Е. Л. Мадлевская

Царь-девица
(К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке)

В последние десятилетия в гуманитарных областях знания возникает все больший интерес к одной из фундаментальных оппозиций в традиционной культуре — оппозиции «мужское-женское». В недавнее время появились сборники научных статей и монографии, посвященные этническим стереотипам мужского и женского поведения, миру женщины и его отражению в фольклоре, обрядовой практике, традиционной символике[1]; на базе МАЭ был открыт этнографический семинар, разрабатывающий проблемы традиционной «женской» культуры; в социологии активизировались гендерные исследования. Таким образом, в современной науке очевидна актуальность изучения разнообразных вопросов, связанных с истоками и причинами противопоставления мужского и женского начал, их соотношения и способов разрешения конфликта между ними.

В эпических жанрах русского фольклора (былинах, сказках), равно как и в других областях традиционной культуры, означенная оппозиция играет существенную роль. Нередко противопоставление мужского и женского персонажей оказывается конструктивным элементом, стержнем в построении эпического сюжета.

Данная статья является частью работы, посвященной рассмотрению образа женщины-богатырши в эпическом наследии русских. Комплекс «женщина-богатырша» свойственен не только былинному эпосу; он широко представлен и в сказочном жанре, в частности, в волшебно-героической сказке. Причем здесь, как и в былине, образ героини-противницы может реализоваться через разные коды: сказочно-эпический (героиня — невеста или мнимая невеста), эпический (героиня — поляница, воительница), магический (героиня — колдунья, волшебница), мифологический (героиня — мифологическое существо, противостоящее герою по неким причинам, определение которых будет предпринято в процессе анализа сказочного материала). Ввиду такого многообразия сказочных типов героинь-противниц, рассмотрение каждого из которых могло бы составить самостоятельное исследование, мы сознательно выбрали лишь один сюжет — «Молодильные яблоки» (СУС, № 551),* в котором

* Здесь и далее подробную библиографию цитируемых источников см. в конце статьи.

образ героини представлен достаточно разнопланово. Исследование проведено на основе сорока вариантов этого сюжета, семь из которых представляют украинскую и белорусскую сказочные традиции. Действительно, образ Царь-девицы воспроизводится в разных жанрах. С одной стороны, героиня выступает в повествовании как типичный сказочный персонаж, с другой — она наделена рядом черт эпической богатырши; кроме того, в образе Царь-девицы наличествуют признаки, позволяющие отнести ее к существам мифологической природы, репрезентирующим наиболее архаичный пласт повествования. Такое многообразие средств изображения/создания персонажа свидетельствует о сложном, а не однозначном характере образа Царь-девицы, причиной чему, как можно предположить, является его гетерогенность.

Нашей задачей в исследовании сказочного материала будет выявление внутренне противоречивых, амбивалентных и синкретических характеристик героини, вытекающих из реализации ее образа в сказочном, эпическом и мифологическом планах, а также точки пересечения этих планов между собой. Это позволит определить представления, которые стоят за образом женщины-противницы в данном сюжете, охарактеризовать неоднозначность природы конфликта между мужским и женским персонажами в сказочной реальности и, соответственно, предложить разные варианты прочтения сюжета.

Рассмотрение образа Царь-девицы включает характеристики, предложенные Е. С. Новик в качестве парадигмы признаков сказочного персонажа, а также анализ коррелирующих с этими характеристиками функций Царь-девицы в сюжете (т.е. системы действий, выполняемых этим образом, или с которыми он ассоциативно связан) и анализ предметного мира, метанимически и знаково связанного с реальностью, которую можно условно обозначить как комплекс «Царь-девица».

Прежде всего обратимся к сказочному и эпическому планам сюжета «Молодильные яблоки», на уровне которых соответствующие характеристики героини более очевидны и не вызывают особой сложности в их объяснении.

Имя и прозвище героини сюжета отражают ее различные характеристики, помогающие уяснить специфику данного образа. Обращает на себя внимание то, что, в наименовании героини, как правило, присутствует слово «девица»: девица-поленица (Ончуков, № 3; Сказки Карельского Поморья, № 35), Царь-Девка (Садовников, № 3, 4; Сказки XIX в., № 83, 85; Гура, № 33; Смирнов, № 1; Добровольский, № 17), девица богатырска (Балашов, № 43), девица Марья Краса Долга Коса (Сказки XIX в., № 83), деўка Синеглазка (Соколовы, № 139), страгия—Царь-девица золотая грудь (Ончуков, № 8), девка-богатырка (Чистов, с. 190—196), красная девица (Добровольский, № 10; Афанасьев, № 173).[1] Постоянное включение понятия «девица» в столь разнообразные именования не может быть случайным и явно указывает на важность данной характеристики. В некоторых вариантах эта черта дополняется введением в имя героини определений типа «Черная Коса», «Долгая Коса»: общеизвестно, что в традиционной русской культуре коса является атрибутом девушки. Социовозрастной статус героини закономерно обусловливает отведение ей в сказке роли потенциальной «невесты», что, соответственно, предполагает наличие в сюжете брачных мотивов.

Наметим другие характеристики героини, вытекающие из ее имени. Существенными представляются имена, включающие в себя понятие «богатырши»: девица-поленица (Ончуков, № 3; Сказки Карельского Поморья, № 35), девица богатырска (Балашов, № 43), деўка-Синеглазка — самая сильная богатырка (Соколовы, № 139), богатырка (Чистов, с. 190—196), Усоньша-богатырша (Худяков, № 1), Вифлеена-богатырша (Эрленвейн,

№ 28).[2] Эти номинации свидетельствуют о том, что перед нами богатырский образ, который сближает героиню с былинными женскими персонажами. В этой связи представляется не случайным проникновение в сказку имени Настасья (Романов, 1—3, № 14;[3] Ончуков, № 166), присущего эпосу, а также прозвища Белая Лебедь Захарьевна (Афанасьев, № 174), связанного с былинным сюжетом о Потыке. Героиня может называться также еще одним реальным женским именем — Мария (Садовников, № 4), в эпической традиции нередко связанным с «чужим» миром, противостоящим миру сказочного или былинного героя.

Имя Усоньша (Худяков, № 1) указывает на связь героини с состоянием сна, что также соотносится со спецификой ее локализации в сказочном пространстве, о чем будет сказано ниже.

В именовании героини часто встречается указание на то, что она является царевной (Гура, № 17; Коргуев, кн. 1, № 10;[4] Добровольский, № 10, 17; Романов, 1—3, № 14), царем (Садовников, № 3, 4; Сказки XIX в., № 83, 85; Ончуков, № 8; Гура, № 33; Смирнов, № 1)[5] или дочерью царя (Ончуков, № 166). То есть героиня имеет определенный статус в сказочной «социальной» иерархии — она глава некоего царства.

Нередко в имени героини содержатся характеристики ее внешнего облика. Так, эпитеты «красная» (Афанасьев, № 173), «прекрасная» (Добровольский, № 10; Романов, 1—3, № 14), «краса» (Сказки XIX в., № 83; Садовников, № 4), «красавица» (Ончуков, № 166) являются, с одной стороны, спецификой сказочного портрета, с другой — определяют образ Царь-девицы как олицетворение красоты. Эпитет «подсолнечная» (Ончуков, № 166) отсылает к локализации местонахождения героини: Подсолнечное царство.

В одном из вариантов сюжета в сборнике Ончукова (№ 8) находим целый ряд характеристик, определяемых именованием «страгия-Царь-девица золотая грудь». Такое качество, как «строгость», как выяснится далее, связано с комплексом «девичества» сказочной героини такого типа. А особенность внешнего облика — «золотая грудь» — относит героиню в разряд персонажей, связанных с «золотом» и, соответственно, по мнению В. Я. Проппа, с «иным» миром.[6]

Обратимся к внешнему облику Царь-девицы. В вариантах данного сюжета отразились самые разнообразные по происхождению и времени возникновения представления о женском образе подобного типа. Одна из особенностей облика героини — красота, что, как уже говорилось выше, отразилось на именовании персонажа. Красота Царь-девицы обозначается в текстах традиционными для сказки формулами: «Она красавица, нигде не встретить такой, ни в сказке сказать, ни пером описать» (Ончуков, № 166, с. 414) или «Видна, как из костки у костку мозг пириливаить» (Добровольский, № 17, с. 504) и т. д. Однако, несмотря на то, что героиня называется «отличной хорошей» (красивой: Садовников, № 4, с. 32), «прилепно красовитой» (Сказки XIX в., № 83, с. 272), «красавицей» (Коргуев, кн. I, № 10, с. 252) и прочими эпитетами, а также, что именно красота оказывается решающим фактором, привлекающим сказочного героя к Царь-девице и приводящим к их супружеству, эта черта все же не является главной, определяющей суть героини, отличающей ее от других персонажей. Об этом, например, свидетельствует невозможность быть одной из тринадцати богатырш — «все в один лик, в один рост» (Соколовы, № 139, с. 252). В сборнике Афанасьева героиня — одна из двенадцати девиц, а «все как одна» (Афанасьев, № 175, с. 362). Кроме того, приведенные формулы «красоты» применимы для многих других сказочных женских персонажей; эти формулы — специфика поэтики сказочного портрета.

Другой более существенной чертой Царь-девицы представляется гиперболизированность ее физической силы. Так, например, героиня без особых усилий может убить богатыря: «Ударила она одного брата щелчком и ушибла до смерти» (Эрленвейн, 1863, № 28, с. 118). Эта же героиня, Вифлеена-богатырша, одна побеждает сразу многих: «...побила народ и едет назад» (Эрленвейн, 1863, № 28, с. 119). В одном из вариантов Царь-девица называется «*самой сильной* богатыркой» (Соколовы, № 139, с. 151). Героиня может ухватить богатырского коня на лету так, что его хвост останется у нее в руке (Сказки XIX в., № 85, с. 282). В другом варианте — «Царь-девка на матроса одной ногой ступила, другой разорвала» (Садовникова № 3, с. 23). В испытании на идентификацию личности «виновника», побывавшего в ее царстве, Царь-девица вышибает у мнимого героя «из спины одну стежь и два сустава» (Афанасьев, № 178, с. 372—373). В сборнике Озаровской рассказчик, комментируя сказку, дает оценку героине: «Она могла Ивана, как червяка, раздавить» (№ 36, с. 327). При преодолении препятствий Царь-девица может пробить каменную стену, что не удается ее двенадцати богатырям: «...разгонила своево доброво коня, подъезжает к белокаменной стене, топнула своей ногой и сделала в стене шшель» (Колосов, № 3, с. 79).

Сила Царь-девицы проявляется даже тогда, когда она просто спит; дыхание богатырши приводит в движение расположенные вокруг нее предметы: «...как она сдохня от себя, так полог от себя, как она сдох возьмет в себя, белый браный полог прилягается к сиби» (Ончуков, № 166, с. 414); «И в себе вздохнет — двери запрутся, и от себя отдохнет — двери отопрутся» (Сказки XIX в., № 83, с. 272).

Гиперболизированная сила героини пропорциональна ее размерам величине, тяжести: если она ступает по мосту, то мост гнется (Добровольский, № 17, с. 510). В одном из вариантов героиню не держит земля: «...столб проехала — у нее конь по колено в землю стал уходить, *земля не стала поднимать*, и она назад воротилась, уехала» (Балашов, № 43, с. 143). Вспомним, что в былинах земля не держит Святогора, кони поляниц по щетки угрязают в землю и оставляют глубокий след. Для пробуждения богатырши ото сна необходимо, чтобы «ее молотком начало бить в голову» (Эрленвейн, № 28, с. 117), что ассоциируется с реакцией былинных поляниц на удары палицей, как на укусы комаров.

Своего рода продолжением внешних характеристик героини являются ее атрибуты. Как богатырша Царь-девица имеет «доброго коня» (Афанасьев, № 176), «быстролетную кобылицу», от бега которой «земля дрожит» (Афанасьев, № 173), либо сказочного коня «о шести крыльях» (Афанасьев, № 171). У нее есть также богатырское оружие: меч (Афанасьев, № 173), «палица буёвая», «копье долгомерное», «сабелька вострая» (Озаровская, № 36).[7]

С одной стороны, гиперболизированные размеры, тяжесть и сила Царь-девицы сближают ее с былинными героинями-богатыршами, а с другой, как и некоторые характерные черты, — указывают на ее хтоническую природу.

Так, важной особенностью Царь-девицы, восходящей к архаичным представлениям, является то, что она может принимать облик змеи: «Есь там проклятая змея, дак яна тым садом заведуя» (Романов, 1—3, № 31, с. 216). Характерно, что герой воспринимает змею как героиню в человеческом обличии, отмеченную красотой: «...увыйшов к ей у покои. А змея спиц. Ен угдядзився у яе, улюбовався — и з яе сонныя сокпив» (Романов, 1—3, № 31, с. 216). В варианте у Садовникова героиня является получеловеком-полузмеей: «...а в последней царской комнате сидит [сделанная] Царь-девка — наполовину змея, наполовину девка.

