом юноше вполне понятно с эстетической точки зрения: оно дает возможность выразить относительность, временный, внешний характер низкого состояния героя, подчеркнуть «высокую» сущность героя, показать контраст между «низкой» видимостью и «высокой» сущностью⁹⁰.

В индейских сказках о сиротке иногда содержится намек на то, что сиротка — высшее существо, временно принявшее «низкий» вид, чтобы ввести людей в заблуждение. В конце сказки он возвращается в страну духов, из которой пришел, чтобы научить людей мудрости. Иными словами, в этих сказках сиротка — «грязный парень» является персонификацией культурного героя.

В варианте оканагонов⁹¹ сиротка — «грязный парень» изображен временно перевоплотившимся в человека солнечным богом, который решил испытать людей. Две красивые дочери вождя, достигшие брачного возраста, отвергли множество женихов. Солнце говорит своей сестре — Звезде: «Она отвергла всех наших друзей, давай ее испытаем». Боги спускаются на землю в «низком» виде. Звезда приняла образ одетой в лохмотья старухи, а Солнце — грязного юноши с воспаленными глазами. Вождь объявляет, что дочерей его получит тот, кто попадет в орла, сидящего на дереве. Солнце просит Звезду сделать ему лук и стрелы. Койот — соперник Солнца — промахнулся, а «грязный парень» попал в птицу. Но люди не захотели отдать ему дочь вождя: «Он лежачий больной, вшив, с воспаленными глазами, с чесоткой на лице». Герой одерживает верх и во втором испытании — ловле морских животных. Старшая дочь вождя предпочитает брак с Вороном, а младшая идет к «грязному парню». Ночью Солнце и Звезда преображают свое жилище, грязный мальчик превращается в красавца, волосы которого сияют, как Солнце (вспомним золотоволосого юношу). Вместе с младшей дочерью вождя они возвращаются на небо.

Ясно, что перед нами просто «мифологическая редакция» народной сказки, существовавшей независимо от мифа. Это подтверждается хотя бы непонятным в устах божественного существа сомнением старухи-Звезды в способностях мальчика-Солнца.

В сказке Зуны⁹² девушка предлагает тем, кто к ней сватается, «брачную задачу» — достать дичь, заключенную в кусочке коралла. Три претендента на ее руку терпят поражение. Тогда за дело берутся два бога. Бабка отговаривает богов, не веря в их силы (!). Но они принимают «безобразный вид», выполняют трудную задачу и женятся на девушке.

В легенде инков⁹³ Конирайа — Солнечное божество появляется в «нищей одежде», в лохмотьях. Гордой красавице, отвергавшей женихов, он дает съесть чудесный плод, и она становится беременной. Конирайа женится на ней и преобразуется в красавца.

В другой легенде инков⁹⁴ герой — сын бога Париакакас-Уатиакури (он ест недоваренную пищу «уатиака», как индейский сиротка). В одежде бедняка он приходит к больному человеку, узнав из разговора лисиц о причине его болезни, и излечивает больного, потребовав в награду руку его дочери. Затем в соревновании (магический танец вызывания бури) он побеждает богатого шурина. Подобный эпизод есть в легенде ацтеков о культурном герое⁹⁵.

В многочисленных легендах различных народов боги и святые являются в образе женщин, бедняков в грязной одежде и т. п. и испытывают людей. В Японской легенде⁹⁶, например, рассказывается о боге, который, спустившись с неба, странствует по земле в виде нищего. Он просит ночлега у духа — хозяина горы Фудзи, но ему отказывают. Зато на горе Тсукува его принимают с почетом. Бог делает эту гору цветущей, а Фудзи холодной. Подобных легенд очень много в странах Дальнего Востока, в Индии, Китае и Японии — повсюду, где был распространен буддизм с его учением о превращениях и воплощениях богов. Кроме того, как известно, у буддийских монахов существовал культ нищенства, самоуничужения.

Легенды о скрывающемся святом получили развитие в иудейской традиции, первоначально в кругах более демократических и оппозиционных.

Существуют легенды, в которых иерусалимская знать устремляется в деревушку, где, по слухам, живет праведник («цадик»), чтобы просить его о дожде, излечении от болезней и т. п. Праведника обычно застают в навозной яме или занятого неблагодарным и грязным трудом. Постепенно выработалось определенное представление о праведниках: они странствуют по свету в неприметном, неприглядном виде и помогают обездоленным, живут в «земном рае» — где-то в лесу, за рекой. Классическая тема традиционных легенд о праведниках такова: село постигло бедствие, и избавление приходит либо от зашедшего в село цадика, принятого за нищего, либо от неприметного дровосека, который всю жизнь прожил в том же селе, но только в момент несчастья обнаружил магическую силу. Случайно выясняется, что дровосек тайно совершает добрые дела — например, по ночам рубит дрова и топтит печь для бедной вдовы. Люди догадываются, что он — праведник, и умоляют его помочь в несчастье. Праведник необычайно скромн,

тщательно скрывает свои подвиги, иногда сам не знает о собственной магической силе.

Христианство, которое первоначально было известной реакцией на ортодоксальный иудаизм, содержало некоторые демократические тенденции, поэтому в христианских легендах также отразилось представление о скрывающемся под невзрачной внешностью святом, об отказе от тщеславия и богатства как пути к праведничеству и святости (легенды о Христе, апостолах и ангелах, принявших вид нищих, и т. п.). В дальнейшем, когда христианство стало официальной религией и развилось монашество, легенды, возникавшие обычно в демократической, оппозиционной среде, в рамках религиозной идеологии, стали тяготеть к изображению святых праведников в виде чудаков-монахов, невзрачных, всеми презираемых.

Схема монашеских легенд, проникнутых демократическими тенденциями, такова: святой монах (или святая монахиня) скрывается в грязной одежде, выступает в «дурацком» виде. По какому-то знаку его узнает благочестивый человек, но монах скоро исчезает или умирает. Другой тип: официально признанный праведник узнает через «откровение», что ему предстоит встретить более святого человека, чем он. Этот святой является в виде невзрачного человека, и о том, что он святой, узнают не сразу. Приведем несколько примеров таких легенд⁹⁷.

1) Монахиня исполняет черную работу в монастырской кухне, на голове вместо капюшона носит грязную тряпку, все издеваются над ней. К святому Петру является ангел и говорит, что в Табернском монастыре живет монахиня более святая, чем он, которую можно узнать по тряпке на голове. Святой Петр находит монахиню и просит у нее благословения. Народ, смеявшийся над ней, просит прощения и благословения. Монахиня исчезает.

2) Святой монах при каждой доброй мысли бросает камень в одну корзину, при каждой дурной — в другую. Его считают дурачком. Бог посылает ангела в монастырь найти святого. Святым оказывается «дурачок», который скрывает свою святость.

3) Все презирают монастырского повара. Однажды один благочестивый монах видит во сне, что повару уготовано место в раю рядом с ним. Он удивлен. На следующий день он узнает, что повар исчез.

4) Священник Даниил приходит на большой праздник к патриарху Александрии. Там он встречает голого безумца, который оказывается святым. Когда это становится известным, безумец умирает.

Скрывающийся святой или бог — легендарный вариант сказочного героя, «не подающего надежд».

Мифологи и их продолжатели, склонные переоценивать роль религии в развитии искусства, рассматривают мифическую легендарную традицию как первичную и определяющую для волшебной сказки. Сказочный герой для них лишь «перелицованный» бог или святой. В действительности легендарный фольклор, в центре которого — образ

скрывающегося святого, возник на почве не официальной церкви, а демократической оппозиции официальной церкви, демократических уравнивательных идей, сохранивших религиозную оболочку. Частичное признание легенд о святом позднейшей церковью (христианской и буддийской) не меняет сути дела. В них проникли те идеи, которые лежат в основе сказки, но только в религиозной оболочке. Сущность таких легенд в идеализации обездоленного. Не мифы и легенды определяли развитие сказки, а сказка оказывала влияние на легенду (во всяком случае, те эпические идеи, которые отразились в сказке).

Пример «легендарной», «мифической» редакции представляет сказка о сиротке у оканагонов. Это вместе с тем демократическая сказочная редакция мифа о солнечном боге. Мы видели, что сказки о сиротке появляются на социальной, бытовой основе, и образ сиротки не только не является перевоплощением мифического героя, но весьма далек от него. Редакция оканагонов — результат популярности сказок о сиротке. То же самое можно сказать и о варианте зуньи. Что касается приведенных выше монастырских легенд, то, как отмечает В. Буссэ, они являются частично результатом прямого влияния сказок типа «Золушки», «Свиного чехла» и «Золотоволосого юноши». Сказка о монахине-кухарке с грязной тряпичей на голове несомненно «легендарная» редакция сказки о свином чехле, так же как монастырская легенда о дурачке — легендарная версия соответствующих сказок. Но даже если нельзя доказать прямое влияние сказки на легенду, бесспорным остается факт воздействия на нее народных демократических представлений о герое, факт идеализации обездоленного, получивший выражение в эстетике волшебной сказки.

Итак, для волшебной сказки типичен образ героя, «не подающего надежд». Таков грязный мальчик — бедный сиротка в сказке индейцев, Золушка — в западноевропейском, запечник — в североевропейском, Иванушка-дурачок — в восточнославянском фольклоре, «лысый паршивец» — в тюркских сказках. Наиболее своеобразен и глубок образ Иванушки-дурачка. В отличие от других сходных типов он содержит элементы иронии и юмора. Это уже в какой-то степени разработанный характер «фольклорного чудака».

В ходе развития сюжета все «низкое», неприглядное вокруг героя и в нем самом превращается в «высокое», но в ином смысле, чем в первобытном фольклоре. Сказка не объясняет ритуальное значение золы, лежания дурачка на печи и т. д. Но герой, «не подающий надежд», бедняк-сирота, младший, некрасивый, грязный, «дурачок», достигает сказочных целей, недоступных его «умным», старшим, знатым соперникам. Превращение «низкого сознания» бедного крестьянина-«дурачка» в «высокое сознание», «мудреца» есть чисто художественная, эстетическая черта. Нет сомнений, что следы первобытных представлений, обычаев и обрядов проникли в волшебную сказку в виде соот-

ветствующих мотивов. Но было бы наивно видеть в этих этнографических реликтах основу эстетизации «низкого». Сказка равнодушна к конкретной этнографической основе мотивов, к их точному магическому значению, пренебрегает важнейшими, с этнографической точки зрения, деталями и свободно обращается с мотивами, завещанными ей первобытной фольклорной традицией. Создатели сказки выбирают одни моменты, затушевывают или опускают другие, подчеркивают те мотивы, которые перешли в господствующей системе представлений из высшей категории в низшую, причем детали, характеризующие «низкое состояние» героя, берут в основном из быта демократических слоев населения. В результате складывается яркий образ героя, «не подающего надежд», — некое эстетическое явление, в общем чуждое первобытному фольклору.

Мы нашли этнографическое объяснение некоторым особенностям образа «низкого» героя, но не идеализации его в целом. Первобытное сознание приписывает магическое значение всему необычному, из ряда вон выходящему, а не «низкому». Кроме того, идеализация «низких» элементов в сказке гораздо шире, чем магическое почитание тех же элементов в этнографической среде и в первобытных легендах. Все это доказывает, что идеализация «низкого» героя — явление художественное, которому необходимо найти социальное объяснение. По нашему мнению, основа эстетики «низкого» героя — идеализация социально обездоленного. Не может быть случайным то, что «низкие» мотивы соединяются с образами сиротки, падчерицы, младшего брата, бедняка, которые являются социально обездоленными и именно потому стали героями сказки.

Приниженность героя соответствует его низкому социальному положению и выступает отчасти как следствие социального угнетения, отчасти как средство усиления характеристики героя, «не подающего надежд». Сказка, с одной стороны, изображает превращение низкого в высокое — превращение бедного, простоватого, некрасивого, грязного и т. п. в богатого, знатного, красивого; с другой стороны, под низкой видимостью грязнушки, золушки, бедняка и т. п. показывает истинно героические качества, красоту, высшую мудрость. Превращение низкого в высокое в результате демократической народной идеализации обездоленного является эстетическим законом волшебной сказки. В этом коренное отличие сказки от героического эпоса. Для эпоса характерна прямолинейная идеализация героя, а для сказки — контрастная. Элементы демократической идеализации героя знакомы и эпосу (Илья Муромец, например, изображается крестьянским сыном, да еще «сиднем»; Сид — незнатным «инфансоном»). Однако типична она для сказок и в эпос проникла в значительной мере под их влиянием. Фольклор проникнут демократическими идеалами, но именно в сказке они выражены наиболее полно.

Эстетика героя, «не подающего надежд», — важнейшая черта сказ-

ки. Она придает своеобразный характер некоторым древним элементам сюжета, которые возникли в недрах первобытного фольклора и тесно связаны с первобытными обычаями и поверьями.

Некоторые особенности сказочного героя, такие, как связь с печью — объектом патриархального культа предков, ряжение, неопрятность и т. п., в рамках первобытно-религиозных представлений могли иметь «высокое» магическое значение, но с упадком первобытного мировоззрения перешла в категорию «низкого». Сказка стала идеализировать их потому, что они получили социальное осмысление.

В сказках о герое-звере или герое звериного происхождения некогда почитаемое тотемистическое животное переосмысливается как социально низкое и уже в таком виде идеализируется. Особенно ярко этот момент проявляется в русских сказках об Иване Кобыльникове и т. п., а также в различных вариантах сюжета о медвежьей шкуре. Эстетизация низкого, имеющая социальную основу, проявляется в том, что чудесные лица и предметы, помогающие герою, имеют «невзрачный» вид.

