

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЫМЫСЛА В ВОЛШЕБНЫХ СКАЗКАХ

Чудесный вымысел — это то, что отличает волшебную сказку от других ее разновидностей и жанров фольклора. Но было бы ошибкой считать, что этот вымысел — результат произвольной фантазии людей; поэтому прав был А. Ф. Анисимов, когда писал, что «даже самые фантастические образы сказки не являются субъективным созданием человека, а связаны с отражением природы, общества, мировоззрения людей, т. е. в конечном счете в основе их лежит отражение материального бытия людей»¹.

Вот почему изучение отношений волшебной сказки к действительности, жизненных истоков ее фантастики поможет решить такие важные и сложные вопросы, как генезис сказки, характер ее вымысла, способы его создания и его историческую судьбу.

Жизненный материал, на основе которого формировался жанр волшебной сказки, необычайно широк и включает социальные отношения, исторические события, этнографические институты, системы представлений, связанные с ними, и т. д. Особое место среди них занимают этнографические данные и, в частности, обряды, в которых наиболее полно воплотились представления и верования людей.

Важность использования материалов этнографии и истории при анализе фольклорных жанров поняли еще ученые XIX в. (достаточно вспомнить исследования представителей исторической школы). В конце прошлого столетия появился ряд ценных публикаций, содержащих сведения по быту, обрядам, обычаям, представлениям, верованиям различных этнических групп, населяющих Россию (см. экспедиционные отчеты РГО, журналы «Живая старина», «Этнографическое обозрение» и др.)². Накопленный этнографический материал давал возможность по-новому взглянуть на проблемы происхождения волшебной сказки, ее фантастического вымысла, образной системы и т. д. К сожалению, в своих исследованиях большинство ученых редко выходило за рамки простого сравнения тщательно подобранных сказочных текстов и этнографических

¹ А. Ф. Анисимов. Природа и общество в отражении сказки и мифа. К вопросу об исторических истоках и соотношении сказки и мифа.— «Ежегодник Музея истории, религии и атеизма», в. 1, М.—Л., 1957, с. 156.

² «Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России» (под ред. Н. Харузина), в. 1, 2, М., 1889; Н. Я. Никифоровский. Очерк простонародного жителя-бытия в Витебской Белоруссии. Витебск, 1895; его же. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897; В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Харьков, 1898; В. П. Милорадович. Народные обряды и песни Лубенского уезда.— «Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. X, 1897; П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. 1. М., 1877, и др.

явлений. Не составляют исключения и работы известного советского фольклориста и этнографа Д. К. Зеленина³.

Качественно новым этапом в этнографическом изучении волшебной сказки следует считать выход в свет в 1946 г. книги В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки»⁴. Значение ее трудно переоценить. В ней впервые были вскрыты более сложные, чем простое заимствование, отношения между волшебной сказкой и обрядом. В. Я. Пропп убедительно доказал, что волшебная сказка генетически восходит к обрядам, структура и семантика которых во многом определяют структуру и семантику самой волшебной сказки. Анализ каждого сюжета, мотива и образа В. Я. Пропп проводил по определенной системе: поиски этнографического субстрата, лежащего в их основе, установление представлений, связанных с этим субстратом, уяснение путей его превращения в сказочный сюжет, мотив или образ. Оказалось, что, попадая в сказку, обряды и представления подвергались трансформации, переосмыслению, что, по мнению В. Я. Проппа, было обусловлено тем, что стать сказочным этнографический субстрат мог лишь в том случае, если он уходил из жизни в прошлое, переставал быть активно значимым, а вследствие этого сакральным и не подвергающимся переоценке или правке⁵. Исследователь установил и типы соотношения волшебной сказки и обряда: прямое соответствие между сказкой и обрядом, переосмысление обряда сказкой с заменой одного или нескольких элементов обряда и «обращение» обряда, когда в сказке сохраняются все его элементы, но изменяются его трактовка, мотивировка и значение.

Заслуга В. Я. Проппа состоит и в том, что изучение генезиса и структуры волшебной сказки он проводил на интерэтническом уровне, привлекая этнографические данные многих народов. Без них невозможна была бы и его книга.