Она над всем змеиным царством царствовала» (Садовников, № 3, с. 23). Змеиное начало героини указывает на ее хтоническую природу.[8] В этой связи следует обратить внимание на «родственные отношения» героини с другими сказочными персонажами.

У Марьи Красы Черной Косы есть бабушка, у которой «двенадцать дочерей. Оне то деушки да деушки, а будут сейчас кобылушки да кобылушки» (Садовников, № 4, с. 38). То есть родственницы Царь-девицы имеют двойственную природу. К числу подобных родственников можно отнести и девушек-змей, обладающих волшебными предметами: самолетом, шапкой-невидимкой, «сапогом-бисаногом» (Добровольский, № 10). Также необычен в одном из вариантов дядя героини — старик, лежащий на земле, трижды обвившись вокруг избы (Коргуев, № 10). Обращает на себя внимание ряд его черт: он — старик, что рассматривается, скорее, как признак не возраста, а «древности», свойственной персонажам типа Бабы-Яги. В том, что он обвивается вокруг дома, несомненно, угадываются черты змея (ср. у Садовникова, № 3: «Около города, вместо стены, змея обвивалась»). Ему нельзя давать руку, так как он может «сглонуть» человека. Эти черты дяди Царь-девицы свидетельствует, что он хтоническое существо. Ту же природу имеет брат героини — «великан одноглазый, с лесом ровен», живущий в доме за каменной стеной (Садовников, № 3). Этот великан типологически близок древнегреческому Циклопу и Лиху одноглазому русских сказок. Наличие лишь одного глаза, неестественно большой рост указывают на хтоническую природу персонажа. Когда герой выжигает ему глаз, великан пытается поймать его с помощью золотого (признак принадлежности к иному миру) топорика, кричащего: «Хозяин! Здесь! Держу!» Мизинец, который герой оставляет на топорике, отрезав ножом, великан съедает, что также свойственно хтоническим существам. Подобных персонажей (дядю и тетю Царь-девицы) встречаем и в сборнике Балашова: «Поезжай, тут теперь придет наш брат на пути. Придешь — лежит старик большой-пребольшой. Голова в большом углу, ноги в подпороге. А на печи старуха лежит большая-пребольшая» (Балашов, № 43, с. 141). Оба героя напоминают своими характеристиками Бабу-Ягу.

Тетей Царь-девицы нередко бывает сама Баба-Яга (Соколовы, № 139), которая обычно называется «бабушкой» (Сказки XIX в., № 83), «бабушкой-задворенкой» (Ончуков, № 166).

Все эти родственники Царь-девицы, имеющие хтоническую природу, являются представителями иного сказочного мира, что, в свою очередь, свидетельствует о том, что и сама героиня принадлежит тому же миру.

В связи с этим обратимся к вопросу о специфике локализации Царь-девицы. Названия и описания местонахождения героини в вариантах сюжета разнообразны, однако все они соотносятся с существенным для сказки и эпоса в целом противопоставлением «своего» пространства «чужому».

Царь-девица локализуется в неком пространстве, которое находится далеко от царства героя: «...а вперед — долга бесконечна дорога» (Сказки XIX в., № 85, с. 280). В некоторых вариантах долгота дороги обозначается временными категориями: «Взяв вин на сим лит харчу и поихав» (Левченко, № 519, с. 415).[9] Царство героини так далеко, что оно оказывается практически недосягаемым для любого персонажа, кроме настоящего героя. Для многих оно недоступно еще и потому, что дорога туда связана с многочисленными препятствиями. Первое из них — водная преграда, например, река, как в сборнике Смирнова: старшие братья доходят до Нев-реки и, чтобы перебраться через нее, мостят мост, который все время уносит водой. Младшему царевичу помогает перебраться необычный конь: «Он бьет коня по крутым ребрам; начал конь осержаться, от земли отделяться, выше лесу стоячего, выше

облака ходячего, через Нев-реку перескочил и копытом не задел» (Смирнов, вып. 1, № 1). То же находим у Садовникова (№ 3): тоже преграда — река, у Озаровской (№ 36): Дунай-река. В некоторых вариантах встречается тройное усиление: «Есть на пути три реки широкие, на тех реках три перевоза» (Афанасьев, № 173, с. 356; то же у Ончукова, № 3). Другой вид водной преграды — море. В сборнике Озаровской героиня отправляется к своему дому «по синю морю» (№ 36, с. 325); у Чубинского царица живет за огненным морем (№ 81). В ряде вариантов присутствует умножение этого образа: тридевять морей. Косвенным указанием на существование водной преграды является то, что царство Царь-девицы нередко находится на острове: «На четвертые сутки принесся их корабль к ужасному, высокому острову» (Худяков, № 1). В данном варианте посредством категории времени («четвертые сутки») отмечена опять-таки отдаленность локализации героини; обращает на себя внимание также определение острова как высокого. С одной стороны, это обозначение связано с дистрибуцией сказочного пространства по вертикали (царство героя противопоставляется царству героини как «низ» «верху»); с другой стороны — с мотивом неприступности, локализации героини, который соотносится в большинстве текстов с оградой царства. Обычно ею является стена, с рядом особенностей: как правило, она каменная, что обеспечивает крепость, непробиваемость (Балашов, № 27; Эрленвейн, № 28; Смирнов, № 334; Афанасьев, № 171 и др.). Кроме того, стена оказывается «говорящей», поскольку снабжена струнами и колокольчиками, которые трудно не задеть (Добровольский, № 17; Эрленвейн, № 28; Балашов, № 27 и др.). Ограда неприступна еще и потому, что она всегда высока: «триитажная» (Добровольский, № 17); в сборнике Романова (№ 31): «тэй сад обгорожан камянем у три вярсты кругом, и три вярсты угору»(с. 216); у Эрленвейна (№ 28): «ограда на двенадцать сажен вышины» (с. 114); у Чубинского (№ 81):[10] «так обгорожено, шо як глянеш, и шапка з головы злетыть; важко й птици перелетить» (с. 325); в сборнике Афанасьева (№ 177): «приезжает к Соньке-богатырке — надо подняться на сто сажен вверх» (с. 371). Мотив недоступности каменной преграды (стены, горы, камня) связан, на наш взгляд, с основной функцией образа камня в разных фольклорных жанрах, в частности в сказке, — служить границей между «мирами»,[11] о чем пойдет речь ниже в связи с образом придорожного камня на пути героя.

Государство Царь-девицы нередко называется Подсолнечным: «Подсолнешной град» (Ончуков, № 166); «подсолнечное царство» (Сказки XIX в., № 85). В этих названиях прослеживается связь героини с солнцем; такого типа царства отметил В. Я. Пропп.[12] «Подсолнечность», расположение царства на небе также указывает на противопоставление локализаций героя и героини как «низа» «верху» и, соответственно, на его недоступность: «У ней терем стоит по поднебесью, у ней через засаду птиця не пролятывает» (Коргуев, Кн.1, № 10, с. 252).

Государство героини, находящееся под солнцем, связано с теплом; в этом царстве «знойко» (Колосов, № 3, с. 78).[13] При противопоставлении тепла холоду как жизненного начала смерти важно, что локализация героини определяется как пространство жизни.

Все перечисленные черты: удаленность от царства героя; водные, каменные, огненные, звуковые преграды, делающие локализацию героини неприступной; расположение на острове или на небе под солнцем — это признаки «Тридесятого царства». Именно так, тридесятым царством за тридевятью землями, чаще всего в вариантах сюжета «Молодильные яблоки» называется местопребывание героини (Афанасьев, № 173, 232; Гура, № 33; Добровольский, № 17; Колосов, № 3; Садовников, № 4; Сказки XIX в., № 35; Худяков,

№ 1). Соответственно этому названию локализация героини изображается как государство или как город: у Добровольского (№ 17) — Царь-град, у Ончукова (№ 166) — Подсолнечный град. Характерной чертой государства Царь-девицы оказывается наличие в нем садов[14] (Афанасьев, № 171, 174, 176; Балашов, № 27; Колосов, № 3; Коргуев, Кн. 1, № 10; Левченко, № 519; Романов, № 31; Сказки XIX в., № 83; Смирнов, № 1; Худяков, № 1; Чубинский, № 1; Эрленвейн, № 28). В этих садах «и каких тебе угодно растений нету: и яблоки, и груши, и сливы, что в райском саду!» (Балашов, № 27, с. 94). В одном из вариантов герой «погулял по саду, покушал винограду, выкормил коня» (Колосов, № 3, с. 78). В белорусском сборнике Романова (№ 3) — в саду растут *золотые* яблоки (с. 216), что указывает на специфику царства героини как «иного». В саду Царь-девицы «преотличные* плоды, растенья, цветы» (Худяков, № 1, с. 53). В Тридесятом царстве все предметы замечательны в высшей степени. В большинстве вариантов отмечается, что в садах растут молодильные яблоки или ягоды, есть живая и мертвая вода. Это говорит о том, что царство героини связано с «жизнью», т. е. в нем сосредоточивается ее начало, источник.

Героиня живет во дворце (Садовников, № 3; Колосов, № 3; Сказки Карельского Поморья, № 35), в палатах (Добровольский, № 10; Эрленвейн, № 28), комнатах (Худяков, № 1); в высоком тереме (Коргуев, кн. 1, № 10), иногда ее шатер находится в саду (Добровольский, № 10) и т. п. Особенность дома героини, выдающая принадлежность его к Тридесятому, «иному» царству, — все то же наличие «золота»: «Живет она в большом золотом дворце» (Афанасьев, № 173, с. 357).

С точки зрения характерного для эпоса, и в частности, для сказки противопоставления «своего» пространства «чужому» героиня относится к последнему. Если герой является выходцем из Святой Руси (Балашов, № 43; Садовников, № 3; Сказки XIX в., № 83), то земли Царь-девицы — поляцкие (Балашов, № 43), муромские (Добровольский, № 10). В последних названиях нашли отражение конкретные пространственные реалии, актуализация которых в эпосе возникла в определенные исторические эпохи. На архаическом уровне пространственная оппозиция «свое—чужое» в данном сюжете может реализоваться как противопоставление Русской земли и змеиного царства: «Царь-девка — наполовину змея, наполовину девка <...> над всем змеиным царством царствовала» (Садовников, № 3, с. 23). Соответственно в данном варианте описано «чужое» пространство: «Около города, *вместо стены, змея обвивалась*... Когда он шел городом, *змеи, как мертвые*, под ногами лежали... Он *никого живого не нашел* и пошел прямо во дворец» (Садовников, № 3, с. 23). О другом архаичном варианте противопоставления — Руси и Подсолнечного царства — говорилось выше.

Пространство Царь-девицы отличается также и тем, что там не живут люди, а попадание туда грозит смертью. Когда герой отправляется в Тридесятое царство, он наезжает на придорожный камень или столб, от которого отходит несколько дорог. Сказка дает, как правило, два варианта предначертанных на камне или столбе путей.

Первый вариант. Дорог может быть две: «... он поехал и доезжает до росстанья. Тут столб стоит, на столбе роспись: вправо идти — попить да поесть, влево идти — головушку погубить» (Афанасьев, № 174, с. 358); «Приезжает он к двум поворотам — стоит столб, и на столбу написано: „вправу руку самово себя спасать, коня потерять; влеву руку коня спасать, самово себя потерять“» (Озаровская, № 36, с. 318).

---

* Здесь и далее курсив Е. М. Мадлевской.

Противопоставление двух путей связано с пространственной оппозицией «правое—левое». Дорога направо чаще всего обещает герою жизнь, дорога налево должна привести его к гибели. Соответствие членов оппозиции правого — жизни, левого — смерти в сказке достаточно устойчиво. Изредка, правда, это соответствие, вероятно, случайно, нарушается: «... немало времени ехал, попал на росстань — на росстани стоит дуб, на дубу подписано: вправо ехать — мертвому быть, а влево ехать — к Ирине — мягкой перине попадешь, спать мягко и хлебать кисель!» (Афанасьев, № 175, с. 361). Однако этот текст мы привели из-за представленной более широко картины пути, связанного с жизнью, что будет важно для дальнейшего исследования сюжета.

Второй вариант. Перед героем открываются три дороги: «в праву руку поедешь — сам сыт, а конь голоден; в левую поедешь — конь сыт, а сам голоден; прямо поедешь — живу не бывать» (Колосов, № 3, с. 76; то же: Афанасьев, № 171, 172). Две дороги связаны с ограничениями, а третья, прямая, — со смертью. В этом плане интересный вариант представлен в сказках Белозерского края, записанных братьями Соколовыми: «...доэжжаэт он до горы. На полугору заехал, на полугору лежит плита-камень, на этом плиту подпись подписана и подрезь подрезана: „Три дороги. Первому дорогой — тому голодному быть, во вторую ехать я — сам сыт, да конь голоден, а в третью — с девицей спать“» (Соколовы, № 139, с. 250).