Герой иногда пребывает в «низком состоянии» временно, например в сказках о золотоволосом юноше и «Свином чехле», сюжет которых генетически связан со сказками о чудесном супруге и о «Медвежьей шкуре». Образ золотоволосого юноши в известной степени аналогичен образу паршивца. Безобразная маска золотоволосого юноши, так же как и «свиной чехол» девушки, имеет значение магического оберега и вместе с тем генетически связана с ряжением в шкуру животного. «Низкое» положение золотоволосого юноши, «Свиного чехла» в доме тестя (или свекра) этнографически объясняется положением зятя в качестве батрака при матрилокальном «браке отработкой» и положением невестки в патриархальном хозяйстве свекра. С брачными обычаями связаны и другие элементы сюжета типа «Золушки» — «Свиного чехла» — «Золотоволосого юноши» — «Дурачка»: «убегание» жениха (при матрилокальном браке) и невесты (при патрилокальном), мотив брачного дерева, с которого девушка срывает яблоко для жениха, ряжение, мотив подмены невесты — жениха и т. д. Все это — обрядовые элементы, полностью переосмысленные в сказке, переоцененные в духе эстетики «низкого» героя и идеализации обездоленного. Сюжет типа «Золушки» сформировался относительно поздно, уже не в результате эволюционного развития «обрядовой» темы, а на основе развития эстетики героя, не подающего надежд. Сказки типа «Золушки» оказали влияние на легенды о скрывающемся святом.

Наиболее сложен мотив дурачка-безумца. Этнографии известны примеры почитания ритуального безумия, играющего известную роль в обрядах «посвящения», в шаманизме и т. п. В первобытных легендах почитание безумия, «дурачества» часто сплетается с почитанием магической лени, безделья, подготавливающего к «откровению».

В сказке, однако, прямых следов этого ритуала нет. В волшебной сказке об ироническом дурачке чувствуется влияние анекдотической

традиции. Некоторые анекдоты о глупцах возникли как комическая реакция на архаические мифологические и анимистические представления, на почитание безумия. Мотив «дурачка» в сказке выражает диалектику высокого и низкого в социальном смысле («низкое» сознание дурачка оказывается выше «высокого» сознания братьев). Дурачество героя волшебной сказки часто выражается в пассивности и кажущейся незаинтересованности, противостоящей активности старших братьев героя. Эта пассивность, которая в русских сказках, имеющих реалистическую тенденцию, часто воспринимается скептически и иронически (сюжет «По щучьему велению»), означает связь героя с анимистической стихией, с фантастическими существами сказки, за которыми стоят силы патриархального рода. В этом проявляется специфика волшебной сказки, отражающей историческую силу и вместе с тем слабость создавшего ее патриархального крестьянства. Для бытовой и волшебного-героической сказки, а тем более для героического эпоса характерен активный герой. Поэтому и «дурачок» в бытовой сказке активен, а его дурачество — только личина, которая вводит окружающих в заблуждение.

Заключение

Отдельные элементы сюжета, мотивы волшебной сказки, унаследованные от первобытного фольклора, восходят к родовому быту и связаны с первобытным мировоззрением (анимизмом, тотемизмом, магией и т. п.). Тем не менее как художественный жанр, как явление искусства, сказка порождена не родовым обществом, а его распадом. Сказочная эстетика формируется на почве народно-демократической оценки разложения первобытнообщинного строя, на почве критики складывающихся классовых антагонистических отношений.

Идея демократического равенства и вера в неограниченные возможности человека из народа пронизывает сказку — самый демократический жанр фольклора. Превращение первобытных легенд, проникнутых мифологическими представлениями и часто имевших «практическую», магическую цель, в волшебную сказку было переломом, означающим рождение искусства с присущими ему закономерностями. В непонимании этого заключалась ошибка большинства фольклористов, подходивших к сказке с чисто этнографической точки зрения.

Волшебная сказка унаследовала от первобытного фольклора, во-первых, ряд мотивов, конкретный материал, из которого она в значительной степени создана, и, во-вторых, — форму. Создатели народной волшебной сказки уже не мыслили мифологически (мифологическое мировоззрение видит активные силы вне человека, приписывает их духам), но активность чудесных сил, оборотной стороной которой явля-

ется относительная пассивность героя-человека, легла в основу художественной формы волшебной сказки. Чудесные силы в сказке являются в конечном счете фантастическим воплощением сил коллектива, выражают веру в победу справедливости, а их счастливый конец — характерная черта сказки — не результат веры в магическую силу слова, а выражение гуманистического оптимизма.

Указанные особенности составляют специфику волшебной сказки в отличие от бытовой.

Рождение сказки из недр синкретического первобытного фольклора выразилось в оформлении сюжета и появлении образа героя. Сюжет начал развиваться на почве первобытной легенды, но оформился как эстетическая категория только в художественной сказке. Он сложился из старых чисто «этнографических» мотивов первобытной легенды и из цикла новых социально-бытовых мотивов, определяющих облик героя.

Первобытная сказка сосредоточивает внимание на мифологизированной природе, и образ человека играет в ней подчиненную, второстепенную роль.

Герой художественной сказки — не мифическое очеловеченное божество, как до сих пор считают многие фольклористы и филологи. Он порожден конкретной социальной действительностью. Это не бог, не шаман, а социально обездоленный член первобытной общины, лицо, исторически обездоленное в результате распада первобытнообщинного строя, отказа от первобытного материального и духовного равенства. Сказка называет своего героя сироткой, падчерицей, младшим сыном потому, что именно эти фигуры были исторически обездолены в процессе разложения первобытного общинно-родового строя, перехода от рода к семье. Сиротка становится центром формирования сюжета волшебной сказки у тех народов, у которых распад классического материнского рода был уже распадом родовой системы в целом.

Переход от общинно-племенного производства и распределения к патриархальной или даже малой семье как производственной ячейке поставил сиротку вне коллектива. Этнографические данные свидетельствуют о том, что в таких условиях сиротка попадал в положение социально низшего, подобное положению патриархального раба.

Младший сын становится в центре формирования и развития сюжета волшебной сказки у тех народов, которые переживали разложение патриархального рода, патриархальной большой семьи. В процессе распада семейной общины и общинной собственности, при семейных разделах, выражавших этот распад, узурпаторами общинной собственности выступали обычно старшие братья, а младшие оказывались обделенными. Появление частной собственности приводило к майорату, а в народном сознании не стерлось еще воспоминание об архаическом минорате; делались попытки укрепить минорат, использовать его как тормоз против разделов. Поэтому обездоленный младший сын был ок-

ружен в сказке ореолом героя, а старшие сыновья изображались эгоистами, нарушившими принцип равенства, порвавшими патриархальную связь членов семьи. Сказка прежде всего рисовала несправедливый раздел наследства между братьями в пользу старших; развивая эту тему, она стала изображать, как старшие братья преследуют младшего, предадут, пытаются убить его и т. д., а чудесные силы помогают обездоленному.

Падчерица и пасынок оказались обездоленными в результате перехода от рода к семье, в которой вследствие нарушения эндогамии падчерица часто попадала в положение гонимой, униженной служанки мачехи, принадлежащей к чужому роду.

Семья в сказке есть в сущности обобщенное выражение большой патриархальной семьи. Поэтому, изображая героя или героиню жертвой разлада в семье и семейной тирании, сказка рисует процесс разложения родового строя. Мотивы младшего сына, сиротки, падчерицы, вообще бедняка и т. п. — социально-бытовые мотивы, выражающие демократическую идеализацию обездоленного.

Соединение социально-бытовых мотивов, отражающих в конечном счете разложение первобытнообщинного строя, со старыми мотивами, восходящими к различным сторонам быта и мировоззрению доклассового общества, и представляет собой оформление сюжета волшебной сказки. Эти новые мотивы характеризуют героя и его судьбу в социальном смысле, очеловечивают сказку, вносят в нее черты народного гуманизма. Социально-бытовые мотивы обычно обрамляют сюжет, тогда как старые, «этнографические» мотивы составляют его ядро. Таким образом, наблюдается известный парадокс: волшебная сказка тогда становится художественным жанром, когда к фантастическим, мифологическим элементам сюжета присоединяются социально-бытовые мотивы. Они-то и играют главную роль в сюжете, становятся носителями сказочной эстетики, выражающейся в идеализации обездоленного. Старые мифологические мотивы при этом служат идеализации обездоленного. Волшебные силы действуют в сказке из «человеческого», гуманистического сочувствия к обездоленному, которого необходимо компенсировать за обиду, несправедливость. Так как идеализация обездоленного становится ведущей тенденцией сказки, то приобретают популярность вообще все мотивы невинно гонимых, причем даже мотивы обрядового происхождения перерабатываются и развиваются в этом плане (мотив подмененной жены, например).

Мы говорили, что возникновение художественной сказки связано с появлением образа героя. Однако наиболее развитая и специфически эстетическая категория в сказке — сюжет. Образ героя связан с теми или иными его элементами, мотивами и их вариантами. Герой волшебной сказки прежде всего социально обездоленный — крестьянский сын, бедняк, младший брат, сирота, пасынок и т. п. Кроме того, он часто характеризуется как «золушка» («запечник»), «дурачок», «лысый

паршивец», «грязный мальчик». Каждый из этих образов имеет свои особенности, но все они содержат общие черты, образующие комплекс «низкого» героя, «не подающего надежд». Отдельным чертам «низкого» героя можно найти многочисленные этнографические параллели, но они не объясняют эстетики «низкого» героя в целом, тем более что в обобщенном виде эта эстетика чужда первобытному фольклору, для которого характерно стремление наделить мифического героя чертами необычными, а не «низкими». Социальной основой эстетики «низкого», не подающего надежд героя является идеализация социально обездоленного. Превращение «низких» черт в «высокие» или обнаружение «высокого» в «низком» в финале сказки — своеобразная форма идеализации обездоленного.

Диалектика «высокого» и «низкого», эстетика героя, не подающего надежд, становится законом волшебной сказки и постепенно распространяется на все ее элементы. Герой чудесного (животного) происхождения, «звериный жених», звери-помощники, чудесные предметы — это «низкое», которое должно обнаружить себя как «высокое».

Эстетика героя, не подающего надежд, специфична именно для волшебной сказки и отличает ее от бытовой сказки (новеллы) и героического эпоса, где господствуют другие формы идеализации.

Некоторые ученые видят корни образа героя, не подающего надежд, в легендарном или мифическом образе скрывающегося святого. В действительности, наоборот, образ скрывающегося святого в легендарном фольклоре представляет собой результат воздействия либо самой сказки, либо тех демократических тенденций народного мировоззрения, которые стоят за ней.

Таким образом, сказка как элементарная форма искусства возникает на чисто социальной и глубоко демократической основе. Главные черты сказочной эстетики — идеализация невинно гонимого и «низкого» героя — вырастают на почве идеализации социально обездоленного.

За такими формулами сказки, как «Жил-был бедный крестьянин и было у него три сына, два умных, а третий дурак» или «Жили-были дед да баба. У них было две дочки, одна дедида, а другая бабина. Баба с падчерицей плохо обращалась», скрывается глубокое социальное содержание. Социальные мотивы не только проникли в волшебную сказку, но стали носителями ее эстетики. Рождение волшебной сказки как художественного жанра определяется появлением этих социальных моментов. И герой сказки вырос не из мифов, а на социальной основе, возник как отражение народной оценки социальных процессов, прежде всего — развивающихся антагонистических классовых отношений.

Сказочная идеализация в период рождения волшебной сказки является в известном смысле «эстетическим обобщением этических представлений «первобытного коммунизма». Оно и сделало возмож-

ным сохранение и переработку в сказке «этнографических мотивов». Представление народа о «красоте» в сказке было представлением о справедливых отношениях между людьми, равенстве людей, о богатых возможностях простого человека. Этот факт — аргумент против модных на Западе теорий об аристократизме искусства, об индивидуализме, изолированности, теории «искусства для искусства».

Но первобытный коммунизм — только исходная точка для сказочной идеализации. Исторический опыт народа обогатил сказочный идеал.

Сказка проникнута мыслью об исконном равенстве людей и оптимистической верой в справедливость. Поэтому сказочный идеал в конечном счете обращен к будущему. Волшебные мотивы сказки, генетически восходящие к первобытному мировоззрению, становятся выражением народной романтической мечты о будущем, как говорил Горький. Но когда этот идеал в конкретной действительности принимает осязаемые формы, отпадает необходимость в «волшебных» образах. Поэтому в советский период волшебная сказка обогащается реалистическими мотивами, бытовыми деталями, пассивный герой активизируется, и стирается грань между волшебной сказкой и бытовой.

Волшебная сказка, как и всякое произведение словесного искусства, отражает реальную действительность. Это отражение — сложный процесс, включающий и оценку действительности. Фольклористы часто не учитывают этого.

Одни хотят видеть в сказке только прямое изображение быта и социальных отношений той эпохи, в которую сказка была рассказана и записана, другие — только реликт, т. е. прямое отражение давно забытых обычаев, обрядов и верований, которые в силу непонятной инерции «застряли» в сюжете. Некоторые фольклористы пытаются совместить обе точки зрения, т. е. найти в волшебной сказке ряд пластов, последовательный ряд таких «прямых» отражений. Эти точки зрения являются результатом забвения специфики искусства и специфики жанра волшебной сказки.