Наряду с В. Я. Проппом принцип этнографического изучения жанров фольклора успешно разрабатывался П. Г. Богатыревым, а впоследствии Б. Н. Путиловым⁶.

Однако возможности этого метода в полной мере не раскрыты до сих пор. Так, например, сравнительное изучение обряда и волшебной сказки может помочь в уяснении характера ее фантастики, способов ее создания. Последним и посвящена данная статья.

В настоящее время многие сказковеды сходятся в том, что большинство сюжетов волшебной сказки представляет рассказ о странствованиях героев в «загробном» мире. Вот почему одной из основных целей статьи является сопоставление похоронного обряда и обряда погребения животных, а также представлений о смерти и загробной жизни с теми сказочными сюжетами, в которых герои получают от умерших родителей «чудесных» помощников или спасаются от преследования противников посредством волшебных предметов, превращающихся в непреодолимые препятствия. Другая цель статьи — уяснение некоторых путей переработки этнографического субстрата в сказочные фантастические события и образы.

³ Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936; *его же*. Обычай добровольной смерти у примитивных народов. Л., 1936; *его же*. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937; *его же*. Народный обычай «греть покойников». Харьков, 1909; *его же*. Магическая функция примитивных орудий.— «Известия АН СССР. Отделение общественных наук», 1931, № 6, с. 713—754.

⁴ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

⁵ «...Сюжет возникает не эволюционным путем прямого отражения этой действительности. Сюжет соответствует действительности по противоположности.» (В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 12).

⁶ П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971; Б. Н. Путилов. Проблемы типологии этнографических связей фольклора.— «Фольклор и этнография». Л., 1977; *его же*. Основные аспекты связей фольклора с традиционно-бытовой культурой.— «Сов. этнография», 1975, № 2, и др.

Для анализа я привлекаю этнографические данные не только русского народа, но и других этносов. Вопрос о правомерности и допустимых границах использования подобного материала при изучении русского фольклора сложен и во многом дискусионен. Тем не менее в последнее время все чаще появляются работы по исторической и структурной типологии⁷, авторы которых высказываются в пользу интересного изучения фольклора. Связано это с тем, что у многих народов (и, в частности, у русского) материалы по этнографии стали собираться сравнительно поздно, когда обряды во многом изжили себя, ушли в прошлое и записывались исследователями в остаточной форме. По этим записям зачастую бывает трудно реконструировать тот или иной обряд и комплекс представлений, связанный с ним. Вот почему соответствующие материалы менее развитых в экономическом и культурном отношении народов, записанные подробнее, могут оказать в данном случае неоценимую услугу. Путем наложения друг на друга исходных моделей этнографических субстратов разных народов мы можем с помощью одних систем заполнить «белые пятна» в других. Трудность в данном случае заключается в правильном отборе соответствующих этнографических моделей.

С учетом этих соображений в нашу статью включены материалы других народов — в основном народов Сибири. Делалось это в тех случаях, когда этнографического материала по русским было недостаточно для постановки и решения перечисленных проблем. При этом мною отбирались только те факты, которые были засвидетельствованы, хотя и в неполной, остаточной форме, и у русского народа.

Для анализа привлекается также сказочный материал из сборников А. Н. Афанасьева, А. И. Никифорова, Д. К. Зеленина, И. В. Карнаухова, в тексте в скобках дается номер сюжета по указателю Н. П. Андреева⁸.

Похоронный обряд (как и любой другой) — сложное образование, включающее обрядовые действия и комплекс представлений и верований о смерти, загробной жизни, умерших родителях, предках и др. Условно его можно разбить на три этапа: действия до погребения, во время погребения и после погребения усопшего. Волшебная сказка почти не отразила первого этапа (не считая завещания умирающих родителей детям), в то время как второй и третий представлены в ней достаточно подробно. К их анализу мы и переходим.

Верование в то, что умершие родители и предки могут определенным образом влиять на жизнь и благополучие своих потомков, широко распространено среди всех народов: «покойники являются в действительности для первобытного человека живыми, только перешедшими из настоящего мира в мир иной... Они имеют те же потребности. Неспособные удовлетворить их самостоятельно, они в силу этого зависят от живых, подобно тому как живые в свою очередь зависят от них...»⁹. Именно поэтому живые могут заручиться поддержкой своих умерших предков или родителей, только выполнив по отношению к ним определенные обязанности. Это верование нашло отражение в сюжете сказки «Сивко-

⁷ «Типологические исследования по фольклору». М., 1975; Б. Н. Путилов. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. М., 1976; «Фольклор. Поэтическая система». М., 1977, и др.