Здесь обе дороги связаны только с недостачей (для коня либо для героя), а третья обещает приобретение. Тем не менее, предсказание о дороге, представленной в виде недостачи для героя (голодному быть), равносильно варианту «мертвому быть», так как оппозиция «сытый—голодный» в фольклоре является вариантом оппозиции «живой—мертвый».

Куда же отправляется герой сказки? Одна из дорог всегда связана с судьбой коня (конь голоден, что равносильно смерти). Герой никогда не отправляется по ней, так как дорожит своим конем. Наиболее просто объяснить это тем, что конь в сказке — главный помощник героя. Он помогает преодолевать сложные препятствия, нередко выступает в роли советчика, предостерегает: «Да, глядзи, ня йдзи туды, у покои, и на яе не любуйся!» (Романов, 1—3, № 31, с. 216). В сказках Карельского Поморья Баба-Яга сообщает герою: «А в дальнейшем там <....> тебя конь научит, как дальше делать <...> Вот конь ему говорит: „Вот, Иван Царевич, за этими стенами замка стоит дворец обширный...“» (№ 35, с. 194).

Таким образом, конь имеет необычную природу: он говорит человеческим голосом, обладает важными знаниями. Причиной сохранения и оберегания коня может быть также и то, что его герою дарит или дает помощник, принадлежащий иному миру, — бабушка-задворенка или Баба-Яга — с которым герой вступает в контакт во время пути; или конь выступает как дар предков, например, деда: «Ушел на конюшню: на того коня руку наложит, конь подсядет, также и на другого, также и на всю конюшню... Всех обошел лошадей, по себе не мог найти коня. Сам заплакал и лег он спать. И привиделось ему во сне: приходит к нему старушка: „Войди, говорит, в чисто поле. Тут есть погребная яма. В этой погребной яме есть дедушков конь. Ты можешь его взять“. Молодой юнош утром встает, идет в чисто поле и нашел там погребную яму. В этой погребной яме нашел дедушкова коня на двенадцати цепях. Выпущает его из погребной ямы и накладывает на него руку. Конь его повыше выскочит еще. Берет он дедушкову шелкову плетку и садится на коня. Как он одел шелковой плеткой под подчеревку, так его конь рассержался, выше темного леса подымался, ниже ходячего облака опускался; все лузья и болота перепрыгал, малые речки хвостом устилает» (Гура, № 33, с. 255).

Локализация коня — погребная яма в чистом поле — указывает на то, что он — дар мира мертвых, чем и обусловлена его необыкновенная природа. Насколько важен в сказке образ коня, говорит пространность описания его выбирания и получения героем.

С необходимостью беречь коня соотносится, вероятно, часто встречающийся в сказках мотив одновременного волшебного рождения героя и коня. Более того, они нередко находятся в «родственных» (братских) отношениях, и, наконец, составляют вместе нечто единое, нераздельное (подобно тому, как понятия «человека» и «коня» для эпоса соединены в словах «всадник», «богатырь»), имеющее один источник рождения и одну природу:

«У князя детей не было. Ево пошла барошня (жена) до волшебницы. За 15 рублей два яблока наговорила: „Выведи кобылу под окно, сама седь в залу к окну. Не меняй яблоки. Вдрук, в одну минуту штобы кобыла проглотила и ты также проглоти". Она так и зьделала. Потом принесла вдрук — кобыла принесла ребенка, а она принесла жеребенка» (Зеленин, Вят., № 108, с. 334).[15]

Рождение героя связано с рождением коня, будто одно без другого невозможно, будто это рождение единого существа. Возможно, гибель одного может повлечь за собой смерть другого. Вероятно, еще и поэтому герой всегда бережет своего коня.

Итак, сказочный герой никогда не отправляется путем, связанным со смертью коня. В большинстве вариантов он идет налево (если в варианте две дороги) или прямо (если в варианте три дороги), т.е. сразу в государство Царь-девицы. И эта дорога оказывается именно той, «где самому живу не быть» (Балашов, № 43, с. 140), «где убитому быть» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 193). Реже герой сначала отправляется по дороге, где обещано сытно есть-пить и мягко спать; он следует по этому пути за своими братьями, которые, как в былинном сюжете «Три поездки Ильи Муромца», попадают к коварной девице и проваливаются в погреб «сорока сажен». Герой, подобно Илье Муромцу, освобождает своих братьев. В эпизоде с красавицей-обманщицей любопытна одна деталь, записанная в двух вариантах в сборнике Афанасьева: братья героя в подполе у девицы мелют сырую рожь (№ 171, с. 350); в другом варианте, когда брат героя попадает в «погреб тридцать сажен глубины», Ирина — мягкая перина бросает ему кудель со словами: «Когда научишься прясть, в ту пору дам тебе есть!» (№ 175, с. 361). Иначе говоря, братьям, угодившим в подполье, предлагается научиться тому или иному виду домашней работы. В одном из вариантов в сборнике Гуры функцию задержания героев выполняет не прелестная девица, а мифологическое существо — мужичок с ноготок: «Доезжает до долины. На долине стоит кузница. Так этот молодец прямо кузницы останавливается. Выбегает из кузницы мужичок: сам с ноготок, борода с локоток. Схватил этого молодца, утащил его в кузницу и заставил молотовничать» (№ 33. С. 254—255).

В обоих приведенных примерах очевидно, что проезжающего мимо героя принудительно заставляют работать или овладеть каким-либо ремеслом. Скорее всего в этих эпизодах имеют место отголоски инициационных обрядов, включавших в себя элементы обучения трудовым навыкам. Этот вопрос требует специального изучения, тем более что в одном случае герою предлагается мужское занятие — работа кузнеца «молотовничание»; в двух других вариантах девица заставляет его выполнять чисто женскую работу. Здесь очевидна параллель с древнегреческим мифом о пребывании Геракла в рабстве у царицы Лидии Омфалы, которая заставляла его прясть и ткать, носить женские одежды. Целью Омфалы было лишить Геракла непоборимой силы.[16]

Говоря об эпизоде с коварной девицей, следует отметить, что братья героя, подобно молодым богатырям в былине «Три поездки Ильи Муромца», в погребе оказываются изолированными от жизни, что равносильно смерти; таким образом, дорога, обещающая «хорошую жизнь», оказывается обманной и ведет к смерти-изоляции. Освобождая братьев, герой отправляется по другой дороге, где ему предсказана смерть. В пути, уже за придорожным столбом или камнем, героя еще раз предупреждают Баба-Яга или бабушка-задворенка:

«Не смей туда ехать, Иван Царевич, не бывать тебе живому!» (Чистов, с. 192; Афанасьев, № 175).

Характеристики последней дороги героя возвращают нас к вопросу о специфике локализации Царь-девицы. Как правило, в текстах сказок существуют такие специальные формулы, характеризующие локализацию героини, как пространство смерти для человека вообще и для героя в частности: «Хоть и идешь в подсолнечное царство, а *туда много ходцев — мало выходцев*!» (Сказки XIX в., № 85, с. 280). «Вот что, миленький, жива вода и молодильны яблоки, *туда много ходцев и мало выходцев*. Там, — говорит, — сорок колышков, на каждом колышке по головушке, а на одном колышке нет головушки, *там твоей и быть головушке*» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 193). И несколько иначе: «*Были* к нашей Царь-девице многие цари и царевичи<...>, а *назад в живых не выезжали*!» (Афанасьев, № 178, с. 373). «*Много* вашего братца *туда уходит, мало взад выходит*» (Гура, № 33, с. 255). «Ох, доброхот, *много туда ехало* разных богатырей, *а ни один оттуда не вернулся*. Все-то головушки ихни на тычинушках, а только одна тычинка стоит порозна — *не твоей ли головушке быть*?» (Смирнов, № 1, с. 6).

Ограда в царстве героини может представлять собой тын, на каждом колышке или «тычинке» которого находятся головы богатырей, проникших к Царь-девице. Одна, последняя, тычинка свободна и предназначена для героя.

Государство Царь-девицы защищено не только высокими стенами, струнами и колокольчиками; оно охраняется различными персонажами, природа которых также соотносится со спецификой рассматриваемого пространства. Охранителями царства могут быть *животные*: «около того саду ограда на двенадцать сажен вышины и струнами обтянута, за струны *львы* привязаны» (Эрленвейн, № 28, с. 114; то же: Худяков, № 1; Афанасьев, № 172).

Хорошо известно одно из предназначений льва в разных древних культурных традициях — охранять. В. В. Иванов и В. Н. Топоров указывают на использование образа льва в архитектуре: львиные статуи охраняют двери древнеегипетских усыпальниц и дворцов, ассирийских и вавилонских храмов; их символы находятся на западных воротах Хеттского царства, вратах в Малатье I тыс. до н. э. и на львиных воротах в Микенах; на троне в Индии; каменные изваяния львов стерегут вход в буддийские храмы в Китае и т. п.[17] Приведенные примеры относятся к самым разным культурным традициям; однако везде лев выступает как страж объектов и границ пространств определенного характера: усыпальниц (священное пространство, связанное со смертью); храмов, тронов (сакральное пространство); ворот городов и государств (граница между «своим» и «чужим» пространством). Для нашего сказочного сюжета важно, что львы охраняют вход в Тридесятое царство, которое связано для героя со смертью. Кроме того, подчинение львов Царь-девице свидетельствует о ее власти над животными.

В сборнике Гуры (№ 33) одними из охранителей царства оказываются *мифологические «птицы-жары»*: «Там вперед есть долина. На долине птицы-жары на дубах сидят. Мимо их птица не пролетывала, молодец не проезживал» (с. 256). Птицы-жары связаны с иным

миром, об этом говорит их окраска («жары» — огненно-золотые) и локализация (дубы — образ мирового древа, связанного в мифопоэтических представлениях с дистрибуцией пространства, а в сказочной реальности — с мотивами перехода из области жизни в область смерти и наоборот).[18]

В одном из вариантов (Садовников, № 3) *Царь-девица властвует над змеями*, а охранителем ее царства является змей. В. Я. Пропп связывает образ змея, охраняющего вход в царство смерти, с древним обрядом инициации: «Дорога в иное царство лежит через пасть змея и через воду, так позднее — и по воде. Это приводит нас к сторожевой роли змея <...> Быть проглоченным было первым условием приобщения к иному царству. Но то, что некогда способствовало этому, превращается в свою противоположность, в препятствие, которое нужно одолеть для того, чтобы попасть в это царство. Поглощения уже не происходит, оно только угрожает. Это — последний этап развития этого представления, и этот этап также отражен сказкой».[19]

С комплексом представлений о связи обряда посвящения с мотивом пребывания в царстве смерти, на которую указывает В. Я. Пропп, соотносится во многих сюжетах мотив отрубания рук, ног, головы на перевозах, где сказочные персонажи охраняют дорогу в царство героини. Стражи называются либо просто «перевозчиками», либо указывается, что страж — девица: «Есть на пути три реки широкие, на тех реках три перевоза: на первом перевозе отсекут тебе правую руку, на втором — левую ногу, а на третьем голову снимут <...> и подъезжает к первому перевозу. Перевозчики на другой стороне спят» (Афанасьев, № 173, с. 356—357). В этом фрагменте очевидно, что проникновение в государство Царь-девицы практически невозможно, так как оно влечет за собой увечья и отрубание головы, т. е. смерть человека. Здесь важна еще одна деталь, о которой будет сказано ниже: перевозчики, охраняющие вход в царство героини, спят. В варианте сборника Ончукова (№ 3) перевозчиками являются *девицы*: «Берет девича Ивана Царевича за белы руки, ведет к оятовой плахи, берет свою саблю вострую и хочет отрубить руку-ногу накосо. Выскочил серый волк, схватил девичу, начал бить, ломать, по полю трепать» (с. 12).

На двух других перевозах героя выручают *медведь* и *лев*. Таким образом, государство Царь-девицы охраняют девушки. Они появляются на пути, подобно коварной девице, изолирующей героев в погреб. Задача этих двух типов героинь, связанных с дорогой героя, одна — погубить (предать смерти путем расчленения или изолировать, что равносильно смерти). Охранителями дороги и государства Царь-девицы часто являются *женские персонажи*: девицы на запечных столбах (Гура, № 33), красные девушки — сестры героини (Афанасьев, № 176), старая матерая женщина (Сказки XIX в., № 85). Стражами могут быть также зооантропоморфные существа (девушки-змеи — Добровольский, № 10) и мифологические персонажи вроде Бабы-Яги (Соколовы, № 139; Афанасьев, № 178) или великана: «Подъезжает к Тридесятому государству, на рубеже дикий человек стоит — ростом с лесом ровен, толщиной словно копна большая, в руках держит коренастый дуб. Говорит великан Ивану Царевичу: „Куда, червяк, едешь? <...> Куда тебе, коротышке! Я сто лет стерегу ее царство; не тебе чета — приезжали сюда сильномогучие богатыри, да и те пали от моей руки; а ты что? Как есть червяк!“ (Афанасьев, № 173, с. 357). Выделенные черты внешнего облика великана свидетельствуют о мифологической природе этого персонажа. Для дальнейшего анализа сюжета отметим также, что стоит он на своем посту сто лет — определенный отрезок времени — век. К этому же типу стражей относится мифологическое существо в варианте сказки в сборнике Колосова (№ 3): «Трудно достать живая молодовая вода,

потому что есть там застава — стоит *Соня середь поля*; она ни конново, ни пешево не пропущает, — караулит царство тридцать годов уж. <...> доедешь до этой Сони — этим молотом (железный молот в 6 пудов. — *Е. М.*) ударь ее по лбу. Она только простонет, как со сна пробудится. Потом надинь на нее крес железный с цепочкой и скажи, што божат крес прислал. Потом *она тебе пропустит промеж ноги*. Приедешь в царство...» (с. 77—78).