Говоря об отражении действительности в сказке, нужно помнить, что самый последний, самый новый пласт составляют бытовые и социальные элементы, обогатившие сказочный сюжет в новое время: фигуры помещика, кулака, попа, злого царя, положительные образы солдата, батрака, ремесленника, мотивы богатого и бедного брата. Последний мотив позаимствован из бытовой сказки. Сюда же относятся реалистические детали, мотивировки, исторические намеки и т. п.

Эти элементы волшебной сказки непосредственно отражают классовую борьбу крестьянства против угнетателей в крепостническую, отчасти буржуазную, эпоху, а также классовое расслоение в деревне. Сказка с присущим ей методом суммарной персонификации общественных групп и социальных сил воплощает всех своих угнетателей в едином образе злого царя, жадного кулака или попа, а страдающий

народ — в образе солдата или батрака, наделенном обычно чертами новеллистического героя.

Фольклористы, говоря о социальном содержании волшебной сказки, обычно ограничиваются примерами из этого слоя.

Более ранний, второй, слой, изучавшийся в этой книге, относится к периоду формирования жанра волшебной сказки, окончательного оформления жанра волшебной сказки, окончательного оформления сюжета и создания образа сказочного героя. Это — период разложения родового строя и начала возникновения классового общества.

Мотивы второго слоя также отражают действительность соответствующей эпохи. Однако отражение ее в известной степени схематично. Прежде всего, как говорилось, большая семья, род, представлена в сказке в виде малой семьи. Если в последнем слое сказки прямо изображается «общество» — цари, помещики, крестьяне, кулаки, купцы, солдаты, генералы, а также их отношения, то во втором слое перед нами не общество, а семья, но символизирующая в известном смысле род.

Изображение общества в виде семейной ячейки объясняется прежде всего тем, что род исторически перерождался в семью, большая семья становилась малой, которая в результате стала первичной ячейкой общества. Родовые понятия (т. е. понятия «большой патриархальной семьи») исподволь заменялись семейными. Поэтому процесс распада рода изображается в сказках в виде семейной распри. Семейная тематика становится характерной для сказки, так же как «политическая сфера» — для героического эпоса, развивающегося одновременно со сказкой. Иными словами, род, распадаясь, уступает место семье и государству. Героический эпос, отражающий процесс перехода от рода к государству, всегда исходит из идеи государства. Идеальное «государство» эпоса, соответствующее родовой этике, и «плохая семья» сказки, нарушившая родовую этикет, — два полюса в средневековом фольклоре.

Но, может быть, основной причиной «семейной» типизации в сказке является присущий элементарной форме искусства художественный метод широких, схематических обобщений. В результате такого обобщения, например, распад общинной патриархальной собственности (одно из выражений этого распада — борьба майората с миноратом) отражается в сказке в виде мотива братьев: при разделе наследства старшие братья обделяют младшего. На следующей ступени обобщения его лишают уже не наследства, а невесты, чудесных предметов и т. д. При этом образ младшего сына становится частным выражением обездоленного при распаде патриархальной общины, а затем общим выражением обездоленного и потому, в конечном счете, героем волшебной сказки.

Такое изображение распада общинной собственности и патриархального быта — не только результат типизирующей сказочной схематизации действительности, но и определенная оценка общественного процесса, определяющая характер, «направление» сказочной типизации.

Образ младшего сына остается в сказке и после того, как понятия

минората и майората почти полностью были забыты, причем остается не как «реликт», а становится в народном сознании символом социально низшего и социально обездоленного¹. Конфликт братьев стал типичным отражением социальной несправедливости и борьбы с ней. В таком обобщенном смысле сказочные образы и сюжет сохраняют свою актуальность и продолжают доставлять художественное наслаждение.

Третий, самый архаический слой волшебной сказки отражает примитивные обычаи, обряды и мифические представления родовой эпохи. Он возник на почве первобытной былички или мифа, еще до превращения их в художественную сказку. Отражение черт архаического быта в сказке очень сложно: они переосмыслены в духе эстетических представлений, возникших на более позднем этапе и образующих второй слой. Этнографические мотивы различного характера приобретают общий смысл. Так, в одну категорию попадают и ритуальные черты «неумойки», и ряжение в шкуру животного, и тотемистическое происхождение, и низкое положение жениха в доме тестя, и т. п. — моменты, в этнографическом смысле имеющие различный генезис, становятся эстетически тождественными. И в дальнейшем жених-зверь превращается в объект идеализации уже не столько в силу священного почитания животных в первобытные времена, сколько в силу того, что он стал восприниматься как «низкий» герой.

Если бы первобытные представления прямо отразились в сказке, следовало бы ожидать широкого распространения образа безумца в мифах, сложившихся в эпоху ритуального почитания безумия и его малой (угасающей) популярности в волшебной сказке.

В действительности, напротив, образ дурачка значительно более характерен для сказки, так как он стал типичным выражением диалектики «высокого» и «низкого» сознания.

Волшебную сказку по традиции воспринимают как нечто далекое, чуть ли не противоположное действительности. Дидро назвал одну из своих пьес «Это не сказка», чтобы подчеркнуть правдивость сюжета. С этим представлением связано мнение о том, что сказка идилична, чужда глубоким конфликтам. Мы имели возможность убедиться, что подобная оценка сказки не вполне оправдана.

Сказка изображает глубокий социальный конфликт, превращение равноправного члена общины в обездоленного (хотя несколько схематично, условно). Реалистический момент выражен в первой части сказки, в начальных эпизодах. Во второй части сказки коллизия разрешается с помощью фантастики.

Социально обездоленный компенсируется высшими силами, воплощающими в конечном счете силы самого народного коллектива и незрелое еще, фантастическое выражение народных «чаяний и ожиданий», мечту о победе общественного строя, при котором осуществились бы принципы социального равенства и демократической справедливости.

КОММЕНТАРИИ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Anti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki, 1911 («Folklore fellows communications», № 3); английский перевод с дополнениями: A. Aarne, *The types of the folk-tale translated and enlarged by Stith Thompson*, Helsinki, 1928 (FFC, № 74); русский перевод с русской библиографией: Н. П. Андреев, *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*, Л., 1929.

² А. Н. Веселовский. *Историческая поэтика*, Л., 1940, с. 587.

³ Цит. по кн.: Н. П. Андреев, *Русский фольклор*, изд. 2, Л., 1938, с. 29.

⁴ Деление племени на два рода, или две «половины», находящиеся во взаимно-брачных отношениях. Дуальная экзогамия характерна для самого раннего периода истории рода.

⁵ Рассказы героического направления в сочетании с историческими преданиями о племенной борьбе стали основным источником героического эпоса, а волшебная сказка восходит к традиции мифа-былички.

⁶ В описанном Ф. Боасом зимнем церемониале индейцев квакиютль (см.: F. Boas, *The social organisation and secret societies of kwakiutl*, Washington, 1897) обряд посвящения иллюстрируется мифом, очень похожим на сказку о детях и женщине-людоедке (типа Бабы-яги); убив могущественного духа, юноши возвращаются из леса в селение, изображая людоедов (это должно означать, что людоедство перешло к юноше от убитого духа вместе с его силой).

СКАЗКИ О БЕДНОМ СИРОТКЕ В ФОЛЬКЛОРЕ МЕЛАНЕЗИЙЦЕВ, ПАЛЕОАЗИАТОВ И АМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ

¹ См.: P. A. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatawa, Neupommern, Südsee*, Wien, 1924 (Sagen über Kaja, № 4).

² J. Meier, *Kaja oder der Schlongenaberglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht* («Anthropos», 1908, B. III, H. 6), S. 1018.

³ P. A. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen...*, S. 311.

⁴ См.: P. O. Mayer, *Mythen und Erzählungen aus Insel Vuatom* («Anthropos», 1901, B. V., H. 4), № 9.

⁵ См.: R. Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, p. 130.

⁶ См.: J. Meier, *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gassel-Halbinsel*, Münster, 1909, X. 137.

⁷ Ibid., S. 97.

⁸ См.: I. Winthuis, *Sultur und Charakterkizzen aus der Gazelle-Halbinsel, Neupommern, Südsee* («Anthropos», 1912, B. VII, H. 6), S. 875.

⁹ См.: J. Meier, *The orphan child among Gunantuna*, Washington, 1939.

¹⁰ Ibid., p. 82.

¹¹ Ibid., p. 103.

¹² См.: J. Meier, *The orphan child among Gunantuna*, p. 107–127.

¹³ P. A. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen...*, S. 377.

¹⁴ См.: P. A. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen...*, S. 387.

¹⁵ См.: P. A. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen...*, Sagen über Kaja, № 2.

¹⁶ W. H. Rivers, *The History of Melanesian Society*, v. I–II, Cambridge, 1914, p. 37–38.

¹⁷ См.: R. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, Folk-tales, № 7a.

¹⁸ Ibid., p. 390 (№ 6).

¹⁹ Ibid.

²⁰ См.: R. Codrington, *The Melanesians*, p. 383–385 (№ 5).

²¹ «Народы Сибири», Этнографические очерки, М.–Л., 1956, с. 941.

²² См.: В. Г. Богораз, *Социальный строй американских эскимосов* («Вопросы истории доклассового общества», Сборник статей к пятидесятилетию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», М.–Л., Изд-во АН СССР, 1936).

²³ См.: С. И. Руденко, *Древняя культура Берингова моря и эскимосская проблема*, М.–Л., 1947.

²⁴ В. Г. Богораз, *Социальный строй американских эскимосов*, с. 236.

²⁵ Там же, с. 215.

²⁶ Там же, с. 228.

²⁷ В. Г. Тан-Богораз, *Классовое расслоение у чукчей-оленьеводов* («Советская этнография», 1931, № 12), с. 104–105.

²⁸ Богораз имеет в виду первобытнообщинный строй.

²⁹ В. Г. Богораз, *Социальный строй американских эскимосов*, с. 237, 236.

³⁰ См.: В. Г. Богораз, *Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе*, ч. I, СПб., 1900, № 115.

³¹ Кроме того, у эскимосов и чукчей существуют исторические предания: у эскимосов – о борьбе с индейцами (например, популярное сказание об адаптированной эскимосами индианке, которая предала их), у чукчей – о борьбе с эскимосами-айванами и коряками-таньгами и даже с русскими (с Якуниным, в образе которого представлен некий майор Павлуцкий). В этих исторических преданиях мало фантастики. Их слияния с волшебного-героическими рассказами (которое могло бы породить героический эпос) не произошло.

³² См.: E. Holtved, *The Polar Eskimos language and folklore*, v. I–II, Kbh., 1951, № 4, 5, 6, p. 126–135.

³³ H. Himmelheber, *Der gefrorene Pfad. Mythen, Märchen und Legenden der Eskimo*, Eisenach, 1951, S. 71–91, 103–106.

³⁴ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, М.–Л., 1954, № 15, 21.

³⁵ См.: В. Г. Богораз, *Материалы по изучению чукотского языка и фольклора*, № 94, 95, 96.

³⁶ См.: W. Bogoras, *The Chukchee mythology* («Memoir of the American Museum of Natural History Gesup Expedition», v. VIII, p. 1, New York – Leiden, 1910), p. 86–97, 169–170.

³⁷ См.: H. Rink, *Tales and traditions of the Eskimo*, Edinburgh, 1975, p. 93; F. Boas, *The Eskimo* («Report of the Bureau of American Ethnology», v. VI, Washington, 1888), p. 621; W. Bogoras, *The Eskimo of Siberia* («Memoir of the American Museum of Natural History», v. VIII, p. III, 1913, № 2); E. Holtved, *The Polar Eskimos language and folklore*, № 8, 18, 20, 33, 34, 37, 70, 128, 129; H. Himmelheber, *Der gefrorene Pfad...*, S. 93–102; Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 3, 7, 11, 12, 19, 20, 22, 43, 44, 45; Л. В. Беликов, *Образцы устного народного творчества чукчей* (приложение к диссертации «Основные виды устного творчества чукчей», Л., 1956), с. 67–75, 130–144; В. Б. Богораз, *Материалы по изучению чукотского языка и фольклора*, № 25, 85, 93, 125, 126, 137, 138, 153; W. Bogoras, *The Chukchee mythology*, p. 58–61, 165–166, 176–180.

³⁸ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 3, 20.

³⁹ H. Himmelheber, *Der gefrorene Pfad...*, S. 10.

⁴⁰ См.: E. Holtved, *The Polar Eskimos...*, № 123 (три варианта), 129.

⁴¹ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 22.

⁴² См.: H. Rink, *Tales and traditions of the Eskimo*, p. 93; E. Holtved, *The Polar Eskimos...*, № 34.

⁴³ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 3, 44.

⁴⁴ См.: E. Holtved, *The Polar Eskimos...*, № 37.

⁴⁵ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 11, 20.

⁴⁶ См.: H. Himmelheber, *Der gefrorene Pfad...*, S. 93–102.

⁴⁷ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 6.