⁸ А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки. Под ред. В. Я. Проппа, т. I—III. М., 1957 (далее — Афанасьев); «Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова». М.—Л., 1961 (далее — Никифоров); Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии. Пг. 1914 (далее — Зеленин, I); *его же*. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915 (далее — Зеленин, II); И. В. Карнаухова. Сказки и предания Северного края. Л., 1934 (далее — Карнаухова) (в тексте: Аф., Ник, З. I, З. II, Карн.); Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929 (в тексте — Анд.).

⁹ Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937, с. 134, 135.

Бурко» (Анд. 530 А). Перед смертью отец наказывает своим сыновьям приходить к нему на могилу «караулить» (Ник. 111, 125), «читать» (Аф. 180), «дежурить» (Аф. 181, 184), «переночевать» (Карн. 8), «спать» (Аф. 179), «сидеть» (Аф. 182, Карн. 45), «получить благословение» (З. II. 114) или «кормить» отца; родительский наказ выполняет младший сын, и в благодарности за это встающий из могилы отец дарит ему чудесного коня (иногда трех коней и диковинки: свинку золотую щетинку, золотогривого коня, жар-птицу и др.), которые помогают герою жениться и стать царем.

Данный сказочный сюжет отразил третий этап похоронного обряда, связанный с совершением определенных действий после погребения умершего родителя. О них в этнографической литературе мы находим следующие сведения: «...обычай проводить первые ночи на могиле имеет длительную традицию. В среде заволжского старообрядчества, отличающегося особенной сохранностью архаических элементов, имеющих языческую основу, он до недавнего времени держался в архаической форме: ночующий на могиле самый ближайший родственник (дети, как правило) разжигает на ней костер»¹⁰. «...На другой день (после похорон.— А. И.) предполагался выход на кладбище и угощение покойника у могилы...»¹¹, «...на другой день (после погребения.— А. И.), обыкновенно к вечеру, зимой часам к трем, а летом позднее, но всегда к сумеркам, ибо только в те часы, когда солнца нет на горизонте, души умерших могут странствовать по земле... при этом на могилу к покойному едет хозяин дома, а за отсутствием в доме возрастных мужчин — кто-нибудь из старших родственников...»¹². Обычай «кормить» умершего родственника и оставлять на его могиле еду до сих пор кое-где сохраняется и среди русского населения.

Нетрудно заметить, что все основные элементы обряда передаются в сказке точно: и обязательность дежурства на могиле ближайшего родственника (в сказке сын), и время этого дежурства (ночь), и «кормление» покойника. Эти реальные обрядовые действия переносятся в сказку без изменений, поэтому они не носят в ней фантастического характера. Чудо совершается тогда, когда умерший отец встает из могилы и одаривает сына волшебными помощниками или диковинками: «...заплакал он, больно заплакал и пошел на могилу, к отцу. Услышал его отец в домовине, вышел к нему, отряхнул с чела сыру землю и говорит: „Не тужи, Ваня, я твоему горю пособию“». Тотчас старик вытянулся, выпрямился, свистнул-гаркнул молодецким голосом, соловейским посвистом; откуда ни взялся — конь бежит, земля дрожит, из ноздрей, из ушей пламя пышет» (Аф. 180).

Фантастичность данного эпизода создается путем «реализации», «материализации» представлений о возможности умерших родителей или предков посещать живых потомков и благоприятным образом влиять на их судьбу. Они как бы переключаются из сознания людей в «жизнь» (если можно назвать так события и действия сказки). Среди «благословений» родителя особенно ценным следует считать коня. Во всех 10 рассмотренных нами вариантах данного сюжета¹³ он — обязательный подарок отца. И это не случайно: умерший отец дарит сыну то, что имеет в загробной жизни. В этнографической литературе есть немало свидетельств о том, что некогда погребение лошади было делом обычным.