Образ Сони необычен; облик ее не вполне ясен. Очевидно лишь, что это очень большое существо (оно пропускает героя «промеж ноги», т.е. является «воротами», входом в пространство, принадлежащее героине); кроме того, герою необходимо приложить немалые усилия для того, чтобы разбудить Соню (ударить тяжелым молотом по лбу).[20] Заметим здесь также, что Соня спит (отсюда, вероятно, имя), и указание на отрезок времени, в течение которого Соня караулит царство героини, — 30 лет.

И, наконец, стражами государства Царь-девицы бывают *богатыри*: «Когда пойдешь, встретишь: стоят два богатыря, у каждого по палице в пятьсот пудов, и никого они не пропускают. Ты проходи в двенадцатом часу, тогда они спят» (Худяков, № 1, с. 55). То же в варианте сборника Гуры: «Есть там долина. На долине стоит богатырь тысячу лет <...> В такие-то часы (он спит): то можешь проехать» (№ 33, с. 256).

Отметим следующие детали: в обоих случаях уязвимость стражей-богатырей обусловлена сном; в последнем варианте важно указание на определенность срока службы стража — 1000 лет.

Рассмотрение образов охранителей государства Царь-девицы позволяют отметить два мотива, важных для сюжета: сон и конкретный срок охраны государства (30, 100, 1000 лет).

Остановимся на первом мотиве, определяющем специфику локализации героини. Государство Царь-девицы всегда связано со сном. Сама героиня иногда называется именем, включающим в себя корень «-сон-»: Усоньша (Худяков, № 1), Сонька-богатырка (Афанасьев, № 177). В варианте из сборника Колосова (№ 3) Соней зовется мифологическое существо, охраняющее подходы к царству героини. Выше также отмечалось, что спит охрана государства Царь-девицы (перевозчики и дикий человек на рубеже — Афанасьев, № 173; богатырь в долине — Гура, № 33; Соня на заставе — Колосов, № 3; два богатыря с пятисотпудовыми палицами — Худяков, № 1; богатыри и караульные — Афанасьев, № 178). Герой минует стражей двумя способами: либо пользуется уязвимым состоянием караульных в определенные промежутки времени (сном), либо прикладывает значительные усилия для того, чтобы разбудить охрану, начинает с нею бой и побеждает или, зная, как себя вести, вступает с нею в контакт и спокойно проезжает дальше.

Спят не только охранники. Когда сказочный герой попадает в государство Царь-девицы, в нем спят все : «Он выберет время после обедни, *после обеда все царство отдыхает*» (Гура, № 17, с. 228); «Приедешь в царство, *в царстве все спят — в само полдень*, потому что там знойко <...> Комнату проходит, другую, третью, *все спящий народ*» (Колосов, № 3, с. 78). В одном из вариантов царство героини — змеиное; соответственно там спят змеи: «Змеи все пожрали, ничего кругом не осталось, а *спали между обедней и заутреней* в Светло Христово Воскресенье <...> Когда он шел городом, змеи, *как мертвые, под ногами лежали*» (Садовников, № 3, с. 23).

Как и все в государстве, спят и непосредственные спутницы Царь-девицы, которые являются либо ее подчиненными, либо сестрами: «И видит: *спят двенадцать девиц*, все как одна» (Афанасьев, № 175, с. 362). «Иван Царевич прилетел к дому Елены

Прекрасной; вошел в одну горницу, потом в другую: в обеих *девушки почивают* — одна другой краше» (Афанасьев, № 176, с. 365); «...а войдешь в спальню, *они спать, их тринадцать богатырей*, по одну сторону — шесть и по другую шесть» (Соколовы, № 139, с. 252). В сборнике Чистова это тридцать три девки-богатырки: «Вот он идет в палату — видит, *они спят богатырским сном, ничего не чувствуют*» (с. 192).

В состоянии сна находится и сама героиня. В вариантах встречаются две мотивировки того, что в царстве все спят. Одна из них имеет явно бытовой характер: герой попадает в тридевятое царство либо в полуденное (послеобеденное) время, когда здесь, по заведенному порядку, все спят (примеры см. выше, а также: Сказки XIX века, № 83, 85 — полуденное время; Добровольский, № 17 — 2 часа дня), либо — ночью: «Выждавши *темной ночи*, садился Иван Царевич на своего коня...» (Афанасьев, № 178, с. 373); «Дождался *темной ноченьки* он...» (Балашов, № 27, с. 93); «Доехал до города *середка ночи темной*...» (Ончуков, № 3, с. 12); «А надо тебе ехать *в серетину ночи* да ехать на моем коне — мой конь через стену и перескочит и *в ночное время и в первом часу ночи*...» (Соколовы, № 139, с. 252); «Ехал-ехал, приехал туды *в самую полночь*...» (Эрленвейн, № 28, с. 116). Ночью в царстве героини тоже все спят, и это также может объясняться бытовой реальностью: ночное время — естественное время сна.

Очевидно, что время сна в царстве и время проникновения туда героя очень важны для сказки: они оговариваются почти в каждом варианте сюжета; и даже когда сказитель не знает или не помнит, какое нужно назвать время, он говорит: «Доедешь *в эти часы* до места...» (Ончуков, № 8, с. 39). В связи с этим нельзя не обратить внимания на значимость в традиционной культуре таких временных точек, как полдень и полночь. Отмеченные знаком рубежа, они осмысляются народным сознанием как опасное время, поскольку являются тем зазором, в котором возможно взаимопроникновение и контакт «своего» и «чужого»миров, обыденной и мифологической реальностей. Эти представления находят конкретное применение в сфере обрядности, успешность которой, т. е. достижение цели, всегда зависит от помещения ритуального действия в предписанные традицией пространственно-временные позиции.

Вторая мотивировка пребывания Царь-девицы и ее приближенных в состоянии сна представляется более значимой для сказки, чем бытовая, поскольку связана с особым порядком жизни в «эпическом мире». Героиня со своими богатыршами ведет определенный образ жизни: она выезжает в «богатырские поезд очки», на войну (Озаровская, № 36; Сказки Карельского Поморья, № 35), в зеленые луга с войском «тешиться» (Афанасьев, № 173) или гулять в зеленом саду (Добровольский, № 10), после чего спит 9—12 дней (Афанасьев, № 173; Смирнов, № 334; Чубинский, № 81). Следует отметить, что сон героини по времени (9, 12 суток) и по качеству — богатырский; он так и называется в вариантах сказки: «богатырский» (Афанасьев, № 173; Озаровская, № 36, Смирнов, № 1), «крепкий» (Афанасьев, № 174, 177 и др.). Когда героиня спит, с деревьев падают листья (Афанасьев, № 175), от ее дыхания движется браный полог (Ончуков, № 166); пробудиться ото сна Царь-девица может лишь от удара по голове тяжелым молотом (Эрленвейн, № 28), или если во всем царстве зазвонят колокола. Более того, сон героини и ее приближенных не просто богатырски крепкий — их состояние приближается к маргинальному; их сон — это почти смерть, что подтверждается следующими характеристиками: «спят без сознания» (Сказки Карельского Поморья, № 35), «ничего не чувствуют» (Чистов, с. 190—196), «в смертельном сну спят» (Ончуков, № 166). В варианте Садовникова (№ 3) окружение Царь-девицы — змеи, они спят и валяются повсюду, «как мертвые».

Таким образом, очевидно, что в основе порядка жизни Царь-девицы лежит понятие цикличности; жизнь героини состоит из сменяющих друг друга периодов: она вступает в бои (тешится на лугах, гуляет в саду) — растрачивает энергию, а затем, в состоянии сна, снова набирает силу. Знание героя об этом порядке, которое он получает от помощников, позволяет ему проникнуть к Царь-девице, именно когда все ее царство и она сама находятся в слабой позиции — мертвом сне.

Мотив сна широко распространен в жанре сказки. Для героя сон обычно связан с преодолением пространственной границы. Пребывание героя, например, у Бабы-Яги и сон в ее избушке, как еда и мытье, связаны с продолжением дальнейшего пути. Иногда перед преодолением водной преграды герой спит на берегу моря. Сон для сказочного богатыря важен также перед битвой, которая является «границей» в определении его судьбы. То есть, состояние сна, по сути, пограничное. То же можно сказать и о сне героини: для нее он в определенном смысле переходное состояние.

В связи с этим вопросом для нашего сюжета оказывается полезной трактовка распространенной в славянской традиции игры «Дрема», предпринятая Т. А. Бернштам.[21] Определяя любовь и брак как основные темы молодежных игровых песен, исследовательница отмечает, что в них «отразились признаки перехода к совершеннолетию — от „созревания" до вступления в брак». Так, для игр типа «Дрема», которые Т. А. Бернштам рассматривает как обрядовые, характерен образ «спящего и разбуженного»: «... в каждой игровой песне устойчивая формула зачина сообщает о состоянии или месте пребывания персонажа, причем в иносказательной форме, указывающей на необычность (табуированность?) ситуации <...> Дрему, Оленя, Ящера выводят из этого состояния „приказом" извне: Дрему „пробуждают"». Т. А. Бернштам справедливо отмечает, что «состояние сна (дремоты) метафорически сопоставимо со смертью и потому во всех мировых верованиях, ритуалах и фольклоре символизирует „переход" (в мир иной, страну предков, волшебное царство и т. п.)». Но для игры, как и для сказки, это состояние важно еще и как изменяющее качество, сущность персонажа. «Спящий, лежебока, лентяй (сидень, глупец), ставший героем со сверхъестественными способностями, богатырем и т. п., — постоянный персонаж мирового фольклора, чудесное перевоплощение которого — результат переходного обряда. В этот общий контекст вписывается и мотив „дремоты" Дремы, которого выводят из этого состояния, после чего он немедленно вступает в брак».[22] Персонаж игры изменяет свое качество через состояние сна и обретает «брачную» способность, причем важно, что его сон, как отмечает Т. А. Бернштам на примере болгарского варианта игры, «воспринимается как накопление энергии». Участие в играх такого типа было необходимо для каждого, кто достиг совершеннолетия, потому что «молодежь, проходившая, условно говоря, обряд „дремоты" (прежде всего девушки), во-первых, получала право участия в ритуальных молодежных играх, а, во-вторых, как бы наделялась любовными и брачными способностями».[23]

В сказочном сюжете «Молодильные яблоки» героиня выступает в роли потенциальной невесты; поэтому мотив сна здесь важен еще и в контексте возрастного и качественного изменения персонажа, который был предложен Бернштам в отношении молодежных игр. Царь-девица находится в состоянии сна, а герой, по сути, пробуждает ее уже в новом качестве.

Отметим также, что во всех вариантах сюжета делается акцент на то, *где* и *как* спит героиня. Всегда оговаривается место сна: спальня (Афанасьев, № 178; Колосов, № 3), покои (Сказки XIX в., № 83; Романов, № 31), шатер для отдыха (Добровольский, № 10).

Большое внимание сказители уделяют манере Царь-девицы спать. Она спит «разметавшись» (Афанасьев, № 174; Озаровская, № 36; Ончуков, № 3), «распинавшись» (Ончуков, № 166), «разлягавши» (Сказки XIX в., № 85), «развалявшись и раскидавшись» (Смирнов, № 1), «размахавшись и разботавшись» (Ончуков, № 8). Подчеркивается, что Царь-девица и ее богатырши — «нагие все» (Коргуев, № 10; Худяков, № 1), «спят нараспашку» (Соколовы, № 139); героиня «до груди заголилась» (Ончуков, № 3, 8), т. е. она спит так, что в народном сознании осмысляется как «не в порядке» (Сказки Карельского Поморья, № 35). В сказочном повествовании эротический элемент важен для последующего развития сюжета: герой соблазняется наготой и красотой Царь-девицы и ложится с ней спать. Ничего подобного не происходит в былинных сюжетах с женщинами-воительницами.

Подводя некоторые итоги, отметим еще раз особенность царства героини: это «сонность» всего царства и самой Царь-девицы. Причем, с одной стороны, это состояние описывается в сказке как близкое к смерти; с другой стороны, во время сна в героине накапливается энергия и жизненная сила. Все это позволяет говорить о Царь-девице как персонаже, отмеченном признаками лиминальности.