- ⁴⁸ См.: Е. Holtved, *The Polar Eskimos...*, № 36.
- ⁴⁹ Ср. сказки у Боаса (с. 621) и Хольтведа (№ 33). Этот мотив иногда служит вводным эпизодом к известному сказанию о приключениях Кивиока – своеобразного эскимосского Одиссея.
- ⁵⁰ См.: Е. С. Рубцова, *Материалы по языку и фольклору эскимосов*, № 3.
- ⁵¹ См.: Е. Holtved, *The Polar Eskimos...*, № 8.
- ⁵² См.: W. Bogoras, *Chukchee mythology*, p. 58–61.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 176–180.
- ⁵⁴ В. Г. Богораз, *Материалы по изучению чукотского языка и фольклора*, с. 25.
- ⁵⁵ Там же, с. 165–166.
- ⁵⁶ См. там же, № 85.
- ⁵⁷ См. там же, № 93.
- ⁵⁸ Там же, № 137.
- ⁵⁹ См. там же, № 110.
- ⁶⁰ Там же, № 125, 126.
- ⁶¹ Там же, № 53.
- ⁶² Л. В. Беликов, *Образцы устного народного творчества чукчей*, с. 67–75.
- ⁶³ См. там же, с. 133–140.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ См.: G. A. Dorsey, *Traditions of the Skidi-pawnee*, Boston, 1904, № 24.
- ⁶⁶ Мы не можем согласиться с известным знатоком фольклора индейцев С. Томпсоном, который утверждает, что сиротка – это «сверхъестественное существо, принявшее низкий вид» (см.: S. Thompson, *The folk-tale*, Yew York, 1946, p. 337).
- ⁶⁷ R. Lowie, *Myths and traditions of the Crow Indians*, New York, 1935, p. 7.
- ⁶⁸ G. A. Dorsey, *The Pawnee mythology*, Washington, 1906, № 17, 42, 44, 59.
- ⁶⁹ См.: G. A. Dorsey, *The Pawnee mythology*, № 27. – Койот – степной американский волк. В фольклоре североамериканских индейцев это один из культурных героев-трикстеров.
- ⁷⁰ *Ibid.*, № 92.
- ⁷¹ *Ibid.*, № 59.
- ⁷² См.: R. Lowie, *The Assiniboine* («Anthropological papers of the American museum of natural history», v. IV, 1909), № 1 a, b.
- ⁷³ *Ibid.*, № 2. – В стоящей особняком сказке ассинибойнов № 3 рассказывается о судьбе двух сирот – брата и сестры. Сирота достает дичь при помощи матин, строит для сестры красивое жилище, спасает ее от похитителей и выдает замуж за индейца, который дает ему свою сестру (браком обменом).
- ⁷⁴ См.: G. A. Dorsey, *The Pawnee mythology*, № 17.
- ⁷⁵ См.: S. Thompson, *Euponean tales among the North American indians*, Colorado, 1919, ch. IV.
- ⁷⁶ См.: G. A. Dorsey, *The Pawnee mythology*, № 42.
- ⁷⁷ *Ibid.*, № 14.
- ⁷⁸ *Ibid.*, № 15.
- ⁷⁹ См.: G. A. Dorsey, *The Pawnee mythology*, № 44.
- ⁸⁰ Ср. европейские сказки под № 300 в указателе Аарне.
- ⁸¹ См.: G. A. Dorsey, *The Cegiha language*, Washington, 1890, p. 604.
- ⁸² См.: A. L. Kroeber, *Gros Ventre myths and tales*, New York, 1907, № 19.
- ⁸³ См. библиографию в кн.: S. Thompson, *Tales of the North American Indians* (Cambridge, 1929) и там же сказку цимшиан.
- ⁸⁴ См.: R. Lowie, *Myths and traditions of the Crow Indians*, p. 191.
- ⁸⁵ См.: F. H. Cushing, *Zuni folk-tales*, New York – London, 1901.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СКАЗОК О МЛАДШЕМ БРАТЕ
И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ СКАЗОЧНОГО ЭПОСА

¹ См.: S. Thompson, *Motif – index of folk – literature*, Helsinki, 1932–1936 («FF Communications», № 106–108, 116, 117). L 10, 50; L. Mackensen, *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, Berlin, 1931, B. I. № 186a; J. Jacobs, *List of folk-tale incidents common to european folk-tales* («Papers and transaction of the International folklore congress 1891»), London, 1892; H. F. Feilberg, *Bidrag til en Ordbog over Yske Almuesmal*, Kbh. 1896–1914, № 192a; F. Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte un neue Aufsätze*, Heilbronn, 1879, S. 431; «Perrault's popular tales», p. XCVI–XCIX (Introduction of A. Lang); I. A. Mac-Culloch, *The childhood of fiction*, London, 1905, ch. XII; A. Christensen, *The brudre og to brudre stamsagn* (Danske Studier», 1916); O. Rank, *Psychoanalytische Beiträge zur Mäthensforschung*, Leipzig – Wien, 1919.

² См. W. Anderson, *Zu Albert Wesselski's Angriffe auf die finnische folkloristische Forschungsmethode* («Acta Universitatis tartuensis», v. XXXVIII, № 13), S. 36.

³ Элтон первый высказал мысль о связи минората со сказочным юниоратом.

⁴ Цит. по кн.: «Perrault's popular tales», p. XCVI–XCIX.

⁵ J. A. Mac-Culloch, *The childhood of fiction*, ch. XII.

⁶ Эту мысль высказывает и Тиммс (A. Thimms, *Das Märchen*, Leipzig, 1909, S. 160).

⁷ A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung* («Zeitschrift für das deutsche Altertum», 1909, № 51, S. 1–12).

⁸ Ibid., S. 4. – О «троичности» и «законе значимости последнего» см. также: G. Schütte. *Oldsagn om God-tjod* («Nordisk Tidskrift for Literaturforskning», 1917, t. II), S. 249–250; H. Usener, *Dreiheit* («Rheinische Museum», 1903, № 59). – Узсенер объясняет «троичность» примитивной системой счисления, при которой «три» было границей счета и означало «много».

⁹ A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, S. 7.

¹⁰ См.: A. Löwis of Menar, *Der Held im russischen und deutschen Märchen*, Leipzig, 1912.

¹¹ A. Christensen, *Tre Brudre og to brudre stamsagn* («Danske Studier», 1916), S. 48.

¹² Ibid., S. 49.

¹³ Ibid., S. 50.

¹⁴ Отметим, что утверждение Кристенсена о том, что для убедительности конечного преодоления трудностей необходимо троекратное повторение действия, опровергается четырех-, пяти- и многократным повторением действия в сказках некоторых несвропейских народов

¹⁵ O. Rank, *Psychoanalytische Beiträge...*, S. 409, 419.

¹⁶ Ch. Elton, *Origin of English history*, London, 1882, ch. VIII («Customs of inheritance and family religion»).

¹⁷ Проблема минората в это время уже ставилась в работах по крестьянскому обычному праву в России. См. об этом ниже.

¹⁸ G. F. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, London, 1919, v. II, ch. 2, p. 428–566. Русск. пер.: Дж. Фрэзер, *Фольклор в Ветхом завете*, М., 1931, С. 165–196.

¹⁹ См., например: И. Г. Оршанский, *Исследование по русскому праву, обычному и брачному*, СПб., 1897; Ф. М. Мухин, *Обычный порядок наследования у крестьян*, СПб., 1888; Е. И. Якушкин, *Обычное право* [указатель], Ярославль, 1896 (был известен Фрэзеру, вероятно, только по названию).

²⁰ «Сказки зулу», перевод И. Л. Снегирева, М.–Л., 1937, с. 56–59 и др.

²¹ Дж. Фрэзер, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 194.

²² Там же, с. 195.

²³ См. его книги: «Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям», СПб., 1873; «Древний закон и обычай», М., 1884. – Мэн считает, что, когда старших сыновей стали посвящать в воины (у германцев) и они стали уходить на вассальную службу, с отцом оставался младший, и этот младший, не вышедший из-под отцовской власти, получал предпочтение в глазах отца.

²⁴ Вопрос о минорате Ковалевский рассматривает главным образом в работ

«Современный обычай и древний закон» (М., 1886), материал по Кавказу – в книге «Закон и обычай на Кавказе» (М., 1890).

²⁵ М. Ковалевский, *Современный обычай и древний закон*, т. I, с. 333–335, 337. – Ср. изложение «трудовой теории» происхождения обычного права в книге Л. С. Ефименко «Народные юридические обычаи Архангельской губернии» (1869) и в указанной работе Оршанского, а также полемике с ними Мухина.

²⁶ См.: К. Н. Starkе, *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Leipzig, 1882, S. 171–172.

²⁷ См. сводку обычаев наследования в кн.: А. Bastian, *Die Rechtsverhältnisse bei den verschiedenen Völker*, Berlin, 1872, S. 185.

²⁸ От «первобытной общины» к «восновой демократии», по классификации С. П. Толстова (см. «Советская этнография», 1946, № 1, с. 29–30).

²⁹ См.: R. Condrington. *The Melanésians*, p. 59–68.

³⁰ Ibid., p. 65–66.

³¹ Роль личного труда и труда детей в развитии наследственной собственности подчеркивает Кодрингтон (см. там же, с. 67–68).

³² См.: W. Yochelson, *The Koryaks*, v. I–II, Leiden – New York, 1908; W. Jochelson, *The Yukaghir*, v. I–II, Leiden – New York, 1910–1926; W. Bogoras, *The Chukchee*, v. I–II, New York, 1904–1910.

³³ См.: Н. Hutton, *The Angami Nagas*, London, 1921; А. Mills, *The Lhota Nagas*, London, 1922; А. Mills, *The Ao Nagas*, London, 1926; А. Mills, *The Rengma Nagas*, London, 1937.

³⁴ А. Mills, *The Lhota Nagas*, p. 98.

³⁵ Ibid., p. 99.

³⁶ См.: Н. Hutton, *The Angami Nagas*, p. 135–136.

³⁷ Власть отца увеличивается. Это выражается, например, в том, что он может лишить непослушного сына его доли имущества (но не наследства).

³⁸ Дж. Фрэнсер, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 178.

³⁹ Там же, с. 182.

⁴⁰ Там же, с. 175.

⁴¹ Там же, с. 176–177.

⁴² Там же, с. 182.

⁴³ Там же, с. 181.

⁴⁴ Там же, с. 180.

⁴⁵ См.: Н. Н. Чебоксаров, *К вопросу о происхождении китайцев* («Советская этнография», 1947, № 1).

⁴⁶ А. Leclère, *Contes laotiens et contes cambodgiens*, Paris, 1903.

⁴⁷ Дж. Фрэнсер, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 190.

⁴⁸ См.: М. Ковалевский, *Современный обычай и древний закон*, с. 327.

⁴⁹ См.: А. Williamson, *The social and political systems of Central Polinesia*, v. II, Cambridge, 1925.

⁵⁰ Ibid., p. 378.

⁵¹ Явные следы минората отмечены только у малайского племени мальгашей.

⁵² В одной из зулусских сказок старшие братья ненавидят младшего, так как он должен наследовать отцу.

⁵³ А. et G. Grandidier, *L'ethnographie de Madagascar*, t. 2, Paris, 1908, p. 315–316.

⁵⁴ См.: А. Dubois, *Le caractere de Betsileo* («Anthropos», XXV), p. 262.

⁵⁵ См.: А. et G. Grandidier, *L'ethnographie de Madagascar*, t. 2, Paris, 1908, p. 315–316.

⁵⁶ Цит. по кн.: G. Julien, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, t. 2, P., 1908, p. 247.

⁵⁷ См.: А. et G. Grandidier, *L'ethnographie de Madagascar*, t. 2, p. 332.

⁵⁸ G. Julien, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, t. 2, p. 247.

⁵⁹ А. et G. Grandidier, *L'ethnographie de Madagascar*, t. 2, Paris, 1908, p. 315–316.

⁶⁰ Цит. по кн.: G. Julien, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, t. 2, p. 308–310.

⁶¹ См., например: Ф. Ратцель, *Народоведение*, т. I, СПб., 1904, с. 450 и дальше.

⁶² Интересно, что царь сам говорит о младших как о лицах, которые впоследствии будут платить ему подати.

⁶³ Н. П. Дыренкова, *Кульм огня у алтайских тюрок и телеут* («Сборник Музея антропологии и этнографии», 1927, VI), с. 27.

⁶⁴ А. А. Попов, *Семейная жизнь у долган* («Советская этнография», 1946, № 4), с. 65, 72.

⁶⁵ W. Radloff, *Aus Sibirien*, В. I. Leipzig, 1884, S. 416.

⁶⁶ И. К. Бабст, *Речная область Волги*, М., 1852, с. 167; см. также: И. А. Износков, *Обычаи горных черемис* («Памятная книга Казанской губернии на 1868–1869 гг.»), с. 66.

⁶⁷ См.: Ch. Elton, *Origin of English history*, p. 218.

⁶⁸ В. Н. Майнов, *Очерк юридического быта мордвы*, СПб., 1885, с. 182–183.

⁶⁹ «Труды Архангельской статистической комиссии», 1869, с. 32.

⁷⁰ Дж. Фрзер, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 172.

⁷¹ М. М. Ковалевский, *Современный обычай и древний закон*, с. 316, 328.