¹⁰ Н. Н. Велецкая. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 30.

¹¹ Ст. Майнагашев. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края.— «Живая старина», в. IV. Пг., 1915, с. 281.

¹² С. К. Кузнецов. Культ умерших и загробные верования луговых черемис.— «Этнографическое обозрение», 1904, № 2, с. 58.

¹³ Афанасьев, 179—184, Карнаухова, 8, 45; Зеленин II, 114; Никифоров, 111,

«Умершего хоронили с известной обстановкой (оружием, посудой, пищей и т. д.), причем в случае доставления на сани оставляли и последнее... а равно убивали часто и лошадь, привезшую покойника или принадлежавшую ему...»¹⁴. «Первоначально обряд погребения с умершим его коня исполнялся, вероятно, во всей его полноте, т. е. труп коня хоронился в целости или, если сжигался, то также целиком, как и труп человека...»¹⁵, «...обычай погребения с умершим его лошади существовал местами у славян и, по-видимому, у литовцев»¹⁶. Захоронения лошади были найдены у тувинцев, южных алтайцев, хакасов¹⁷, в Пермской, Горьковской, Московской, Новгородской, Ярославской, Харьковской, Киевской и других областях, у народов Сибири, у скифов, индейских племен и других народов¹⁸. По представлениям людей, убитые лошади должны были и в загробной жизни служить своим хозяевам. И сказка точно воспроизводит это верование: «...отец и говорит: „Ну, говорит, Иван, владей моим конем, конь мой собственный... Сивко-Бурко, вещий Воронко, как мне служил, так и моему сыну служи“» (Ник. 111).

Сказочный конь, получаемый героем от умершего отца, фантастичен. Он необыкновенен на вид — «конь золотая и серебряная шерстинка» (Аф. 181), «кобыла сорок пежин с пежиной» (З. II, 114), «из носу пламя, из ноздрей искры, а из ушей дым столбом» (Ник. 125). Бег его носит космогонический характер — «конь бежит, земля дрожит, горы, доли хвостом застилает, пни, колоды промеж ног пускает» (Аф. 182). Наконец, он обладает волшебным свойством наделять невзрачного Иванушку, пролезающего через его уши, красотой. Все эти качества коня обусловлены, во-первых, тем, что он «замогильный» конь, и, во-вторых, идейно-художественным содержанием самой сказки: чтобы выполнить трудные задачи царя и возвысить героя, конь должен уметь летать по воздуху и превращать Иванушку-дурака в красавца.

Таким образом, передача умершим отцом сыну коня и диковинок не отражает какого-то определенного обряда, хотя наличие в сказке коня стало возможным в силу существования обычая погребать лошадей вместе с хозяином. Она представляет собой «реализацию» представлений о покровительстве умерших предков, но это не «прямая реализация» (как в эпизоде вставания отца из могилы), а «реализация с домысливанием», которая носит сознательно фантастический характер.

Последний прием особенно характерен для волшебных сказок. Произошло это, по-видимому, вследствие того, что на определенном историческом этапе прямая и отчетливая связь их с обрядом утрачивалась, и повествование становилось непонятным для рассказчиков и слушателей, фантастическое же объяснение («материализация с домысливанием»), как это ни парадоксально, делало его более понятным и доступным.

Аналогичное представление мы находим и в сюжете «Крошечка-Хаврошечка» (Анд. 511).

Выполнять трудную домашнюю работу героине помогает корова (по вариантам она — «благословение» умершей матери¹⁹); мачеха настаивает на том, чтобы корову зарезали, и Буренушка перед смертью наказывает Хаврошечке: «А ты, красная девица, не ешь моего мяса: косточки мои собери, в платочек завяжи, в саду их рассади и никогда

¹⁴ Д. Н. Ануцин. Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда. М., 1890, с. 107.

¹⁵ Там же, с. 143.

¹⁶ Там же, с. 132.

¹⁷ В. П. Дьяконова. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

¹⁸ Д. Н. Ануцин. Указ. раб.; М. Г. Худяков. Культ коня в Прикамье.— «Из истории докапиталистических формаций». М.— Л., 1933; В. А. Городцев. Погребение животных в Муромских могильниках.— «Этнографическое обозрение», 1918, № 3—4, и др.