Начиная рассмотрение образа героини, мы отметили, что в ее именовании почти всегда присутствует слово «девица». С понятием «девичества» связана и специфика ее царства. Прежде всего это отражается в названии самого государства:

«Бачка посылает по живую, по молодую воду, за тридевять земель, в тридесятую землю, за белое море — *в дивье царство*» (Афанасьев, № 175, с. 361).

В варианте Ончукова в финале сказки герой с героиней «уехали в ихное в *дивичьё царство*» (№ 3, с. 16). В сборнике Садовникова (№ 4) царство называется *Новодевиченским*.

Это государство имеет свое социальное устройство. Властвует здесь Царь-девица, т. е. в социальной иерархии она имеет наивысший статус. Приближенные Царь-девицы — тоже девушки, как и она. В вариантах сказки это 12 девиц (Афанасьев, № 175; Коргуев, № 10; Соколовы, № 139); у Ончукова (№ 166) в состав двенадцати входит и сама Царь-девица, здесь же есть указание на то, что все двенадцать — сестры; в сборнике Чистова — 33 девицы-богатырши. В варианте собрания Худякова (№ 1) приближением героини являются 24 красные девушки.

В некоторых случаях Царь-девица и ее богатырши могут не отличаться друг от друга внешним обликом: они все «как одна» (Афанасьев, № 175, с. 362), «в один лик, в один рост» (Соколовы, № 139, с. 251). И все же Царь-девица выделяется среди всех тем или иным качеством. Так, она может быть красивее всех (Афанасьев, № 173, 175; Коргуев, № 10; Ончуков, № 166), что, на наш взгляд, представляется более поздним принципом выделения героини. Как уже отмечалось, красота подобного типа героинь присуща сказочной поэтике. Отличие Царь-девицы может проявляться и в особенностях ее сна: «И видит: спят двенадцать девиц, все как одна; Царь-девицу по тому мог узнать — спит, пышит, будто с дубу лист бруснет [падает, осыпается]» (Афанасьев, № 175, с. 362); «... пришел к двенадцатой сестры, спит она в белом браном пологу и всих ея сестер сестра красивее в свите нет; как она сдохня от себя, так полог браный от себя, как она сдох возьмет в себя, белый браный полог прилягается к сиби» (Ончуков, № 166, с. 414). Усоньша-богатырша отличается от своих двадцати четырех девиц тем, что «у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков, № 1, с. 56).

Кроме отличий Царь-девицы подобного рода, важными представляются следующие принципы ее выделения среди всех:

Она сильнее всех: «она эта *самая сильная богатырка*» (Соколовы, № 139, с. 251). То, что героиня превосходит всех в силе, дает ей право быть главой государства.

Она — старшая: «Он приходит в комнату, где *самая старшая* спит...» (Чистов, с. 192—193). Старшинство также может быть признаком, на основе которого героиня стоит на высшей ступени в социальной иерархии девичьего царства. Мотив старшинства героини важен также с точки зрения реализации в сюжете брачной темы: здесь, возможно, нашла отражение традиция выдавать замуж дочерей по старшинству; в сказке брачные мотивы связаны именно с Царь-девицей, а не с ее сестрами.

В девичьем государстве имеется войско, и его возглавляет сама Царь-девица, поскольку она поляница, воительница. Характерно, что ее войско состоит только из девушек: «Смотрит царевич — *все войско из одних девиц набрано*» (Афанасьев, № 173, с. 357); «... в этом дворце живет девица-поленица со своим войском, у нее *три полка девиц*» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 194). В сборнике Смирнова (№ 1) войско героини составляют также «*девицы, удалы поляницы*». В одном из вариантов Царь-девица названа «атаманом» (Сказки Карельского Поморья, № 35). Даже если образ Царь-девицы реализуется не как богатырский, в тексте все равно может использоваться воинская терминология: у героини есть «*три полка нянек, три полка лялек*» (Романов, № 14), и это тоже женские персонажи.

Выше уже отмечалось, что охранителями государства героини являются, как правило, женские персонажи: девушки, бабушки-задворенки, старые матерые женщины, старушки, бабы ягие и ягишны. Иногда в вариантах упоминается, что эти персонажи состоят с Царь-девицей в родственных отношениях (сестры, тетки); однако они всегда находятся под началом героини, подчинены ей, выполняют какую-либо «государственную» службу.

Вследствие проникновения в сказку более поздних исторических реалий в сюжете появляются персонажи, выполняющие следующие социальные «службы», на фоне которых Царь-девица выступает как правительница: придверники (Озаровская, № 36), кухарки (Балашов, № 43), прислуги (Добровольский, № 10), служащие (Сказки XIX в., № 83), караульные (Афанасьев, № 175). Все они также персонажи женского пола.

В сюжете выделяются еще две группы подчиненных Царь-девицы, но скорее по типу традиционных занятий, или по «профессиональному» принципу: 1) кузнецы; 2) пряхи/ткачихи/швеи. Первые — мужские персонажи и, вместе с тем, мифологические существа. В сборнике Гуры (№ 33) это мужичок с ноготок, борода с локоток; в варианте Садовникова (№ 4) — волшебные кузнецы: «сорок кузнецов, как ударят сорок раз — и родятся тотчас сорок военных солдат, вооружены и на бой готовы» (с. 43). О мужичке с ноготок уже говорилось, что его образ, по всей видимости, связан с мотивами инициации, дающей герою возможность проникнуть в царство героини. Сорок же кузнецов обеспечивают воинство Царь-девицы; здесь очевиден мотив рождения необычной воинской силы, связанный с ремеслом кузнеца. В обоих случаях функцией кузнецов является защита государства героини от «чужих».

Особый интерес представляет собой вторая группа — пряхи/ткачихи/швеи, встречающиеся герою на пути: «... а в избушке ягишна — сидит за пряслицей, *прядет шелкову кудельку* на золотое веретенце» (Афанасьев, № 174, с. 358); «... сидит в избе на стуле старая Баба-Яга и *прядет тонкий шелк*» (Афанасьев , № 178, с. 372); «... Баба-Яга старых лет. *Шоўковый кужель мечет, а нитки через грядки бросаэт*» (Соколовы, № 139, с. 251).

В варианте Афанасьева (№ 171) герою по дороге попадаются три девицы, которые «ткут утирки» (с. 350); в сборнике Добровольского (№ 17) девицы шьют ковры. Особенные, волшебные швеи и в варианте Садовникова: «сорок деушек; оне сидят в комнате; у каждой деушки сорок булавочек, а ох то, как, булавочкой то ткнет, и солдат то на бой готов» (№ 4, с. 34) — (ср. с кузнецами, выковывающими войско).

Не стоит труда заметить, что все эти персонажи — женские; это либо девицы или ягишны, либо старые Бабы-Яги. Очевидно, что их занятию (прядению и ткачеству) уделяется большое внимание; в повествовании упоминаются предметы труда — пряслица — прялка, шелковая куделька (кужель), золотое веретено, — описывается сам процесс прядения. Такое внимание к занятиям этих персонажей неслучайно, поскольку они, на наш взгляд, органично связаны с мотивом девичьего/женского царства и, безусловно, имеют исторические корни. Общеизвестно, что прядение и ткачество являются древними чисто женскими занятиями, играющими значительную роль в жизни женщины; причем прядение, с точки зрения половозрастной стратификации общества, считалось преимущественно девичьим занятием. Т. А. Бернштам отмечает, что «женский труд по обработке растительных волокон, шерсти и ткачеству сохранял максимум обрядовых правил, которые выполнялись с неукоснительной обязательностью и последовательностью».[24] О включении этих занятий в ритуально-обрядовую сферу свидетельствует их четкая временная и локальная приуроченность, приписывание в традиции особых качеств и возможностей возрастным группам, имеющим отношение к прядению и ткачеству: «... прядение производилось в т е м н о е (выделено автором цитаты) время года — с осени до рубежа зимы—весны — и в темное время суток — вечером, ночью. В прядении принимали участие все женщины, включая девушек, старух и даже девочек. Молодицам иногда давали прясть шерсть, чтоб „овцы лучше велись". Местами для подобных работ служили „нечистые" (бани, гумна) или снятые на краю деревни помещения... Для начала тканья требовался целый ряд благоприятных примет, общими из них для русской среды являлись „легкие" дни, полнолуние, раннее утро».[25]

Т.А.Бернштам справедливо отмечает восприятие прядения, ткачества и шитья как сакрального действия, поскольку в мифопоэтических представлениях эти занятия приобретают значение космогонического процесса и представляют собой «ремесленную» модель «женского творения мира». В качестве примера традиционной обрядности, в которой операционные приемы деятельности человека наделяются мифологическим значением, Бернштам рассматривает изготовление обыденной новины при различных стихийных бедствиях: «Смысл изготовления обыденного холста и значение слова „новина" восходили к мифологическому представлению о сотворении нового—молодого — взамен старого, т. е. дать новую жизнь явлению отмирающему или зараженному недугом, опасностью и т. п.».[26] Ту же идею «творения молодого мира» Бернштам отмечет на материале молодежных игр («Дрема» с прядением).[27]

Идея «творения мира», «рождения жизни» возникает в сказочном сюжете не в непосредственно связи с мотивом ткачества; она связана прежде всего с женским началом Царь-девицы и с девичьим/женским царством, частью которого и являются героини-ткачихи. Эти персонажи нередко влияют в сюжете на судьбу героя и героини. Так, старые бабы ягие здесь аналогичны античным мойрам, прядущим нити судьбы, и даже боги оказываются им подвластны. Судьба сказочного героя в значительной мере зависит от встречающейся ему Бабы-Яги: она помогает ему советами, дает волшебные предметы, своего необычного (часто крылатого) коня. Своей помощью Баба-Яга предопределяет судьбу и самой Царь-девицы,

оставаясь при этом в ее власти. Так, в варианте сборника Ончукова (№ 166) бабушка-задворенка не только дает совет и своего коня, но и сообщает герою: «На племянниц на родных *наложу смертельный сон*». Таким образом, являясь подчиненной Царь-девицы, Баба-Яга в то же время стоит над героиней, решая ее судьбу. Заметим, что решение судьбы героя и героини происходит в пределах девичьего царства.

Характеристики «девичьего» царства в сказке «Молодильные яблоки» неизбежно подводят нас к сравнению его с легендарным царством амазонок. Большая и чрезвычайно информативная работа об амазонках принадлежит М. О. Косвену.[28] Автор, рассматривая историю легенды об амазонках, обращается к этнографическим материалам и историческим реалиям, которые могли ее породить. Он прослеживает разнообразные сведения об амазонках в традициях многих народов, проживающих далеко друг от друга. Античная легенда об амазонках, положивших начало народу савроматов, побудила Косвена к началу исследований. В работе также подробно рассматриваются карачаевская, кабардинская версии легенды, чешские сказания о воинственных девах, предания о них айнов, чукчей, бурят, рассказы туземцев Индонезии, Меланезии и др материалы. Территория распространения легенды об амазонках чрезвычайно широка, причем у самых разных народов представления о них оказываются аналогичными. В заключение М. О. Косвен относит к типу амазонок скьялдмор — «дев со щитом» скандинавских сказаний, женщин-нартов кавказского эпоса и богатырш-поляниц русских былин. В разряд героинь-амазонок, на наш взгляд, вполне входит и Царь-девица со своими девушками-воинами.

Каковы же черты, сближающие сказочное «девическое» царство и его обитателей с царством и героинями-амазонками в традициях других народов мира? Общим является характер локализации царств: в обоих случаях существует представление об их удаленности и пограничности; по одной из легенд, амазонки живут «на границе обитаемого мира» (Косвен М. О., СЭ. № 2, с. 37). По материалам сказки и легенд, государство находится на острове, отделенном от других земель водой: морем/океаном/рекой (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 35, 46, 52). В античной литературе местом проживания амазонок нередко выступает «счастливый остров» Гесперид (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 39). Последний случай особенно интересен, так как остров Гесперид известен тем, что на нем растут золотые яблоки, дарующие вечную молодость; в русской сказке молодильные яблоки, охраняемые героиней, находятся в ее царстве. Как и в сказке, в некоторых международных версиях легенды об амазонках локализация «женского» царства связана с солнцем (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 57).

Одинаковы состав населения и «социальное» устройство государств: женщины держат управление в своих руках, армия состоит из женщин. Все население царства амазонок — девушки, мужчин в этом царстве нет (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 35, 46, 48, 52; № 3, с. 11). Правительницей в царствах такого типа всегда является девушка, причем ее девственность считается священной. Так, в записках португальского врача Иоанна Бермудеса (XVI в.), к которым обращается Косвен, находим сведения об эфиопских женщинах-амазонках: они «выжигают левую грудь, чтобы лучше стрелять из лука... Правительница этой страны *не знает мужчин, за что эти женщины поклоняются ей как богине*» (Косвен М. О., СЭ, № 3, с. 5). То же описано в материалах испанского монаха-доминиканца Иоанна дос Сантоса (XVI—XVII вв.) о царстве Дамут: «Управляет страной королева... За то, что *она сохраняет девственность и за ее храбрость, она пользуется уважением*» (Косвен М.О., СЭ, № 3, с. 5).