⁷² См.: Е. И. Якушин, *Обычное право*, т. 1–2; И. Г. Оршанский, *Исследование по русскому праву, обычному и брачному*; В. Ф. Мухин, *Обычный порядок наследования у крестьян*; Ф. Л. Барыков, *Обычаи наследования у государственных крестьян по сведениям, собранным Министерством государственных имуществ*, СПб., 1862; И. Г. Оршанский, *Народный суд и народное право* («Журнал гражданского и уголовного права», 1875); К. Ф. Чепурный, *К вопросу о юридических обычаях: устройство и состояние волостной юстиции в Тамбовской губернии*, Киев, 1874; И. Шраг, *Крестьянские суды* («Юридический вестник», октябрь, 1877); В. В. Тарновский, *Юридический быт Малороссии* («Юридические записки»), М., 1842, № 2; И. М. Преображенский, *Описание Тверской губернии в сельскохозяйственном отношении*, СПб., 1855; «Труды статистического комитета области войска Донского», ч. 2, Новочеркасск, 1874; Н. А. Костров, *Юридические обычаи крестьян Томской губернии*, Томск, 1876; П. П. Чубинский, *Очерк народных юридических обычаев в Малороссии Архангельской губернии* («Труды Архангельского статистического комитета»), 1868, № 3, 1869, № 15; А. Н. Харузин, *Программа собирания сведений о юридических обычаях*, М., 1887.

⁷³ Ф. Л. Барыков, *Обычаи наследования у государственных крестьян по сведениям Министерства государственных имуществ*, с. 7.

⁷⁴ И. Г. Оршанский, *Исследование по русскому праву, обычному и брачному*, с. 69.

⁷⁵ В. Ф. Мухин, *Обычный порядок наследования у крестьян*, с. 98, 151.

⁷⁶ Ф. Л. Барыков, *Обычаи наследования у государственных крестьян...*, с. 9.

⁷⁷ П. П. Чубинский, *Очерк народных юридических обычаев в Малороссии*, с. 697.

⁷⁸ См.: П. С. Ефименко, *Народные юридические обычаи Архангельской губернии*, с. 247.

⁷⁹ См.: П. М. Преображенский, *Описание Тверской губернии в сельскохозяйственном отношении*, с. 91.

⁸⁰ Ф. Л. Барыков, *Обычаи наследования у государственных крестьян...*, с. 9.

⁸¹ «Русская правда», изд. Калачова, § 94.

⁸² См.: П. П. Чубинский, *Очерк народных юридических обычаев в Малороссии*, с. 693.

⁸³ Ф. Л. Барыков, *Обычаи наследования у государственных крестьян...*, с. 241.

⁸⁴ «Наблюдения мирового посредника о некоторых обычаях у крестьян Кременчугского уезда» («Основа», 1862, февраль, с. 25).

⁸⁵ «Этнографические сведения о Рязанской губернии», 1871, с. 78.

⁸⁶ См.: «Нижегородский сборник», III, 1870, с. 317.

⁸⁷ «Могилевские ведомости», 1868, № 3.

⁸⁸ «Донские областные ведомости», 1875, № 27.

⁸⁹ «Казанские губернские ведомости», 1868, № 93.

⁹⁰ П. С. Ефименко, *Народные юридические обычаи Архангельской губернии*, с. 61.

⁹¹ И. Шраг, *Крестьянские суды*, с. 78.

⁹² Ф. Л. Барыков, *Обычаи наследования у государственных крестьян...*, с. 235.

⁹³ См.: И. Шраг, *Крестьянские суды*, с. 77.

⁹⁴ К. Ф. Чепурный, *К вопросу о юридических обычаях*, с. 31–32.

⁹⁵ И. Шраг, *Крестьянские суды*, с. 77.

- ⁹⁶ В. Ф. Мухин, *Обычный порядок наследования у крестьян*, с. 163.
- ⁹⁷ Там же.
- ⁹⁸ А. Н. Хазурин, *Программа собирания сведений о юридических обычаях*, с. 243.
- ⁹⁹ В. Ф. Мухин, *Обычный порядок наследования у крестьян*, с. 168.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 119–120.
- ¹⁰¹ И. Г. Оршанский, *Исследование по русскому праву, обычному и брачному*, с. 69.
- ¹⁰² См. В. Ф. Мухин, *Обычный порядок наследования у крестьян*, с. 153.
- ¹⁰³ Там же, с. 86.
- ¹⁰⁴ Там же, с. 197.
- ¹⁰⁵ Там же, с. 56.
- ¹⁰⁶ Дж. Фрээр, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 170–171.
- ¹⁰⁷ См.: E. Reichholz, *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*, В. II, Berlin, 1867, S. 176.
- ¹⁰⁸ I. und W. Grimm, *Deutsche Sagen*, В. I, Berlin, 1891, № 84, S. 118.
- ¹⁰⁹ I. und W. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 3 Auf., 1881, S. 475.
- ¹¹⁰ См.: Ch. Elton, *Origin of English history*, p. 197.
- ¹¹¹ Ibid., p. 196.
- ¹¹² Цит. по кн.: Н. Ф. Feilberg, *Bidrag til en ordbog over Jucke Almusmal*, 1886–1914 («Yngst»).
- ¹¹³ Ch. Elton, *Origin of English history*, p. 187.
- ¹¹⁴ Они приведены в кн.: Дж. Фрээр, *Фольклор в Ветхом завете*.
- ¹¹⁵ См.: Ch. Elton, *Origin of English history*, p. 190.
- ¹¹⁶ Цит. по кн.: Дж. Фрезен, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 169–170.
- ¹¹⁷ Ibid., p. 183–186.
- ¹¹⁸ См.: М. О. Косвен, *Амазонки* («Советская этнография», 1947, № 2), с. 44–46.
- ¹¹⁹ В Англии, в графстве Кумберленд, на острове Мэн преимущество наследования переходит от младшей дочери к старшей (см.: Ch. Elton, *Origin of English history*, p. 202).
- ¹²⁰ Г. С. Мэн пишет по этому поводу: «Тесная связь между наследованием имущества после смерти и исполнением известного рода обрядов и жертвоприношений в честь умершего уже давно известна... изучавшим древность. В речах афинских ораторов нередко можно встретить, что адвокат или тяжущийся говорит о жертвоприношениях и наследовании, как о чем-то нераздельном. „Решим, – читаем мы у Лисия (в речи VI), – кто из нас должен обладать наследством и совершать жертвоприношения на могиле... не потерпите, чтоб его злейшие враги приносили жертвы на его могиле” (речь II). Лучшим объяснением легкости, с которой посторонний может стать сыном, является то обстоятельство, что, будучи допущен к отправлению религиозной функции, он уже ничем не отличается от сына с религиозной стороны. У индусов та же близкая взаимная связь между ритуалом и наследованием. Человек осужден на вечные времена, если упустит исполнить погребальное шествие» («Древний закон и обычай», с. 42, 59). «У индусов право наследовать имущество умершего лица находится в тесном соотношении с обязанностью совершать его погребение» («Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям», с. 151).
- ¹²¹ М. Ковалевский, *Современный обычай и древний закон*, с. 325, 326.
- ¹²² Г. С. Мэн, *Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям*, с. 185.
- ¹²³ См.: Stith Thompson, *European tales among the North American Indians*, Colorado, 1919.
- ¹²⁴ См.: G. A. Dorsey and A. L. Kroeber, *Traditions of the Arapaho*, Chicago, 1903, № 10, 11, 12.
- ¹²⁵ См.: F. Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Americas*, Berlin, 1895, S. 1.
- ¹²⁶ См.: R. Lowie, *The Assiniboine*, № 57.
- ¹²⁷ См.: G. A. Dorsey, *The mythology of the Wichita*, № 41.
- ¹²⁸ См.: F. Boas, *The Central Eskimo*, p. 629.
- ¹²⁹ См.: P. Hambruch, *SüdseeMärchen*, Jena, 1927, № 46.
- ¹³⁰ Ibid., № 37.

¹³¹ Ibid., № 40; см. также: R. Dixon, *Oceanic mythology*, Boston, p. 260–262.

¹³² См.: P. Hambruch, *SüdseeMärchen*, № 70; R. Dixon, *Oceanic mythology*, p. 43.

¹³³ Когда заболел король, его старший сын решил: «Надо найти живую воду. Тогда я стану любимцем отца и он передаст мне королевство». Он отправился в путь, но грубо обошелся с карликом и попал в сеть из лиан. Младший был ласков с карликом и получил от него жезл, открывающий ворота, и узелки с пищей для драконов, стерегущих живую воду. От красавицы, которая в него влюбилась, он получил живую воду. Но братья отобрали у младшего живую воду и оклеветали его, однако истина скоро выяснилась, и младший стал королем (см.: P. Hambruch, *SüdseeMärchen*, № 68).

¹³⁴ Гавайцы верят, что в море, в горах и в облаках есть «божье царство с живой водой кане». П. Хамбрух приводит стихотворный заговор-диалог о живой воде кане (№ 69).

¹³⁵ В этой сказке снова встречается характерный для полинезийской мифологии мотив живой воды.

¹³⁶ См.: P. Hambruch, *SüdseeMärchen*, № 64.

¹³⁷ Ibid., № 73.

¹³⁸ У римлян были имена Quintus, Sextus, Septimus, Decimus, у китайцев – Старший, Второй, Третий и т. д., у тюрков – имена по месяцам: Moharrem, Redsheb, Ramasan.

¹³⁹ См.: R. Dixon, *Oceanic mythology*, p. 216.

¹⁴⁰ См.: P. Hambruch, *Malaiische Märchen aus Madagaskar und Instulinde*, Jena, 1927, № 28.

¹⁴¹ См.: R. Dixon, *Oceanic mythology*, p. 215.

¹⁴² См.: P. Hambruch, *Malaiische Märchen aus Madagaskar und Instulinde*, № 43.

¹⁴³ См.: «Folklore Journal», VII, 1891, p. 75.

¹⁴⁴ Ibid., p. 129.

¹⁴⁵ См.: Ch. Renel, *Contes de Madagaskar*, Paris, 1910, v. 1, № 2. – Ср. приведенную микронезийскую сказку и меланезийские мифы о Тагаро-Мбити.

¹⁴⁶ Ibid., № 33, p. 19.

¹⁴⁷ Ibid., № 8.

¹⁴⁸ Ibid., № 9.

¹⁴⁹ Ср. мальгашскую сказку в кн.: G. Ferrand, *Contes populaires Malgaches*, Paris, 1853, № 30, где отсутствует мотив братьев: чудесную жену и богатство получает рыбак.

¹⁵⁰ См.: Ch. Renel, *Contes de Madagaskar*, № 40.

¹⁵¹ См.: G. Ferrand, *Contes populaires Malgaches*, № 32.

¹⁵² См.: См.: Ch. Renel, *Contes de Madagaskar*, № 25.

¹⁵³ Ibid., № 1.

¹⁵⁴ Ibid., № 16–18.

¹⁵⁵ См.: G. Ferrand, *Contes populaires Malgaches*, № 24.

¹⁵⁶ См.: «Сказки зулу», с. 139–141.

¹⁵⁷ См.: I. Thorpe, *Jule tide stories*, 1883.

¹⁵⁸ См.: A. Gilhodes, *Mythologie et religion des Katchines* («Anthropos», IV, 1909).

¹⁵⁹ Вариант ее см. в кн. «Сказки и легенды Вьетнама», М., 1958, с. 202.

¹⁶⁰ См.: 馬學良, 撒尼神話研究, 商務印書館, 1951, 172–177, 261–262 頁. – Все оригинальные тексты на китайском языке отобраны и переведены Б. Л. Рифтиным, за что приношу ему благодарность.

¹⁶¹ См. «Миньцзянь вэньсюэ» (英文學問), 1956, № 1, с. 38.

¹⁶² Там же, с. 39–33.

¹⁶³ См. там же, с. 33–37.

¹⁶⁴ См.: W. Eberhard, *Typen Chinesischer Volksmärchen*, Helsinki, 1937 («FF Communications», № 120), № 26, 27, 30, 41. – Там же дана библиография. Некоторые сказки этой группы переведены на английский язык (см.: W. Eberhard, *Chinese fairy tales*, London, 1937).

¹⁶⁵ См.: W. Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, № 41.

¹⁶⁶ Обильный этнографический материал о ритуальном умерщвлении животных и людей с целью обеспечения плодородия и легенды о происхождении культурных растений из трупов приведен в кн.: Дж. Фрэнгер, *Золотая ветвь*, М.–Л., 1931; см. также: В. Я. Пропп, К вопросу о происхождении волшебной сказки («Современная этнография», 1934, № 1–2), с. 128–151.

¹⁶⁷ Точно так же в русской сказке о падчерице сад, выросший из костей коровы, следует за девушкой, когда она выходит замуж. И точно так же не имеют успеха попытки маховых дочек сорвать плоды с дерева, выросшего из костей чудесной коровы.

¹⁶⁸ 張亮采, 中國風俗史, 商務印書館, 上海, 1922, 六十七—六十八頁.

¹⁶⁹ См.: Фирдоуси, *Шах-Наме*, т. I, М., 1957, с. 56 и след.

¹⁷⁰ См.: Дж. Фрэнсер, *Фольклор в Ветхом завете*, с. 167.

¹⁷¹ «*Эdda. Скандинавский эпос*», перевод С. Свириденко, М., 1917, с. 338.

¹⁷² См.: Y. Kamp, *Danske Folkeminder, Eventyr, Folksagn*, Odense, 1887, № 96.

¹⁷³ См.: K. Stroebe, *Nordische Volksmärchen*, v. I, Jena, 1922, № 13.

¹⁷⁴ См.: A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, Halle, 1902, № LIII; E. O. Sveinson, *Verzeichnis der isländischen Märchenvarianten*, Helsinki, 1929 («FF Communications», № 83), № 566.

¹⁷⁵ См.: A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № LXXI, LXXIII.

¹⁷⁶ См.: «*Kinder und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*», Aufbau-Verlag, Berlin, 1956, № 124 (S. 542–543).