¹⁹ В варианте, записанном автором в 1977 г. в дер. Кузьминичи Калужской обл. от П. Я. Петрашенковой, корова называется «маткиной приданкой».

меня не забывай...» (Аф. 100). Из костей вырастает яблоня, куст или другое дерево с необыкновенными плодами²⁰.

Эпизод превращения убитой коровы в дерево или другое растение фантастичен, но в основе своей имеет реальный обряд и представление.

Изучая верования великорусов Владимирской области, К. Г. Завойко установил, что «некоторые еще и сейчас высказывают, что у скотины такой же дух, как и у человека (тоже дух, а не душа), только что некрещеный, и что дух этот после смерти животного так же, как и дух человека, шесть недель пребывает на земле...»²¹. Подобное верование В. Я. Пропп засвидетельствовал у лопарей, которые считали, что душа зверя не исчезает с его смертью, а живет в ином мире, и в случае сохранения всех костей животное может возродиться²².

Убиение и погребение коровы, как и лошади, ранее было распространено довольно широко. Ст. Майнагашев записал от сагайки Тана Кызласовой в улусе Павин рассказ о том, как по случаю смерти девушки закололи корову, при этом по обычаю в течение трех дней не ломали ее костей.

Тот же обычай закапывания коровы зафиксировал Вл. Богданов во Владимирской обл. Во всех имеющихся этнографических материалах указывается на сохранение скелета убитого животного, так как «кости, в особенности кости черепа, в наиболее сильной степени „представляют“ тех животных, которым они принадлежат, т. е. они суть сами животные...»²³. Следовательно, сохранив кости животного, можно возродить его. Это представление и положено в основу сказочного мотива возрождения убитого животного в виде сада, дерева и т. п. (ср. с вариантами сказки, в которых корова наказывает героине собрать все ее кости). И в этом случае те эпизоды, которые передают реальные обрядовые действия захоронения животных, нефантастичны. Фантастической следует считать метаморфозу костей коровы в растение, которая является «реализацией» представлений о посмертных превращениях животного.

Другой сказочный сюжет, в котором отразились некоторые элементы похоронного обряда, верования и представления, так или иначе связанные с ним, — «Василиса Прекрасная» (Анд. 480*F).

«Умирая, купчиха призвала к себе дочку, вынула из-под одеяла куклу, отдала ей и сказала: „Слушай, Василисушка! Помни мои слова. Я умираю и вместе с родительским благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай, а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета. Покушает она и скажет тебе, чем помочь несчастью...“» (Аф. 104).

Обычай делать куклу, подобие умершего, в которую, по верованиям людей, должна вселиться душа умершего, засвидетельствован у многих народов. «Пангантохо (амулеты.— А. И.) даяков... их деревянные куклы и другие предметы, которым время от времени носят пищу и жертвы, защищают жилище и его обитателей...»²⁴. Довольно подробно этот обряд записан у народов Сибири. Рассмотрим его основные черты.

²⁰ См. *Афанасьев*, 101: «Старик резал (Буренушку.— А. И.), Марья-царевна просит: „Дай дедушка родимый, хоть гузенную кишочку мне“. Бросил старик ей гузенную кишочку; она взяла; посадила ее к верее — вырос ракитов куст...»; запись от П. Я. Петрашенковой: «Пошла Аленушка к коровке и говорит: „Коровка Буренка — маткина приданка, ножи точат, тебя резать хотят“. „Не плачь, Аленушка, пусть режут, только ты моего мяса не ешь. Собери все косточки, дожись моей головы. Выйди на задний двор, обсыпься косточками и встань на голову“. За обедом не ела Аленушка мяса, как ее ни уговаривали. Потом сделала то, что сказала ей Буренка. Появился за окном сад с колодцем».

²¹ К. Г. Завойко. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии. — «Этнографическое обозрение», 1914, № 3—4, с. 125.

²² В. Я. Пропп. К вопросу о происхождении волшебной сказки (волшебное дерево на могиле). — «Сов. этнография», 1934, № 2, с. 128—151.

²³ Л. Леви-Брюль. Указ. раб., с. 99.