Почти во всех международных легендах и сказаниях об амазонках речь идет об их агрессивном отношении к мужчинам, это распространяется и на их сыновей; по некоторым версиям рождаются вообще только девочки. Детей мужского пола отправляли на воспитание к отцам (Косвен М.О., № 2, с. 35, 52; № 3, с. 3—4), в большинстве же вариантов легенд, распространенных по всему миру, их убивали (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 45; № 3, с. 4, 10, 24, 27, 28).

Человек мужского пола воспринимается амазонками многих народов как «чужой», соответственно, противник, а порой даже как аномальный. Так, Адам Бременский, передавая представления о «земле женщин» на берегу Балтийского моря, отмечает: «Когда они [амазонки] рожают, то *если ребенок мужского пола, он становится собакоголовым*, если женского пола, то красивейшей женщиной» (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 46).

Героиня нашего сюжета так же настроена против мужчин, что отражается в ее характеристике: «не любит муського духу» (Коргуев, I, № 10, с. 252). Поэтому Царь-девицу «взять мудрено» (Садовников, № 4, с. 32), и на героя она производит устрашающее впечатление даже во сне: «Разметалась девича, заголилась до грудей. Тогда *Иван Царевич этой девичи устрашился*» (Ончуков, № 3, с. 13). Вспомним также, что охрана государства Царь-девицы направлена на то, чтобы туда не попал мужской персонаж; проникновение же туда героя должно повлечь его смерть. По этому поводу справедливо следующее высказывание В. Я. Проппа о задачах-испытаниях для героя: «<...> эти задачи интересны еще другим. Они содержат момент угрозы: „Если не сделает, срубить за провинность голову". Эта угроза выдает еще другую мотивировку. В задачах и угрозах сквозит не только желание иметь для царевны наилучшего жениха, но и тайная, скрытая *надежда, что такого жениха вообще не будет* <...> *Жениха посылают на гибель* <...> одновременно они [задачи] содержат *элемент враждебности к жениху* и *имеют целью отпугнуть жениха*».[29]

Таким образом, одна из основных черт амазонок — неприятие противоположного пола. Возможно, это связано с прослеживающимися в ряде вариантов сказаний об амазонках представлениями о ненужности мужчин для продолжения рода. В приводимых М. О. Косвеном материалах зафиксированы два типа продолжения рода. Один — с участием мужчин; здесь агрессия амазонок к мужскому полу связывается с борьбой за власть. В этих вариантах очевиден воинственный и активный (в плане выбора партнеров) характер амазонок. Второй тип, более архаичный, восходящий к тотемистическим представлениям, — зачатие детей без участия мужчин. Здесь встречается несколько вариантов: оплодотворение с помощью воды, ветра и плодов дерева (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 46—48, 51, 52, 57; № 3, с. 3). Рождение от водного источника в международных версиях напоминает мотив живой воды в русских сказках. Мотив рождения от плодов дерева также широко распространен в мировом фольклоре, и он, безусловно, соотносится с сюжетом о молодильных яблоках, о чем речь будет дальше.

Одним из основных признаков, сближающих нашу героиню с амазонками, является их воинственный характер. Амазонки, подобно мужчинам, охотятся и вступают в бои с врагами. Во всем этом важна одна деталь, весьма значимая и в сюжете «Молодильные яблоки», и в рассмотренных выше былинных сюжетах. И амазонки, и Царь-девица, и былинные поляницы ведут воинственный образ жизни только в определенный период своей жизни — в девичестве. В некоторых версиях легенд об амазонках поражение противника дает им право вступить в брак. У Геродота (V в. до н. э.) находим о савроматах следующее:

«Относительно браков соблюдается у них следующее правило: *ни одна девушка не выходит замуж, прежде чем не убьет врага*; некоторые доживают до старости девушками, потому что не могли выполнить это требование» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 34). У Гиппократа (V—IV вв. до н. э.) содержится более полная информация о савроматских женщинах: они «ездят верхом на лошадях, стреляют из лука, мечут копья с коня и ведут войну. Все это они делают, *пока остаются девушками, и не прежде вступают в брак, как убьют трех неприятелей. Избрав себе мужа, савроматская женщина перестает ездить на коне*, пока не настанет необходимость в общем походе на войну» (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 34). Диодор Сицилийский, писавший об управляемом женщинами племени в западной части Ливии, представляет это занятие как прохождение военной службы: «Женщины этого племени упражнялись в военном деле и *в течение определенного срока отбывали военную службу, сохраняя в это время девственность, а затем сближались с мужчинами для производства потомства*» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 37).

Очевидно, что и полякование (сражение с противником) героинь в сказке и в былине является занятием, соответствующим переходному периоду в жизни женских персонажей рассматриваемого типа. Этот этап готовит их к переходу в следующую половозрастную группу — имеющих право вступить в брак и, как ясно видно из последней цитаты, к новой социальной роли — роли матерей.

Еще одной общей чертой амазонок, прослеживающейся в ряде версий легенды, является необычность их детей. В некоторых вариантах у воинственных женщин рождаются только девочки (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 52; № 3, с. 3). Либо, как упоминалось выше, если рождаются девочки, то они очень красивы, если же мальчики, — то они становятся собакоголовыми (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 46). Очень близкий русской сказке вариант мотива необычных детей содержится в анналах «Нань ши» V—VI вв.: «Через сто дней после рождения ребенок уже может ходить, а к четвертому году он уже взрослый» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 48—49), как и в формуле, характеризующей «чудесно» рожденных героев в русской сказке: «растет не по дням, а по часам». К вопросу о необычных детях Царь-девицы мы вернемся ниже.

Итак, сравнительный анализ образов амазонки в культурах разных народов и Царь-девицы из русской сказки очевидно свидетельствует об их типологическом единстве.

Обратимся теперь к сюжету «Молодильные яблоки», чтобы выявить в нем функции образа Царь-девицы. Завязка сюжета содержит «беду»/«недостачу» (термины В. Я. Проппа), обозначаемую в вариантах разными способами. Основной и наиболее часто встречающийся мотив — *старость* царя в одном из государств: «Царь был *очень стар*...» (Афанасьев, № 173, с. 355); «Царь Ефимьян *стал стариться*...» (Афанасьев, № 175, с. 360); «*Исходят ему года* <...> захотелось царю *омолодиться*...» (Ончуков, № 166, с. 412); «*Стали они стары и древни*...» (Сказки XIX в., № 85, с. 279); «А цар той *сильно старый був*» (Чубинский, № 81, с. 322) и т. д.

Другой вариант мотива — *слепота* царя (Ончуков, № 8; Смирнов, № 1; Афанасьев, № 177). Часто мотивы старости и слепоты царя соседствуют в тексте: «Один царь *очень устарел и глазами обнищал*» (Афанасьев, № 171, с. 349); «Сам (він) *ся зостарів і на очі стемнів*»; «І він *на старість восліп*» (Левченко, № 519, 520, с. 415).

Третий вариант беды — *болезнь/нездоровье* царя: «Этот чарь *зделался болен*» (Зеленин, Вят., № 47, с. 174); «Царь захворал» (Смирнов, № 334, с. 847).

Болезнь и слепота как варианты старости вполне ясны и объяснимы. Тем не менее, посмотрим более внимательно на близость понятий «старость» и «слепота». Как уже отмечалось, слепота (одноглазость) — признак «древних», хтонических существ, принадлежащих иному миру. То, что царь к старости «обнищал глазами», «на очі стемнів», «восліп», свидетельствует о близости к смерти, переходу в мир иной. Соотнесенность смерти и слепоты выявляется на уровне языковых фактов. Так, например, в русском языке «жмуриками»[30] (т.е. закрывшими глаза) называли покойников. Так, в словаре В. И. Даля находим: «*Жмурик* смл. умерший, усопший, покойник, нвг. умирашка, арх., орл., кал. родители».[31] Мертвый, по традиционным представлениям, не может и не должен видеть; поэтому первое, что делали с покойным, это закрывали ему глаза.

На вопрос, почему именно зрение из всех органов чувств так значимо в ранних представлениях, нашедших отражение в мифологии и фольклоре, дает ответ О. М. Фрейденберг: «Говоря об органах чувств, нужно сказать, что слух, обоняние, осязание, вкус почти не оставили следа в первобытной мифологии. Образ строился зрительно, потому что шел именно от зрительных впечатлений. Его зримость сама по себе объективно подтверждает, что он возник как реакция мысли именно на сигналы органов зрения.[32] Таким образом, наличие зрения в мифопоэтических представлениях является знаком жизни, отсутствие же его говорит о смерти человека.

Итак, исходная ситуация сказки: царь стар/нездоров/слеп. Соответственно, его цель — помолодеть, стать здоровым, прозреть. В одном из вариантов сюжета указано на то, что все это царю необходимо, поскольку ему «захотелось... и друго столько поцарствовать» (Ончуков, № 166, с. 412), т. е. сохранить свой социальный статус. Достигнуть этой цели можно, только завладев волшебными предметами, дающими молодость. В вариантах сказки предметами, обладающими такими качествами, являются:

— *живая вода* (Афанасьев, № № 171, 172, 174; Балашов, № 43; Зеленин, Вят., № 47; Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 33). Как дополнение живой воде в вариантах сказки встречается и *мертвая* (Афанасьев, № № 176, 177; Гура, № 33; Добровольский, № 17; Коргуев, 1, № 10; Озаровская, № 36; Сказки XIX в., № № 83, 85; Смирнов, № 1; Худяков, № 1; Чистов, с. 190—196; Эрленвейн, № 28); *целющая* (Афанасьев, № 173) или *цілуща і живуща* (Левченко, № 520), *животворная* (Смирнов, № 1); *видяща* (Левченко, № 519) или *жива и глазна* (Ончуков, № 8); *молодая/молодовая* и *живая* (Афанасьев, № 175; Колосов, № 3; Соколовы, № 139);

— *молодильные яблоки* (*моложавые, молодые, молодовые, молодяжные*); в одном из вариантов яблоки названы *золотыми* (Романов, 1—3, № 31);

— *молодецкие яйца* (Ончуков, № 166);

— *молодильные ягоды* (*молодицны*) или *манежные*.

Часто в вариантах сказки требуется достать живую воду и молодильные яблоки одновременно: первую, чтобы оздоровиться или прозреть, вторые — чтобы помолодеть. В нескольких случаях к воде и яблокам добавляются ягоды. Образы яблок, воды, ягод, яиц весьма существенны для исследования как объекты предметного мира, связанного с реальностью, соотносимой с образом Царь-девицы. Но прежде чем перейти к их рассмотрению, закончим перечень волшебных предметов, которые встречаются вариантах сюжета в качестве добываемых героем. Так, в сборнике Соколовых (№ 139) наряду с водой царь требует

достать ему кувшинец о двенадцати рыльцах, а в «Сказках Карельского Поморья» (№ 35) — жар-птицу. Образы этих диковинок, несомненно, заимствованы из других сказочных сюжетов и появляются здесь лишь по принципу волшебности предмета, подобно живой воде или молодильным яблокам; однако, в отличие от последних, они лишены в рассматриваемом сюжете какой-либо функции. В варианте Садовникова (№ 3) царь желает получить «корону, скипетр, державу рук и книгу при них», т. е. символы власти (царской и магической), что объясняется желанием царя «поцарствовать» (ср. вариант Ончукова (№ 166): волшебные предметы должны продлить жизнь царю, чтобы он мог царствовать еще столько же, сколько уже царствовал).

Отметим еще один образ, тесно связанный с предыдущими. В украинских вариантах сюжета (Левченко, № 519, 520) наряду с «видящей» или «цілущей» и «живущей» водой герою нужно добыть «*молоді літа*», причем в тексте № 159 указано, что они находятся на яблоне и, таким образом, оказываются не чем иным, как яблоками. В сборнике Афанасьева (№ 172) царь также посылает разыскать *его молодость*, и для него добывается живая вода. Почему же представления о молодости в сказке связываются, прежде всего, с яблоками и водой, а также с яйцами и ягодами? Ответ на этот вопрос дает этнографический материал, отражающий использование воды и яблок в обрядовой практике восточных славян и — шире — славянских и других европейских народов. Чтобы не отягощать данную часть работы обширным рядом примеров, мы отсылаем читателя к приложению «Символика и функции воды и яблока в традиционной культуре». Здесь мы лишь отметим выводы, к которым привело рассмотрение этнографических источников.

Вода. Роль воды в природе и в жизни человека переоценить невозможно. Осмысление воды в мифопоэтическом сознании как одной из первых стихий мироздания и источника жизни[33] обусловило ее сакрализацию и широкое использование в ритуальной сфере. В народных представлениях воде приписывался ряд магических функций: апотропейная, очистительная, продуцирующая, медиативная. Для сюжета о «Молодильных яблоках» особенно важны вера в исцеляющую (особенно глазные болезни) силу воды, в то, что вода, используемая в определенных обрядах, дает молодость и красоту; а также в ее продуцирующие свойства, передающимися в результате ритуальных действий растениям, животным и людям. Вера в силу плодородия воды обусловливает целый комплекс представлений о ее способности влиять на состояние человека: жить благополучно/неблагополучно, быть молодым/старым, здоровым/болезненным.