¹⁷⁷ Культ священных кошек существовал в различных странах. Классический пример этого дает фольклор древнего Египта. В Лоанге царь привязывал к руке кусок кожи дикой кошки. В одной сказке племени баронга (см. A. Junod, *Les chants et les contes de Ba-Ronga, Lausanne*, 1897, p. 253) девушка, выходящая замуж, берет с собой кога в род мужа. Жизнь ее рода «привязана» к коту. Он помогает девушке в новой семье, но крадет масло, и муж его убивает. Молодая женщина в отчаянии уносит труп кога в родную деревню. Все жители деревни погибают. В аналогичной сказке баронга вместо кога – буйвол Матланга Валибала. Обе сказки убедительно доказывают тотемную природу «кота в сапогах» и дают возможность в этом смысле поставить его в один ряд с «пашущей собакой» китайской сказки, чудесной коровой, помогающей падчерице, буйолом-тотемом, покровителем одного из родов баронга, котом – священным тотемом другого рода баронга. В греческой сказке герой обещает коту после его смерти сделать серебряный гроб и оказывать ему всевозможные почести (подробнее о «Коте в сапогах» см. в кн.: P. Saintyves, *Les contes de Perrault*, Paris, 1923, p. 471).

¹⁷⁸ См.: K. Müller-Lisowski, *Irische Märchen*, Jena, 1923, № 35.

¹⁷⁹ См.: Н. Е. Ончуков, *Северные сказки* («Записки РГО», т. XXXIII, СПб., 1905), № 46 (далее – Ончуков).

¹⁸⁰ См.: Архив Института истории, языка и литературы Карельского филиала АН СССР (далее – Архив НИЯЛ), колл. 29, папка 19, № 11.

¹⁸¹ См.: «*Сказки Ф. П. Господарева*», Петрозаводск, 1941, № 30.

¹⁸² См.: Архив НИЯЛ, колл. 29, папка 4, № 94.

¹⁸³ См. там же, № 106.

¹⁸⁴ См.: «*Сказки славянских народов*», М., 1898, с. 102.

¹⁸⁵ См.: «*Сказки Петербургской губернии*», № 3 («Живая старина», XXI, 1912).

¹⁸⁶ См.: А. Н. Афанасьев, *Народные русские сказки*, 4-е изд., т. I–III, М.–Л., 1936–1940 (далее – Афанасьев), № 2.

¹⁸⁷ См.: П. В. Шейн, *Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и п.*, т. I, СПб., 1898 (далее – Шейн), № 58.

¹⁸⁸ Существуют стандартные европейские и азиатские сказки о «благодарном мертвце». В одной из них (см. S. Liljeblad, *Tobias-Geschichte und andere Märchen mit toten Helfern*, Lund, 1927) герой выкупает тело отца у кредиторов, которые не дают его хоронить. В сюжете № 508 мотив благодарного мертвца служит введением: герой завоевывает невесту на турнире благодаря коню или оружию, полученному от благодарного мертвца. Русский сюжет о благодарном мертвце в западноевропейской сказке почти не встречается.

¹⁸⁹ Афанасьев, № 184, 180.

¹⁹⁰ См.: Б. и Ю. Соколовы, *Сказки и песни Белозерского края*, М., 1918 (далее – Соколовы), № 93.

¹⁹¹ Дополнительные варианты: а) младший сын находит после смерти отца спрятанные у него в носках деньги (см.: А. М. Смирнов, Сборник великорусских сказок архива РГО в «Записках РГО», т. XLIV, вып. 1–2, Пг., 1917, № 91. Далее – Смирнов; б)

сын приходит на могилу отца и жалуется, что не может повидать Елену Прекрасную, к которой сватаются старшие братья; отец дает ему коня (Афанасьев, № 80); в) отец дарит младшему сыну чудесных зверей – золоторого оленя, свинку-золотую щетинку, золотогривую кобылку (см.: И. В. Карнаухова, *Сказки и предания Северного края*, Л., 1934, № 45. Далее – Карнаухова); г) единственный вариант (Афанасьев, № 181) – младший сын ловит коня на кладбище (влияние мотива волшебного вора).

¹⁹² В турецком варианте, по-видимому, отражающем славянское влияние (поскольку это русский сюжет), отец-падишах говорит сыновьям: «Кто после моей смерти проведет на моей могиле три ночи и убьет моих врагов, тот пусть воссядет на мой трон» (см.: «Турецкие народные сказки», Л., 1939, № 3).

¹⁹³ См.: Д. Н. Анучин, *Сани и кони как принадлежность похоронного обряда* («Древности», Труды Моск. Археол. общества, т. XIV). – Конь играл большую роль в сельскохозяйственной магии (бросали лошадиную голову в костры, «чтобы все родилось») и в брачных обрядах (вводили лошадь в дом невесты).

¹⁹⁴ См.: Добровольский, *Смоленский этнографический сборник*, № 30 («Записки РГО», т. XX, 1891). Далее – Добровольский.

¹⁹⁵ Ср. мальгашскую сказку о младшем сыне, который выкармливает тотемное животное и за это получает от покойных родителей чудесный талисман. а также меланезийскую сказку о сиротке, уронившем жир на землю (невольная жертва предкам) и получившем магическую помощь от покойного отца.

¹⁹⁶ См.: Афанасьев, № 186, 126, 128, 238 (132), (168); Ончуков, ; 241; Добровольский, № 9, 12; Соколовы, № 55, 39; Шейн, № 276, 134.

¹⁹⁷ В карельских и финских вариантах младший сын, стороживший поле после старших, ловит волшебного вора, который оказывается чудесным конем или девицей-лебедом.

¹⁹⁸ См.: Соколовы, № 58.

¹⁹⁹ Ср. анекдотические сказки о том, как крестьянин засеивает поле вместе с медведем (первоначально хозяином леса) и потом дает ему «корешки», а сам берет «вершки».

²⁰⁰ См., например, Афанасьев, № 168.

²⁰¹ Там же, с. 176.

²⁰² Там же, с. 177.

²⁰³ Там же, с. 171.

²⁰⁴ В некоторых вариантах (например, Афанасьев, № 173, 174, 175) Иван-царевич называется дураком, запелником, но эти определения явно занесены из сказок другого типа, и сюжет остается «героическим».

²⁰⁵ Афанасьев, № 174.

²⁰⁶ В варианте Афанасьева (№ 176) герой добывает коня, похоронив богатыря. Этот мотив представляет интересную параллель в сказке о Сивке-Бурке.

²⁰⁷ См.: G. Schütte, *Oldsagn om Godtjod (Nordisk Tidskrift for Litteraturforskning*, В. II, 1917), S. 249–250.

²⁰⁸ Мотив наследства без противопоставления младшего старшим, без конфликта братьев встречается очень редко. Существует небольшая группа сказок, в которых братья получают в наследство различные предметы, приносящие им счастье. Кроме упоминавшейся сказки Гриммов, приведем в качестве примера сказку известной карельской сказительницы Ремсу (см.: Архив НИЯЛ, колл. 19, папка 1, № 25): три брата получают в наследство жернов, старое кантеле и колья для сушки невода. Старший брат роняет жернов на разбойников, и ему достаются их богатства. Средний брат игрой на старом кантеле привлекает лесных животных, а затем требует с проходящих людей деньги за то, что они будто бы привели с собой зверей. Младший брат пугает сына водяного кольями для сушки невода, угрожая высушить море. Водяной дает выкуп золотом. Есть несколько аналогичных русских вариантов (например, Ончуков, № 103). Подобные сказки содержат волшебные мотивы, но могут быть названы анекдотическими. Они, возможно, представляют относительно более поздний по сравнению с традиционным сюжет о борьбе братьев за наследство. Но в анекдотическом типе часто выступает в отвлеченной форме идеализация младшего: он получает самое «худое» наследство и извлекает из него пользу.

²⁰⁹ См.: P. Asbjörnson og I. Moe, *Norske Folke-og Huldreeventyr og Folkesagn*, 1878, В. I, № 35.

²¹⁰ См.: W. Krickeberg, *Indianen Märchen aus Nordamerika*, Jena, 1924, № 15.

²¹¹ См.: R. Codrington, *The Melanesians*, p. 155.

²¹² См.: P. Hambruch, *Südseemärchen*, № 50.

²¹³ Ср. норвежскую сказку (см.: K. Stroebe, *Nordische Volksmärchen*, v. II, № 46) о двух братьях: старшем – злом и младшем – добром. Братья, возвращаясь с рыбной ловли, ночуют на острове. Утром старший тайно уезжает. Младший надеется, что брат вернется, но потом перестает в это верить. На остров приходят кобольды. Герой пугает их выстрелом из ружья, спасает плененную ими красавицу и женится на ней.

²¹⁴ См.: В. Г. Богораз-Тан, *Материалы по изучению чукотского языка и фольклора*, № 20.

²¹⁵ В индейской сказке (племени понка) Иктиники устраивает так, что сиротка, взбираясь по стволу дерева, «попадает в „верхний мир“, откуда его впоследствии выносят птицы».

²¹⁶ См.: P. Hambruch, *Südseemärchen*, № 40.

²¹⁷ См.: C. Meinhof, *Afrikanische Märchen*, № 25.

²¹⁸ См.: T. Koch-Grünberg, *Indianer Märchen aus Südamerika*, № 13.

²¹⁹ См.: W. Krickeberg, *Indianer Märchen aus Nordamerika*, № 25.

²²⁰ См.: K. Müller-Lisowski, *Irische Märchen*, № 24.

ОБРАЗ ГОНИМОЙ ПАДЧЕРИЦЫ В ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

¹ См., например: R. Dixon, *Oceanic mythology*, p. 80.

² См., например, тунгусскую сказку в кн.: Г. М. Василевич, *Материалы по эвенкийско-камю (тунгусскому) фольклору*, вып. I, Л., 1936, С. 45–52.

³ См.: E. Cosquin, *Les contes d'orient et l'Occident*, Paris, 1922, p. 123.

⁴ См.: И. П. Минаев, *Индийские сказки*, СПб., 1877, с. 195–198.

⁵ См.: C. Meinhof, *Afrikanische Märchen*, Jena, 1921, № 80.

⁶ A. et G. Grandidier, *L'ethnographie de Madagascar*, t. 1, p. 317.

⁷ См.: K. Müller-Lisowski, *Irische Märchen*, № 30

⁸ См.: H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 4.

⁹ См.: V. M. Garnett, *Greek folk-poesy*, 1896, p. 117.

¹⁰ См.: K. Stroebe, *Nordische Volksmärchen*, В. I, № 6, S. 30.

¹¹ Ср. в мальгашском фольклоре (Ch. Renel, *Contes de Madagascar*, № 38–39) сказку о младшей дочери, нашедшей яйцо, из которого вышел бык. Она кормит быка, но родители убивают его. Тогда младшая дочь уходит в воду (или в землю).

¹² См.: Ch. Renel, *Contes de Madagascar*, v. I, № 5.

¹³ *Ibid.*, № 28.

¹⁴ См.: «Folklore Journal», v. II, 1891, p. 223.

¹⁵ См.: C. Meinhof, *Afrikanische Märchen*, № 56.

¹⁶ *Ibid.*, № 32, 26 (зулусская сказка).

¹⁷ См.: A. Dozon, *Contes Albanais*, Paris, 1881, p. 1.

¹⁸ См.: E. Böcklen, *Sneewitchenstudien*, Leipzig, 1915, S. 67.

¹⁹ См.: Ch. G. Leland, *Algonquin legends of New-England*, Boston, 1884, p. 303.

²⁰ Существуют варианты русские, украинские, финские, эстонские, норвежские, шведские, венгерские, румынские и другие (см.: E. Tegethoff, *Das Märchen von Amor und Psyche*, Leipzig, 1922).

²¹ См.: E. O. Sveinsson, *Verzeichnis der Isländischer Märchenvarianten*, № 425 (1).

²² См.: E. Jacottet, *Contes populaires de Bassoutos*, Paris, 1895, p. 226.

²³ См.: S. Thompson, *Motif-index of folk literature*, L 50, 331; J. Bolte, G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grim*, Leipzig, 1913–1930, В. I, S. 185; Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, № 403, 425, 432, 450, 451, 480, 502, 510, 511, 516, 590, 592, 706, 708, 709, 720; A. Aarne, *The types of the folk-tale translated and enlarged*

by Stith Thompson, Helsinki, 1928 (FFC, № 74); А. М. Смирнов-Кутачевский, *Народные сказки о мачехе и падчерице*, Докторская диссертация, М., 1944 (в Отделе рукописей ГПБ им. Ленина); W. Lincke, *Das Stiefmutterproblem im Märchen der germanischen Völker*, Berlin, 1933; H. Kühn, *Psychologische Untersuchungen über das Stiefmutterproblem*, Leipzig, 1929; O. Rank, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Leipzig – Wien, 1926, K. IV; P. М. Волков, *Сказка Сожжеты невинно гонимой*, Одесса, 1924; P. Saintyves, *Les contes de Perrault* (раздел «Cendrillon, ou La fiancée de Cendre»); G. Cox, Cinderella, London, 1895; E. Cosquin, *La pantoufle de Cendrillon dans l'Inde* («Revue des traditions populaires», 1913), p. 241–269; E. Cosquin, *Cendrillon sur la tombe de sa mère* («Revue des traditions populaires», 1918); F. Hempel, *Das Frau-Holle-Märchen und sein Thürus*, 1923; Е. Н. Елеонская, *Сказки о Василисе Прекрасной* («Этнографическое обозрение», 1906, № 3–4); Е. Н. Елеонская, *Некоторые замечания о русских народных сказках (о Косоручке)* («Этнографическое обозрение», 1908); P. Arfert, *Das Motiv von der unterschobenen Braut*, Rostock, 1897; E. Böcklen, *Sneewittchenstudien* («Mythologische Bibliothek», B. III, VII), Leipzig, 1910, 1915; С. И. Андреев, *Среднеазиатская версия Золушки* (сб. «По Таджикистану», Ташкент, 1921); F. von der Leyen, *Das Märchen*, Leipzig, 1925; G. Huet, *Les contes populaires*, Paris, 1923; A. В. Rooth, *Cinderella cycle*, Lund, 1951.