²⁴ Там же, с. 32.

По свидетельству З. П. Соколовой, у обских угров после смерти человека делали *итырма* (куклу), считавшуюся изображением покойного и вместилищем его души. «Со смертью старейшей женщины все итырма хоронили вместе с ней в могиле. Женские и детские итырма хранили разные сроки, затем их уносили в лес, ставили на дерево или выбрасывали. Итырма кормили по праздникам...»²⁵. «Мужские итырма, особенно родоначальников хранят долго, передают из поколения в поколение по женской линии...»²⁶. Обычай делать подобные куклы отмечен Д. К. Зелениным у ангинских бурят, они называют их «эзинхи онгон» («бабы онгоны») ²⁷.

Итак, рассмотренный обряд предполагает как обязательные следующие элементы: преимущественное участие в нем женщин, передачу кукол из поколения в поколение по женской линии, кормление кукол с целью добиться их покровительства. Эти действия вошли в сказку из обряда без искажения (куклу передает героине мать; чтобы она помогла Василисе, та должна накормить ее, при этом кормление совершается тайно, чтобы никто не увидел ²⁸), поэтому они не носят фантастического характера. Фантастика начинается с того момента, когда куклолка, поев оставленную ей пищу, делает за Василису порученную той работу. В данном случае мы имеем дело с «прямой реализацией» представления о помощи предков и их заместителей (кукол) в повседневной работе.

До сих пор мы рассматривали те сказочные мотивы, которые связаны с покровительством умерших родителей своим потомкам. Другим распространенным сказочным мотивом следует считать мотив «магического бегства».

В сказке герой бежит из «иног» царства (царства мертвых), спасаясь от преследования его обитателей (водяного, царя-медведя, но чаще всего бабы-яги); по дороге он бросает позади себя волшебные предметы (гребень, щетку, полотенце, платок, мыло, трут, огниво, кремь), полученные за оказанные услуги в том же царстве мертвых, и эти предметы превращаются в горы, леса, реки, озера, которые в конце концов останавливают преследователя. Фантастичность этого эпизода заключается в превращениях предметов, обладающих волшебными свойствами. Толчком к возникновению этого мотива послужили также определенные действия и верования.

По представлениям народов всех континентов, со смертью человека его существование не прекращается: он продолжает жить в загробном мире, причем и там он нуждается в одежде, пище и различных предметах домашнего обихода. Вот почему погребение человека — это прежде всего снабжение его всем необходимым для «иной» жизни и тем, что ускорит его прибытие в загробный мир. Набор предметов, который клался в могилу умершего, регламентирован. Ст. Майнагашев, собиравший данные по похоронным обрядам и представлениям о загробной жизни турецких племен Минусинского края, был свидетелем захоронения крестьянина в улусе Кызласовом на р. Еси: «На собственной опояске покойника висело огниво, в которое были вложены свежий кусок трута и кремь... Были тут гребень, шило, нитки из жил, тонкие ремни. Все это должно было быть погребено вместе с покойником...»²⁹. По свидетельствам этнографов, изучавших быт народов севера и востока нашей страны

²⁵ З. П. Соколова. Пережитки религиозных верований у обских угров.— «Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в.». Л., 1971, с. 237.

²⁶ Там же, с. 237.

²⁷ Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири.

²⁸ См. Афанасьев, 104: «...вечером как все улягутся, она запрется в чуланчике, где жила, и потчевает ее... Куклолка покушает, да и потом дает ей советы и утешает в горе, а наутро всякую работу справит за Василису...».

²⁹ Ст. Майнагашев. Указ. раб., с. 279.

(Л. Я. Штернберга, З. П. Дьяконовой, Д. К. Зеленина и др.³⁰), обычай класть в могилу умершего трубку, огниво, кремень, трут и другие вещи первой необходимости некогда был распространен повсеместно. Интересно свидетельство Вас. Налимова, изучавшего быт зырян: «Все вещи, которые получает умывальщик (покойного.— А. И.), нищий и другие будут принадлежать усопшему за гробом. Мыло, гребень, полотенце составляли предметы первой необходимости»³¹.