Яблоко. Этот плод, как и сама яблоня, также широко использовался в обрядовой практике европейских народов.

Растения, и особенно их плоды, зерна, семя, в различных этнокультурных традициях связываются прежде всего с темами плодородия, непрерывного развития жизни: переходом от жизни через смерть к новой жизни. Наиболее общим и глубоким из всех растительных символов, несущих эти идеи, В. Н. Топоров считает зерно и семя, которым в животном коде соответствует яйцо.[34] Действительно, зерно и яйцо — наиболее характерные предметы, использующиеся в обрядах, направленных на воспроизводство жизни. Аналогом зерна и яйца в подобных обрядах выступает яблоко; в некоторых же ритуалах этот плод и само дерево имеют самостоятельную функцию, что возможно при наличии представлений о плоде/зерне/яйце, отмеченных выше.

Как и вода, яблоко в мифопоэтическом сознании наделялось магической силой. Поэтому оно часто входило в состав ритуальных блюд во время трапез в обрядах календарного и жизненного цикла. Во многих культурных традициях с яблоком связывалась идея плодородия, что объясняет использование его в земледельческих ритуалах и свадебной обрядности. У славян и других европейских народов яблоко считалось магическим предметом, обеспечивающим жизнь и плодородие, молодость и красоту, здоровье и благополучие. Положительное значение образа яблока в народных представлениях обусловило закономерность представления его в качестве дара в ритуалах и ритуализованных ситуациях.

В целом можно утверждать, что появление яблока в обряде маркирует переходность ситуации, состояния, моментов, соотносимых с процессами постоянного движения в природе и жизни человека. Основное символическое значение образа яблока — значение жизни /жизненного начала — определяет причастность его к сферам жизни и смерти (жизни в новом качестве — см. в Приложении о функциях яблока в похоронно-поминальной обрядности).

В мифопоэтических текстах и представлениях нашло отражение соотнесение образов яблока и ребенка, реализующееся в форме метафорических обращений (причитания), метафор (сказка, свадебная и лирическая песни), символических корреляций (толкования снов). Подобное использование образа яблока (с учетом его семантики в традиционной культуре) свидетельствует о синонимии, если не о полном совпадении, в фольклоре понятий жизни и детей. Рождение детей/продолжение рода как форма цикличности и непресекаемости жизни — одна из основных тем сказки (и в частности, рассматриваемого сюжета), других жанров устного народного творчества и, шире, традиционной культуры в целом.

Обращаясь к образу детей (ребенка) Царь-девицы, следует отметить, что их рождение и индивидуальные черты существенны для характеристики образа самой героини.[35] Во-первых, их появление в ходе развития сюжета свидетельствует о динамике социовозрастного статуса Царь-девицы. В этом плане образ сказочной героини близок к наиболее архаичному типу героинь в эпических жанрах, к которому относятся образы Златыгорки из сюжета «Бой отца с сыном» и Настасьи из сюжета «Дунай и Непра».

Во-вторых, особенности детей подчеркивают сверхъестественную природу матери. Действительно, дети у Царь-девицы рождаются необычные. Чаще всего два, реже — один, а в сборнике Чубинского (№ 81) три мальчика. Необычность этих детей выражается устойчивой для жанра сказки формулой: «растут не по годам (не по дням), а по часам» (Гура, № 17; Худяков, № 1). К моменту встречи героя с уже выросшими сыновьями проходит лишь один год (Гура, № 17; Ончуков, № 166; Озаровская, № 36), три года (Афанасьев, № 172; Сказки XIX века, № 83), двенадцать лет (Афанасьев, № 176; Смирнов, № 334).

В некоторых вариантах образ детей Царь-девицы гиперболизирован; их богатырская природа выражается в величине и силе, превосходящих материнские: если от тяжести Царь-девицы мост под ней прогибается, то от тяжести сыновей он и вовсе разрушается (Добровольский, № 17). Во многих вариантах сюжета дети Царь-девицы избивают до смерти старших братьев героя, претендующих на руку их матери; в одном из вариантов они колотят своего отца (Чубинский, № 81). По силе и удали они напоминают молодых богатырей, не находящих применение своей силе. (Ср.: былинные подростки-богатыри во многих источниках характеризуются так: «которого дернет за руку — рука прочь, которого за ногу — нога прочь».) В некоторых вариантах встречается былинный мотив насмехания сверстников над детьми Царь-девицы, причиной чему является их «безотцовщина» (Худяков, № 1).

В сюжете дети героини участвуют в идентификации личности своего отца. В ряде вариантов, где на роль брачного партнера Царь-девицы претендуют братья героя, именно дети устанавливают, кто является их настоящим отцом и, соответственно, добытчиком живой воды и молодильных яблок. К образу детей Царь-девицы мы вернемся при рассмотрении мифологического плана сюжета.

Итак, мы проследили ряд характеристик Царь-девицы (имя, внешний облик, родственные связи), особенности ее локализации (удаленность, труднодоступность, изолированность, противопоставленность локализации героя, связь с состоянием сна), структуру и предметный мир ее царства, появление у героини детей как знак динамики ее социовозрастного статуса. С учетом всех этих характеристик обратим теперь внимание на функции героини в сюжете.

Основная функция Царь-девицы в сюжете — хранение жизни/молодости (охрана источника жизни/молодости), описываемых в сказке в образах живой воды, молодильных яблок, молодецких яиц и т. п. Молодильные яблоки растут в саду Царь-девицы, живая вода находится в колодце в этом же саду или в сосудах, стоящих около постели героини. Функция Царь-девицы как хранительницы эликсира молодости репрезентируется в завязке сюжета: герой посылается в волшебное царство с конкретным заданием — добыть молодильные яблоки и/или живую воду. Следовательно, эту функцию мы считаем основной.

Вторая функция Царь-девицы — функция невесты — проявляется лишь в ходе развития сюжета, когда герой проникает в волшебное царство и видит спящую Царь-девицу. Возникновение этой функции основывается на признаках, относящихся к индивидуальным качествам героини: прежде всего на ее половозрастном статусе. «Девичество» Царь-девицы оказывается одной из основных характеристик, определяющих дельнейшее развитие сюжета. Ряд мотивов коррелирует именно с этой функцией: противопоставление царств героя и невесты, труднодоступность и изолированность локализации Царь-девицы, гуляние в садах (потехи на лугах) как одна из форм изоляции героини-невесты в сказочной действительности. В ипостаси сказочной невесты Царь-девица наделена признаком пассивности в выборе брачного партнера: она изолирована в некоем пространстве и дожидается героя, не предпринимая никаких действий для изменения своего статуса. По законам жанра сказки только тот, кто сможет проникнуть в ее царство и совершить поступок, имеет право стать ее брачным партнером. Сама героиня говорит так: «Ну, Иван Царевич, значит *нам была судьба: сумел ты ко мне подъехать и можешь мной владеть* <...> Можешь получить мой престол и стать на чарство» (Коргуев, № 10, с. 274); «*Когда вы были в моем государстве, извольте меня замуж взять*» (Худяков, № 1, с. 59).

Как богатырша Царь-девица представляет тип невесты-воительницы, вступающей в бои с противниками; такие ее действия близки полякованию былинных богатырш: это своего рода изоляция в период «невещенья». Однако мотив регулярного вступления героини в бои с богатырями в сказке редуцируется до формулы «выезжает в зеленые луга тешиться» (Афанасьев, № 173) или констатации факта, что Царь-девица с войском пришла с войны. Описание конкретного боя с противником вытесняется в сказке, а сама героиня оказывается не так активна в поисках жениха, как в былине. Это обусловлено, во-первых, типом героя, которому противостоит Царь-девица (не богатырь, не сильный, в отличие от былинных героев); во-вторых, вторичной функцией героини (невеста), наслаивающейся на основную функцию (хранительница).

В двух вариантах сюжета все же встречается эпизод боя Царь-девицы с будущим брачным партнером. В обоих случаях противоборство происходит после того, как герой побывал в ее царстве. В одном варианте героиня, догнав Ивана Царевича, убивает его мечом (Афанасьев, № 173); в другом (Чистов, с. 190—196) — богатырша уступает по силе герою. Нестандартность этих двух вариантов по причине избыточности эпизода боя героев объясняется рядом обстоятельств.

Во-первых, для данного сюжета характерно иное решение мотива противоборства между героями, отличное от былинно-эпического: как отмечалось выше, герой использует не силу, а знание/хитрость. Проникновение Ивана Царевича в государство Царь-девицы и овладение ею во сне в сказке считается победой над ней. Поэтому бой после того, как Иван Царевич побывал у героини, действительно оказывается лишним.

Во-вторых, к тому времени, как Царь-девица догоняет героя у границы царств, она уже знает, что беременна и, по эпическим законам, не должна вступать в бой: так, например, в былине побежденная Златыгорка перестает поляковать, а в сюжете о Настасье и Дунае героиня, хотя и запоздало, но осознает, что не должна вступать в противоборство с победившим ее ранее богатырем ради детей, которых она уже вынашивает в себе.

Нереальность боя усугубляется тем, что Иван Царевич успевает достичь своего царства, а героиня в связи с беременностью не может пересечь границы между царствами: она становится так тяжела, что ее перестает держать земля (Балашов, № 43, с. 142—143).

Кроме того, бой героини с отцом ее будущих детей противоречит установке жанра сказки, заключающейся в создании семьи (а классическим финалом сказки всегда является свадьба). Отсюда, например, «исправление» ситуации в варианте из сборника Афанасьева, в котором героиня убивает царевича мечом: «Упал царевич на сырую землю; ясные очи закрываются, алая кровь запекается. Глянула на него красная девица, и взяла ее жалость великая: другого такого красавца во всем свете поискать! Приложила к его ране свою руку белую, омочила целющей водой — и вдруг рана заживилася, и встал Иван Царевич здрав-невредим. „Возьмешь ли меня замуж за себя?“ — „Возьму, красная девица!“ — „Ну, поезжай домой да жди меня три года“» (Афанасьев, № 173, с. 358). Аналогичен финал и в сборнике Озаровской: «А богатырша? — комментирует сказитель — Она могла Ивана, как червяка, раздавить, а однако жа, *смиренна сделалась из-за отроков. Отца им доспела*» (№ 36, с. 327).

Подробное описание действительно богатырского трехдневного боя приведено в сборнике Озаровской (№ 36), но здесь противоборство с отцом героя не связано с брачными мотивами. К этому варианту мы еще обратимся.

Богатырские качества и воинственный характер героини проявляются чаще всего в финале: наказание мнимых героев (см. выше) и угрозы побить, пленить и выжечь огнем царство отца «виновника» (Афанасьев, № 172, 178; Добровольский, № 17; Левченко, № 519; Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 1), а также обещание царю «живой глаз вынуть, домой отвезти» (Соколовы, № 139), если он не выдаст своего сына.

В целом можно утверждать, что гиперболизация и воинственность Царь-девицы в данном сюжете заданы изначально, но не реализуются как в былинах — через противоборство с будущим брачным партнером. Можно было бы предположить, что богатырские качества героини связаны с ее функцией хранительницы. С этим соотносятся также специфика ее локализации (удаленность, труднодоступность, изолированность) и

«милитаризованный» характер царства героини (заставы с охранниками, войско из девиц или созданное волшебным образом с помощью шитья или кузнечества). Но все эти элементы представлены в сюжете большей частью на уровне характеристик «предметного мира» царства героини, а не в действии. Противоборство героев происходит не в бою: силе Царь-девицы противопоставляются знания/хитрость царевича. А богатырские характеристики героини так и остаются на втором плане, как знак одного из эпических вариантов «невещенья», черты лиминального существа в сказочно-эпической реальности.

Отмеченные выше сказочные и богатырско-эпические черты героини Царь-девицы не исчерпывают ее сути, равно как и функции хранительницы, невесты не являются полным отражением роли героини в сюжете. В связи с этим, в частности, обращают на себя внимание некоторые противоречия, касающиеся образа самой героини, так и хода повествования. Имеется в виду следующее:

1. Герой выполняет порученное ему задание: добывает волшебные яблоки и воду, которые доставляет (или это делают его братья — мнимые добытчики) отцу. Но далее сказка практически никогда не рассказывает, как царь поступает с принесенными волшебными предметами: использует их, становится ли молодым и здоровым.[36] Это оказывается не важным, внимание сосредоточено на герое: с того момента, как он попал в покои Царь-девицы и увидел ее, начинает звучать тема брака, но не впрямую: обращается внимание на красоту Царь-девицы (герой «улюбовался» ею). Непосредственно тема брака возникает позже, когда героиня догоняет «виновника»; предложение вступить в брак всегда исходит от Царь-девицы, что обусловлено ее беременностью. Идея воссоединения героев в финале основывается на ориентации жанра сказки на «правильный» брак, т. е. патрилинейный и постоянный (ср. в некоторых вариантах сказки актуализацию эпического мотива насмехания над детьми Царь-девицы в связи с «безотцовщиной», воспринимаемой как бесчестье для детей — Озаровская, № 36; Худяков, № 1).