²⁴ См.: А. Gubernatis, *Mythologie zoologique*, p. 33–35; А. Gubernatis, *Storia della novelline popolare* (гл. «Senerolla»); А. Ploix, *Le surnaturel dans les contes populaires*, Paris, 1891.

²⁵ См.: А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, т. I, СПб., 1866, с. 778.

²⁶ См.: P. Saintyves, *Les contes de Perrault*, p. 139.

²⁷ O. Rank, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, S. 159.

²⁸ См.: А. Löwis von Menar, *Der Held im deutschen und russischen Märchen*, S. 67.

²⁹ «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», новая серия, т. II, М.–Л., 1947, с. 160.

³⁰ См., например: Г. М. Василевич, *Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору*, с. 78–81, 83–85.

³¹ См.: Th. Koch-Grünberg, *Indianer Märchen aus Südamerika*, № 4.

³² См.: С. Meinhof, *Afrikanische Märchen*, № 20; В. Харузина, *Африканские сказки*, М., 1919, с. 60–79.

³³ См.: R. Parkinson, *Dreifig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, S. 105.

³⁴ См.: Афанасьев, № 104.

³⁵ Куколки встречаются также в русской сказке «Данила-говорила». Здесь они защищают сестру от брата, который хочет на ней жениться.

³⁶ Н. П. Дыренкова, *Пережитки материнского рода у алтайских тюрков* (сб. «Памяти В. Г. Борогаза», М.–Л., 1937), с. 127.

³⁷ См.: E. O. Svensson, *Verzeichnis der Isländischen Märchenvarianten*, № 302 (1), 308, 313C, 327A, 400, 404, 510; A. Rittershaus, *Neuisländische Volksmärchen*, № IV, X, XV, XVIII, XXIV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXXIII, XXXIX; H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 6, 8, 17, 19, 21, 27, 34, 42, 49, 54, 66.

³⁸ См.: «Эдда. Скандинавский эпос», перевод С. Свириденко, М., 1917, с. 361–365.

³⁹ См.: H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 2.

⁴⁰ Ibid., № 6.

⁴¹ См., например, A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XXXIII.

⁴² H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 17; A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XXVI.

⁴³ См.: H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 17, 19; A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XVI.

⁴⁴ См.: A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XVI.

⁴⁵ См.: H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 34; A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XXXIII.

⁴⁶ См.: A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XXVI.

⁴⁷ Ibid., № XXX.

⁴⁸ См.: E. O. Sveinsson, *Verzeichnis der Isländischen Märchenvarianten*, № 327A.

⁴⁹ Ibid., № 302.

⁵⁰ P. Asbjörnson og I. Moe, *Folkeventyr*, № 19.

⁵¹ См.: А. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № X.

⁵² Ibid.

⁵³ См.: F. Maurer, *Isländische Volkssagen*, № 11.

⁵⁴ См.: А. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XVI.

⁵⁶ В одном из вариантов мачеха заколдовала дочь, превратив ее в кошку. Есть близкий норвежский вариант.

⁵⁷ См.: А. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XXI.

⁵⁸ Особую группу составляют сказки, в которых мачеха заклиниванием меняет облик падчерицы и родной дочери, чтобы выдать замуж родную дочь вместо падчерицы (мотив подмененной жены). Мотив околдования в рассмотренной форме встречается также в других исландских сказках.

⁵⁹ См.: А. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № XXXI.

⁶⁰ Ibid., № XIX.

⁶¹ Этот сюжет встречается не только в Исландии. Он распространен у всех германских народов, отдельные варианты встречаются в финском, лапландском, эстонском, венгерском и румынском фольклоре. Мотив превращения пасынка злой мачехой в животное (козленка, ягненка, оленя) иногда входит вводимым эпизодом в сюжет «Братец и сестрица» (по Аарне № 450, у Гриммов № 11). В нем параллельно разворачивается сюжет о подмененной жене, для которого также типичен мотив мачехи. В более архаичных тюркских, болгарских, греческих и арабских вариантах вместо мачехи – ведьма (см.: J. Bolte, G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen...*, В. I, S. 79).

⁶² Аналогичные варианты встречаются и в кельтском фольклоре (см. I. Jakobs, *Celtic fairy tales*, London, 1892, p. 99). В Линке в работе «Das Stiefmutterproblem in Märchen der germanischen Völker» высказывает интересное предположение, что кимврское сказание о Кульхух и Ольвен является прямым источником исландских версий. Содержание его таково: жена короля посылает сына в пустынную местность пасти свиней. После ее смерти король женится на вдове, у которой есть дочь. Королева требует, чтобы юноша женился на ее дочке. Тот отказывается, тогда королева «заклинает» его: он должен найти некую Ольвен, так как другой женщины никогда не будет знать. Юноша находит Ольвен и женится на ней, выполнив трудные задачи тестя.

⁶³ См.: А. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № IV.

⁶⁴ Ibid., S. 152.

⁶⁵ Ibid., S. 162.

⁶⁶ См.: «Этнографический сборник», III, 1853, № 18.

⁶⁷ См.: «Этнографический сборник», I, 1853, № 18.

⁶⁸ См.: И. А. Худяков, *Великорусские сказки*, т. I, М., 1860, № 13.

⁶⁹ См.: Д. К. Зеленин, *Великорусские сказки Вятской губернии*, № 77; Ончуков, № 108; Худяков, т. I, № 13; Афанасьев, т. I, № 95. – Существуют изолированные украинские и белорусские варианты.

⁷⁰ Сказка о Морозке родственна чешской сказке о двенадцати месяцах. Там мачеха посылает падчерицу зимой за земляникой, надеясь, что девушка погибнет. Двенадцать месяцев в чешской сказке играют такую же роль, как Морозко в русской сказке.

⁷¹ См.: «Живая старина», с. 317–318, 108, Смирнов, № 155а. – Есть изолированные украинские и белорусские варианты.

⁷² См.: Афанасьев, т. I, № 98; Ончуков, № 100; Соколовы, № 75; Смирнов, № 42; Карнаухова, № 27. – Есть изолированные украинский и белорусский варианты.

⁷³ См.: Шейн, т. II, № 48.

⁷⁴ См.: Афанасьев, т. I, № 102, 103, 113; Карнаухова, № 67; Худяков, т. II, № 52, 53, 60, 69.

⁷⁵ См.: Афанасьев, т. I, № 102.

⁷⁶ См. там же, № 103.

⁷⁷ См.: Афанасьев, т. I, № 133.

⁷⁸ См. там же, № 104.

⁷⁹ Этот мотив, по-видимому, проник из сказок о золотоволосом юноше.

- ⁸⁰ См.: «Этнографический сборник», VI, № 1864, № 51.
- ⁸¹ См.: «Белорусский сборник», вып. 4, 1886, № 49.
- ⁸² См.: Д. К. Зеленин, *Великорусские сказки Вятской губернии*, № 122.
- ⁸³ См.: Афанасьев, т. I, с. 155–156 (№ 95).
- ⁸⁴ См. там же, с. 159 (№ 96).
- ⁸⁵ Основные русские мотивы – Ончуков, № 129; В. Н. Садовников, *Сказки и предания Самарского края* («Записки РГО», т. XII, СПб., 1884), № 65 (далее – Садовников); Афанасьев, т. I, № 100–101; Зеленин, № 14; Худяков, т. II, № 56 и др.
- ⁸⁶ См.: P. Asbjörnson og I. Moe, *Folkeeventyr*, № 15.
- ⁸⁷ А. Галибин, *Бельгийские народные сказки*, СПб., 1916.
- ⁸⁸ См.: Artin Pacha, *Contes populaires inédits de la vallée du Nil*, traduit de l'arabe parlé, Paris, 1895, p. 63; R. Basset, *Contes populaires de l'Afrique*, Paris, 1903, p. 102; M. Bittner, *Das Märchen vom Aschenputtel in den drei Mahra-Sprachen*, Wien, 1918; E. S. Stevens, *Volktales of Iraq*, London, 1931, p. 187; I. Biviere, *Recueil des contes populaires de la Kabylie*, Paris, 1882, p. 67; D. L. B. Lorimer, *Persian tales*, London, 1919, p. 259; A. Christensen, *Märchen aus Iran*, Jena, 1939, S. 90.
- ⁸⁹ А. Б. Рут подчеркивает ориентальную специфику этого мотива, так же как и специфику эпизода о потерянном башмачке (в жарких странах носят обувь, которая легко соскальзывает с ног), чтобы доказать ближневосточные корни сказок о мачехе и падчерице в целом.
- ⁹⁰ См.: E. Cosquin, *Revue des questions historiques*, 1903, VIII, p. 353.
- ⁹¹ См.: С. М. Андреев, *Среднеазиатская версия Золушки – Сандрильоны* (сб. «По Таджикистану», Ташкент, 1921, с. 60–61).
- ⁹² Д. К. Зеленин, *Религиозно-магическая функция фольклорных сказок* (сб. «Сергею Федоровичу Ольденбургу», Л., 1934), с. 232.
- ⁹³ См., например: M. Frère, *Deccan days*, London, 1870, p. 1; I. H. Knowles, *Folk-tales of Kashmir*, London, 1893, p. 127; G. Cox, *Cinderella*, № 25.
- ⁹⁴ См.: C. Swinerton, *Indian nights entertainment*, London, 1892, p. 330; H. Parker, *Village folk-tales of Ceylon*, London, 1910, p. 113.
- ⁹⁵ См.: G. Dumoutier, *Une Cendrillon annamite* («Archivo per lo studio delle tradizioni popolari», 1893, № 12), p. 386; A. Landes, *Contes et légendes annamites*, Saigon, 1886, p. 52; Dô Thân, *Une version annamite du conte de Cendrillon* («Bulletin de l'école française d'Extrême Orient», 1907, № 7), p. 101; A. Leclère, *Le conte de Cendrillon chez les cham* («Revue des traditions populaires», XIII, 1898), p. 312; A. Leclère, *Cambodja*, Paris, 1895, p. 70.
- ⁹⁶ См.: I. A. T. Schwarz, *Totemboansche texten ungeven*, Leiden, 1907, S. 81; A. Dixon, *Oceanic mythology*, p. 238.
- ⁹⁷ См., например: G. Ferrand, *Contes populaires malgaches*, Paris, 1893, p. 4. – В других вариантах вместо падчерицы – младшая сестра.
- ⁹⁸ См.: R. D. Jameson, *Three lectures on Chinese folklore*, Peking, 1932, p. 45; A. Waley, *The Chinese Cinderella story* («Folklore», 57/58, 1947/48), p. 226.
- ⁹⁹ См.: W. Eberhard, *Chinese fairy-tales*, L., 1937, p. 17; W. Eberhard, *Types der chinesischen Volksmärchen*, Helsinki (FFC, № 120), № 32.
- ¹⁰⁰ См.: A. Rumpf, *Japanische Märchen*, № 71–76.
- ¹⁰¹ См.: R. Lowie, *The Assiniboine*, № 7.
- ¹⁰² См.: «Anthropological papers of the American museum of natural history», v. IX, p. 92.
- ¹⁰³ См.: G. A. Dorsey and I. B. Swanton, *Dictionary of the Biloxi and Ofo Language*, Washington, 1912, p. 99.
- ¹⁰⁴ См.: G. A. Dorsey and A. L. Kroeber, *Traditions of the Arapaho*, № 86–88.
- ¹⁰⁵ См.: C. Meinhof, *Afrikanische Märchen*, № 78.
- ¹⁰⁶ См.: A. Riggs, *Dakota grammar texts*, Washington, 1893, p. 139.
- ¹⁰⁷ См.: C. Meinhof, *Afrikanische Märchen*, № 47.

¹ «Турецкие народные сказки», Л., 1939, с. 46.

² «Азербайджанские сказки», т. II, Баку, 1947, с. 132 (ср. начало турецкой сказки № 20: «Когда-то был один ленивый мальчик. По своей лени он день и ночь валялся, а мать вкладывала пищу ему в рот»).

³ Там же, с. 174.

⁴ «Турецкие народные сказки», с. 50.

⁵ «Сказки народов Востока», М.–Л., Изд-во АН СССР, 1938, с. 27.

⁶ «Азербайджанские сказки», с. 178.

⁷ «Турецкие сказки», с. 50.

⁸ См. там же, № 1.

⁹ См. там же, № 20.

¹⁰ См.: «Турецкие сказки», № 1, с. 462.

¹¹ См. там же, № 70.

¹² Судя по рукописным материалам профессора И. Н. Винникова.

¹³ См. «Дружба народов», V, 1940, с. 299 (туркменский вариант); «Литература и искусство Узбекистана», IV, 1940, с. 64–65 (узбекский вариант).