Итак, круг обрядовых предметов совпадает со сказочными волшебными предметами. Иначе говоря, не отражая обряда погребения как такового, сказки заимствуют из него некоторые атрибуты и меняют лишь их функции: в обряде она сопроводительная, в сказке — заградительная.

Толчком к использованию сказкой подобных превращений послужил также похоронный обряд. Из многочисленных источников известно, что возвращающиеся с кладбища после похорон родные и гости должны были соблюдать определенные правила и совершать действия, цель которых воспрепятствовать душе умершего вернуться в дом. Подобный обряд записан, например, В. Г. Богоразом у чукчей, Л. Я. Штернбергом у чувашей: «...чуваша бросают раскаленный докрасна камень вслед покойнику, чтобы заградить душе путь к возвращению»³². «...При возвращении похоронной процессии с могилы глава процессии, который теперь заключает арьергард, исполняет разные заклинания, все из цикла сказок о магическом бегстве. Эти сказки имеют охранное значение, причем они сопровождаются магическими действиями: глава процессии имеет в руках палку, замечает следы и проводит линию по дороге. Эта черта должна превратиться в **бездну** или в глубокую **реку**. Им бросаются назад один или несколько камней, чтобы они превратились в крутые **горы**. Заклинатель несет перед собой чашу и связку травы, которая служила для омовения тела, и прячет эти предметы порознь в снегу на возвратном пути. Чаша должна превратиться в **море**, а трава — в густой **лес**. Подобные чарования повторяются дома, прежде чем войти под кров. Все это делается для ограждения возврата покойника. Обряд ограждения повторяется и дальше при посещении могилы гостями»³³.

Таким образом, в сказочном магическом бегстве соединились два различных элемента похоронного обряда. Такое соединение (агглютинация) стало возможным в структуре сказки по следующей причине: герой может спастись от преследования обитателя царства мертвых (сказочная баба-яга имеет свойства и черты покойника) только с помощью волшебного средства, взятого у последнего. Но, по представлениям людей, покойник в загробном мире обладает лишь предметами первой необходимости, которые кладутся в могилу при погребении. Видимо, поэтому последние наделяются в сказке той магической силой, которой в реально существовавшем похоронном обряде эти предметы не имели.

Фантастичность сказочного бегства создается, во-первых, за счет «прямой реализации» представлений о возможности магическим способом превратить обычные предметы в естественные преграды и, во-вторых, за счет соединения форм и функций различных элементов похоронного обряда в одном объекте. При этом сам ход сказочных действий достаточно точно передает реально существовавшие детали похоронного обряда.

³⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936; В. П. Дьяконова. Указ. раб.; Д. К. Зеленин. Обычай добровольной смерти у примитивных народов, и др.

³¹ Вас. Налимов. Загробный мир по верованиям зырян.— «Этнографическое обозрение», 1907, № 1—2, с. 7.

³² Л. Я. Штернберг. Указ. раб., с. 326.

³³ А. Н. Никифоров. Структура чукотской сказки как явление примитивного мышления.— «Советский фольклор», в. 2—3, 1935, с. 252.

Итак, в результате анализа сказочного и этнографического материала можно сделать следующие выводы.

1. Волшебная сказка заимствует из похоронного обряда лишь некоторые элементы.

2. Те действия, которые волшебная сказка заимствует из похоронного обряда и подает в качестве сказочных, как правило, не подвергаются правке, воздействию фантастического вымысла, так как обряд, особенно в период активного бытования, строго регламентирован и сакрализован.

3. Одним из наиболее распространенных способов создания фантастического вымысла волшебных сказок следует считать «реализацию», «материализацию» не самих обрядовых действий, а связанных с ними представлений и верований; «реализация» может быть «прямой», когда то, что существует лишь в сознании людей, без изменений переносится в сказку и наделяется там «реальной» сказочной жизнью, выраженной в поступках и действиях персонажей, или «с домысливанием», когда то или иное представление подвергается сознательной правке (последний прием особенно характерен для волшебных сказок).

4. Фантастический вымысел волшебных сказок может формироваться и путем соединения в одном объекте нескольких элементов разных этапов обряда (см. волшебные предметы, используемые при «магическом бегстве», в которых воплотились форма и функция обрядов погребения и заграждения).