¹⁴ Туркменский, узбекский и казахский вариант опубликованы А. Самойловичем в «Живой старине» (Ленинград, 1929, с. 477–484).

¹⁵ См.: «Дружба народов», V, 1940, с. 299 (туркменский вариант); «Литература и искусство Узбекистана», III, 1940, с. 71–72; сб. «Зори Узбекистана», Ташкент, 1941, с. 179–182 (узбекские варианты); «Этнографическое обозрение», 1904, № 1, с. 91–93; 1903, № 1, с. 105–109; 1912, № 1–1, с. 92–93 (казахские варианты); «Труды общества по изучению киргизского края», Оренбург, 1922, с. 160–164 (киргизский вариант).

¹⁶ «Зори Узбекистана», с. 179.

¹⁷ «Этнографическое обозрение», 1903, № 1, с. 109. – Свообразным фоном для анекдотов о паршивцах является пословичный фольклор народов Средней Азии (см., например, «Образцы таранчинской народной литературы, собранные Н. Н. Пантусовым в „Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете“», т. XXV, вып. 2–4, Казань, 1909, с. 150–158) и Северо-Западного Китая. Большая часть пословиц и поговорок о плешивых – «дразнилки», но имеются поговорки и такого типа: «Не говорите „плешивый“, плешивый есть раб божий», «Если они плешивые, я готов назвать их своими отцами»; «Из десяти паршивых – девять хитрых, один – затейник». В фольклоре Северного Китая есть шуточные песенки, в которых молодуха жалуется на мужа – плешивого и неопрятного.

¹⁸ См.: «Дунганские сказки», Алма-Ата, 1946, с. 104–108.

¹⁹ Некоторые среднеазиатские сказки о «лысом паршивце» перекликаются с анекдотами о Ходже Насреддине – популярной фигуре в фольклоре большинства мусульманских стран. Как любимый народный герой «лысый паршивец» проникает и в комические эпизоды эпоса (чертами «лысого паршивца» наделен, например, пастух Кейкубад в «Алпамыше»; аналогичный образ есть в каракалпакском эпосе «Сорок девушек»).

²⁰ P. Asbjörnson og I. Moe, *Folkeeventyr*, № 31.

²¹ Ibid., № 1.

²² Ibid., № 72.

²³ Ibid., № 1.

²⁴ Ibid., № 72.

²⁵ Ibid., № 6.

²⁶ Ibid., № 25.

²⁷ Ibid., № 1.

²⁸ См. также: A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, 45, 65, 72, 123; H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, 26, 35, 43, 60, 63, 65.

²⁹ См.: A. Rittershaus, *Neuisländischen Volksmärchen*, № 122; H. und I. Naumann, *Isländische Märchen*, № 59.

³⁰ См.: Архив НИЯЛ, колл. 63, папка 1, № 186.

³¹ Там же, колл. 22, папка 2.

³² Там же, колл. 20, папка 1.

³³ Там же, колл. 63, папка 1, № 186.

³⁴ Ончуков, № 68.

³⁵ Шейн, т. II № 106.

³⁶ Шейн, т. II № 106.

³⁷ Афанасьев, № 296.

³⁸ Садовников, № 27.

³⁹ Афанасьев, № 179.

⁴⁰ Архив НИЯЛ, колл. 104, папка 2, № 9.

⁴¹ Афанасьев, № 181.

⁴² Там же, № 135.

⁴³ «Украинские народные сказки», М., 1948, с. 123.

⁴⁴ Вспомним, что в сказках тюркских народов героем в подобном сюжете очень часто является «лысый паршивец».

⁴⁵ Соколовы, № 53.

⁴⁶ И. Я. Рудченко, *Русские сказки*, 1869, с. 271.

⁴⁷ См.: Соколовы, № 55.

⁴⁸ См.: Добровольский, № 9.

⁴⁹ См.: «Живая старина», 1912, II–IV, № 3.

⁵⁰ См.: Добровольский, № 30.

⁵¹ А. М. Смирнов-Кутачевский, *Иванушка-дурачок* (журн. «Вопросы жизни», 1905, № 12).

⁵² Там же, с. 36–43.

⁵³ Там же, с. 52.

⁵⁴ Там же, с. 70–71.

⁵⁵ М. Горький, *Литературно-критические статьи*, М., 1937, с. 154–155.

⁵⁶ Даже учение первого социалиста-утописта, английского гуманиста Томаса Мора было, как известно, пронизано идеализацией семейной общины, известной ему главным образом по описанию сербской задруги.

⁵⁷ В. И. Ленин, *Сочинения*, т. 15, с. 184.

⁵⁸ О магическом значении золы много интересных подробностей сообщается в книге A. V. Rantassalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, В. I–III, Helsinki, 1919–1920 (FFC, № 30–32).

⁶⁰ На этом основано малоубедительное, с нашей точки зрения, предположение о том, что сказочный дурачок есть простое развитие образа безумца из первобытных легенд и мифов. Так, например, О. Фрейденберг возводит литературного дурачка к ритуальному безумцу. «Глупость», так же как и «рабство» (ср. «низкое состояние» героя в сказке), по ее мнению, есть в первобытном мировоззрении один из аспектов смерти: «Говоря о шуте как былом божестве смерти, я указывала на праздник Сатурналий, где такой шут заменял царя в фазе смерти и рабства, а потому умерщвлялся реально. Глупца-сумасшедшего-шута первоначально предавали подлинной смерти, и в этом было его назначение. Безумие как метафора смерти может быть засвидетельствовано для периода, предшествующего земледелию».

Все те боги и герои, в которых особенно выдвинута световая характеристика, имеют фазу временного безумия, соседящего с бешенством и неистовством; ими овладевает сумасшествие на короткий срок, во время которого с ними случаются всякие несчастья, а затем прекращение безумия совпадает с благополучным завершением этих несчастий и с регенерацией. Хорошей иллюстрацией служат сказки, где герой-дурак живет в бедности, грязи и пренебрежении, но на лбу у него под грязной повязкой звезда, и вскоре он оказывается царевичем-красавцем, типичным «принцем Солнца». Безумие как метафора... это временное исчезновение света, светила, скрытого под грязной, темной повязкой ночи и смерти... В акте обновления герои умнеют, из дураков становятся мудрыми... В религиозной обрядности стабилизируются «праздники дураков» и «праздники сумасшедших...» (Поэтика сюжета и жанра Л., 1936. С. 141–142). Таким образом, художественный «иронический дурачок» трактуется Фрейденберг как простая «иллюстрация», реликт мифичес-

ких представлений. При этом Фрейденберг приписывает первобытному человеку мистическое отождествление безумия и смерти.

⁶¹ С ритуальным почитанием безумия связано и представление о священной болезни пророка Мухаммеда, почитание юродивых и т. п.

⁶² G. A. Dorsey and A. L. Kroeber, *Traditions of the Arapaho*, № 10, 11.

⁶³ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁴ R. Lowie, *Myths and traditions of the Crow Indians*, p. 136.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁶ См.: W. A. Clouston, *The book of noodles*, London, 1888; Н. Ф. Сумцов, *Разыскания в области анекдотической литературы*, Харьков, 1898; A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*, В. I–II, Weimar, 1911.

⁶⁷ См.: Афанасьев, № 400–401.

⁶⁸ См.: Карнаухова, № 120.

⁶⁹ См.: «Сказки Вологодской губернии», № 2 («Живая старина», 1912, вып. II–IV).

⁷⁰ См.: Ончуков, № 228.

⁷¹ См., например: Афанасьев, № 402; «Сказки Вологодской губернии», № 3.

⁷² См.: «Сказки Вятской губернии», № 15 («Живая старина», 1912, вып. II–IV).

⁷³ Андреев неправильно относит его к типу 300 по системе Аарне, тогда как это русская, необыкновенно своеобразная, оригинальная параллель к типу 303 – «Братья-близнецы». Несколько вариантов его приводит М. Коргуев (см. «Беломорские сказки, рассказанные М. М. Коргуевым», под ред. А. Н. Нечаева, Л., 1938); хорошие записи есть и в старых сборниках, например у Афанасьева (№ 136–139). О типе 303 см. исследование, написанное в духе финской школы: K. Ranke, *Die zwei Brüder*, Helsinki, 1934 («FF Communications», № 114).

⁷⁴ См., например: П. Шимкевич, *Материалы для изучения шаманства у гольдов* («Записки Приамурского отдела РГО», т. II, вып. I, Хабаровск, 1896), с. 107.

⁷⁵ См.: F. Panzer, *Hilde-Gudrun*, Halle, 1901, S. 250; E. Cosquin, *Les contes de Lorraine*, v. I, Paris, 1887, p. 138–154 (комментарий к сказке «Le prince et son cheval»); L. Mackensen, *Handwörterbuch des deutschen Märchen* («Goldener»).

⁷⁶ См.: F. Boas, *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, 1897.

⁷⁷ См.: А. Я. Максимов, *Из истории семьи у русских инородцев* («Этнографическое обозрение», 1902, № 1). – У ительменов (камчадалов) во время свадебного праздника жених топит в юрте тестя печь и стряпает.

⁷⁸ См.: М. О. Косвен, *Матриархат в Западной Африке* («Советская этнография», 1934, № 1–2).

⁷⁹ С. Смирнов, *Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа* («Юридический вестник», 1877, № 1), с. 656.

⁸⁰ Когда-то матриликальный брак был обычаем всех европейских народов. На современном финском языке *sulhanen* означает «жених», а по-эстонски *sulane* – «батрак».

⁸¹ См.: E. C. Parsons, *The reluctant Bridegroom* («Anthropos», X–XI, 1915–1916), p. 65.

⁸² См.: С. Смирнов, *Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа*, с. 207.

⁸³ См.: А. В. Терещенко, *Быт русского народа*, т. II, СПб., 1848, с. 581–582.

⁸⁴ См.: E. S. Hartland, *The legend of Perseus*, L., 1894, v. II, 334–400.

⁸⁵ См.: F. Rumpf, *Japanische Märchen*, № 63 (A, B), 59.

⁸⁶ См.: P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les recits parallels*, p. 132; Э. Краулэй, *Мистическая роза*, СПб., 1905; J. Piprek, *Bräutwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Stuttgart, 1914; E. Samter, *Geburt Hochzeit Tod*, Leipzig, 1911.

⁸⁷ См.: J. A. Mac-Culloch, *The childhood of fiction*, p. 74.

⁸⁸ См.: Э. Краулэй, *Мистическая роза*, с. 336–337; J. Piprek, *Bräutwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*; H. Usener, *Italische Mythen*, S. 189–222; E. Samter, *Geburt Hochzeit Tod*; A. Ehrenzweig, *Die Scheinehe in europäischen Hochzeitsgebräuchen*, Berlin, 1909.

⁸⁹ Эстетика народного театра в этом смысле гораздо примитивнее, чем эстетика сказки: в театре «низкое», комическое связано со злом, в сказке оно «иронично», так как оказывается в действительности «высоким».

⁹⁰ Фон дер Лайен считает, что основой временного пребывания героя в низком состоянии, в образе животного, является психопатология – болезнь, при которой человеку кажется, что он волк (*Werwolfkrankheit*), медведь и т. д. Иногда такому больному представляется, что у него колтун на голове (см.: F. von der Leyen, *Das Märchen*, S. 49–50). Психопатологическое объяснение, чуждое пониманию социальной природы фольклора, приводится в статье «goldener» в словаре Л. Максэнса.

⁹¹ См.: «Memoires of the American Folklore Society», XI, № 6 (Teil) (S. Thompson, *Tales of the North American Indians*, XLVIII, p. 120).

⁹² См.: F. H. Cushing, *Suni folk-tales*, New York – London, 1901, p. 104.

⁹³ См.: W. Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka – Maia und Muiska*, Jena, 1928, № 39.

⁹⁴ *Ibid.*, № 40.

⁹⁵ *Ibid.*, № 12.

⁹⁶ F. Rumpf, *Japanische Märchen*, № 16.

⁹⁷ См.: W. Bousset, *Der verborgene Heilige* («Archiv für Religionswissenschaft», XXI), Leipzig – Bonn, 1922.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹ Это отражается и в языке: младший часто употребляется в смысле «низкий» (такое словоупотребление идет от патриархата).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Сказки о бедном сиротке в фольклоре меланезийцев, палеоазиатов и американских индейцев ..	15
Происхождение сказок о младшем брате и их роль в формировании сказочного эпоса	56
Образ гонимой падчерицы в волшебной сказке	136
«Низкий» герой волшебной сказки	179
Заключение	214
Комментарии	222

Ответственный редактор *В. Кузнецов*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 17.02.2005.
Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15. Тираж 1000 экз. Заказ № 1505.

АНО «Академия Исследований Культуры»
123056, г. Москва, ул. Б. Грузинская, 60, стр. 1.
По вопросам оптовых поставок обращаться
trad@podlipki.ru

**Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в издательско-полиграфическом комплексе «Звезда».**
614990, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.



Елеазар Моисеевич Мелетинский — доктор филологических наук, академик Академии гуманитарных исследований, директор Института высших гуманитарных исследований при Российском государственном гуманитарном университете, почетный член Международного фольклористического общества, главный редактор серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока», основатель и главный редактор международного журнала по теории и истории мировой культуры «Arbor Mundi» — «Мировое древо», лауреат Международной научной премии Питрэ за лучшую работу по фольклористике, лауреат Государственной премии СССР за работу над двухтомной энциклопедией «Мифы народов мира».