2. Существуют варианты, в которых герой, проникнув в царство Царь-девицы и вступив с ней в любовную связь, вовсе не женится на ней (Афанасьев, № 171; Садовников, № 3, 4), а женится, например, на дочери царя, для которого добывает волшебные предметы (Романов, 1—3, № 31). В сборнике Чистова после неудачного для героини боя о ней как будто забывается вовсе, и нет абсолютно никакой связи между событиями, происходящими после боя, и финалом сказки, в котором отец «Ивана Царевича на старшей богатырке женил и царство ему свое передал» (с. 196): здесь нет речи ни о рождении детей у героини, ни поисков ею «виновника».

3. По сюжету герой как будто первый, кто отправляется в царство Царь-девицы и проникает туда. Почти во всех вариантах оговаривается, что туда никто не может попасть или вернуться оттуда, особенно мужского пола, так как царство — девичье. Однако из некоторых вариантов выясняется, что в свое время здесь были и отец героя, и его дед: «И в саду молодовая яблоня, вода жива и мертва. И *за тым твой отец ездил туда*» (Сказки XIX века, № 83, с. 271); «Вот он и говорит своим сыновьям: „*Кто* из вас *дальше меня съездит*, тот и на царство станет“» (Чистов, с. 190); «*Мне бы* этих вещей достать, *дедушков след замять*» (Гура, № 33, с 256).

В ряде вариантов имеется также косвенное указание на периодичность посещения героями царства Царь-девицы. Так в сборнике Колосова (№ 3) охраняющая царство Соня (мифологическое существо) караулит проход, не пропуская ни конного, ни пешего 30 лет.

В варианте Афанасьева (№ 173) великан стережет царство 100 лет; в сборнике Гуры (№ 33) — богатырь стоит на границе царств 1000 лет. Таким образом, оказывается, что у Ивана Царевича были предшественники. Называемые в вариантах периоды (30, 100, 1000 лет) и указание на то, что «там» бывали и отец, и дед героя, наводит на мысль, что к Царь-девице отправляется каждое поколение героев, что свидетельствует, прежде всего, о невозможности функции невесты для образа Царь-девицы.

Подобного рода нестыковки и противоречия в сюжете связаны с комплексом представлений, относящихся к праобразу Царь-девицы, которые, попадая в реальность классической волшебной сказки, претерпевают определенную перекодировку. Рассмотрение архаических черт образа героини в сказке поможет понять, что это за представления.

Обращаясь к мифологическому плану сюжета «Молодильные яблоки», следует отметить, что выше отчасти уже шла речь об архаичных элементах (как в образе самой героини, так и в сюжете в целом), которые в процессе формирования эпических жанров были впитаны ими как феноменами мифопоэтического порядка и которые, в частности, в сказке квалифицируются как волшебные. На уровне внешнего облика и индивидуальных качеств героини это гиперболизированные ее размеры и сила, оборотничество, змеиная сущность (она — полудевка-полузмея или просто змея), репрезентирующие мифологические основы образа. На уровне внутрисюжетных связей это и родственные отношения Царь-девицы со сверхъестественными персонажами, и ее повелевание зверями и мифологическими существами и т.д.

Совершенно новое звучание образу Царь-девицы дают характеристики, которые выше были сознательно опущены. Так, например, в вариантах сказки по крупицам разбросаны разного рода свидетельства, позволяющие говорить о Царь-девице как образе космического порядка, что нашло отражение, в частности, во внешнем облике героини. В ряде вариантов она представляется не просто гиперболизированной величины и силы, а ее тело достигает гигантских, космических размеров: «И у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков, № 1, с. 56). В варианте у Афанасьева у героини «с рук и с ног целющая вода точится» (Афанасьев, № 173, с. 358). В украинской сказке у героини «з мезынаго пальця... Орда-рика бижить» (Чубинский, № 81, с. 323). Иными словами, Царь-девица олицетворяет не что иное, как саму землю, имеющую на своем «теле» дерева, водные потоки. Неслучайно в одном из вариантов она описывается следующим образом: «Заходит (герой. — *Е. М.*) в гриню, увидал на кровати спит девича-поленича, *как сильней порог шумит*» (Ончуков, № 3, с. 13). Общеизвестно, что для мифопоэтического сознания, находящего отражение в сказке, свойственно перенесение особенностей строения человека на устройство мироздания. В этой связи можно упомянуть былинный сюжет «Дунай», где из крови убитой героини образуется река.[37]

На уровне характеристик действий героини к ее космическим особенностям можно отнести возникновение ощутимого движения в природе от ее езды: когда она катается, «у нас на горах стук стучит и гром гремит» (Афанасьев, № 178, с. 372).

Корреляция между характером действий и космичностью героини, нашедшая отражение в так называемом чудесном умении, которым Царь-девица наделена как сказочный персонаж сверхъестественной природы, требует более сложного объяснения. Это умение героини репрезентируется не столь ярко, как в других сказочных сюжетах (например, в «Царевне-лягушке»), поскольку не выполняет сюжетообразующей функции и проявляется, как правило, лишь в финале повествования. Оно реализуется в мотиве постройки необычного моста,

соединяющего либо два царства, либо корабли героини и царский дворец отца Ивана Царевича: мосты калиновые (Афанасьев, № 175), хрустальный мост (Афанасьев, № 176), мост в семь миль, обитый червонной китайкой (Левченко, № 519), мост через море (Чубинский, № 81), мост, устланный сукном, красным или разноцветным (Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 1; Худяков, № 1; Озаровская, № 36). Иногда подчеркивается не только красота творения Царь-девицы, но и его нерукотворность: «*Дунула* Елена Прекрасная, *и сделался* от ее кораблей до царского дворца хрустальный *мост*» (Афанасьев, № 176, с. 369); «*Махнула палатенцым — сделаўся мост* ат Царь-града да царя Игра: залатая масница и сяребриная» (Добровольский, № 17, с. 505).

Мотив создания нереальных/идеальных, эстетически отмеченных (ср., помимо приведенных, образ необычного моста в сборнике Соколовых (№ 139) — мост калиновый: маковки точеные, перила золоченые, на тех маковках птички поют разными голосами), нерукотворных и отмеченных космическими знаками (золото—серебро) предметов/объектов соотносится с мифопоэтическими представлениями о Творце и, соответственно, репрезентирует образ Царь-девицы как сверхъестественное/божественное мифологическое существо космической природы.[38]

Образ Царь-девицы как отмеченный космическими признаками и являющий собой персонификацию Земли логично соотносится с архаичными представлениями о женском божестве, отвечающем в мифологической картине мира за произведение/воспроизведение жизни. Интерпретация образа (вернее, праобраза) Царь-девицы в данном контексте подтверждается типологической близостью ряда его характеристик с чертами богинь-матерей различных этнокультурных традиций.[39]

Сравним, в частности, русский сказочный материал и верования нганасан связанные с материнским божеством Моу-нямы («земля-мать»). Для этого вернемся к отмеченным ранее в сюжете «Молодильные яблоки» мифопоэтическим представлениям о значении зрения как знака жизни и о слепоте как знаке смерти. Подобные представления прослеживаются и у нганасан: по их поверьям считается, что «человек и животные живут, пока у них живы глаза. После их смерти глаза попадают в распоряжение Моу-нямы, а мертвый должен обзавестись новыми, иначе он заблудится на пути в Землю мертвых».[40] Моу-нямы является матерью всего живого.[41] О соотнесении персонифицированного образа Земли с синонимичной в мифопоэтических представлениях парой «жизнь/зрение» свидетельствует следующее: «Моу-нямы много глаз носит в себе. Совсем как куропатка яйца носит. Как баба ли, олень ли, собака ли пустая будет, им в брюхо кладет».[42] Таким образом, глаза выступают как основа человека: появление живого существа связано с наличием в природе (у Моу-нямы) пары глаз для него. Моу-нямы растит человека, оленя и других существ с момента их зачатия; она производит на свет все живое, «она же и забирает себе все, что умирает, в том числе и глаза».[43]

Приведенные сведения, при всех различиях нганасанского божества Моу-нямы (матери-Земли) и русской сказочной Царь-девицы, дают основания предполагать типологическую близость этих образов.

Как промежуточный материал между нганасанскими поверьями о Моу-нямы и русским сюжетом (по форме и деталям реализации мотивов зрение/жизнь и слепота/смерть, имеющих зависимость от женского персонажа, связанного с Землей) можно привести чешскую сказку из сборника К. Я. Ербены «Есинки» (вариант 2).[44] Сюжет сказки таков:

Три есинки (мифологические существа типа мавок и русалок) с помощью обманных даров (яблоко, роза, гребень) усыпляют старого пастуха и выковыривают ему глаза. Вследствие этого старик лишается возможности передвигаться (что в мифопоэтических представлениях равносильно смерти). Молодой Яничек (типичный сказочный герой: сирота, бедный, не имеющий места в жизни) приходит жить к старику и пасет вместо него коз. Есинки хотят ослепить и Янечка, но тот, наученный стариком, не поддается на обман; с помощью прутиков ежевики он связывает есинок и требует, чтобы они вернули дедушке глаза. Есинки обманывают Янечка, трижды давая старику чужие глаза. Двух есинок Яничек бросает в реку под горой, последняя же возвращает стариковы глаза.

Прокомментируем некоторые элементы и мотивы чешской сказки, сближающие ее и с нганасанским, и с русским материалом:

1. Есинки — женские персонажи, по своей природе связанные с Землей.

2. В сказке очевидно противопоставление женского и мужского начал: отмечается, что есинки — злые; их злоба направлена против мужских персонажей, приближающихся к их местообиталищу.

3. Механизм лишения есинками людей глаз — жизненного начала — основан на усыплении (ср. сон как «переходное» состояние в традиционных представлениях).

4. Есинки хранят глаза в пещере около леса и реки. Все эти пространственные объекты в мифопоэтических текстах связаны с локализацией «иного» мира или имеют значение границы между «своим» и «чужим» пространством.

5. В пещере (вариант реализации образа Земли) хранятся не только человеческие, но и глаза птиц, животных, рыб: когда Яничек вставлял дедушке разные пары глаз, тот вскрикивал, что видит только сов (птицы), только волков (животные), только щук (рыбы). Здесь очевидна аналогия нганасанского и славянского материалов: Моу-нямы (мать-Земля) тоже носит (хранит) в себе глаза всех живых существ, обитающих в мире — в небе, на земле и в воде, — в том числе и глаза человека.

Вернемся к мотиву слепоты в сюжете «Молодильные яблоки», в одном из вариантов которого дано оригинальное объяснение лишения зрения старого персонажа, отдельными своими чертами напоминающее рассмотренную чешскую сказку. Этот вариант входит в сборник Озаровской (№ 36) и имеет следующий зачин: «[царь Картауз] наехал на ископыть, што по колен конь нозьми увяз <...> наежжает на бел полотён шатер <...>, а там разметавши девица-богатырица. Брали они палицы буёвые, копия долгомерныя, сабельки вострыя — съежжалися по три раза, палицы буёвые поломали, копья-сабельки пошшербали, — на могли вышибитьсе. Соскоцили они с добрых коней и хваталисе в охабоцьку. И возилисе трои сутоцки. Царь Картауз выходивши из силоцки, стала она на белы груди <...> Не стала она растегивать латы буёвые и сделала надметинку: выкопала глаза и положила за праву шшоку» (с. 316—317).

Такой зачин — единый для всех вариантов сюжета. В нем совершенно очевидно влияние жанра былины. Образ коня, уходящего по колена в землю, находим в сюжетах «Илья Муромец и сын», «Дунай» и др. Такой конь обычно принадлежит полянице или иноземному богатырю. Образ белого полотняного шатра, в котором отдыхает противник героя, также характерен прежде всего для былины. Особенности боя в зачине сказки (съезжались по три раза), орудия борьбы (палицы буёвые, копья долгомерные, сабельки вострые) тоже свидетельствуют о заимствовании этого эпизода из былины. Только исход боя в этом варианте

не характерен для жанра былины. Былинные героини-поляницы в рукопашном бою («в охабоцьку»), когда они лишены коня, хоть и случайно, но почти всегда бывают побеждены. В сказке же для дальнейшего развития сюжета важно, чтобы героиня победила, и она побеждает. И совсем не типичные для былинного боя действия совершает девица-богатырша после победы: она не расстегивает латы буёвые, как обычно происходит в былине, а лишь «делает надметинку» — выкапывает глаза и кладет их за правую щеку. В былине один противник другому может выбить глаз, распластать груди белые или живот, но не выковырять глаза. Здесь героиня поступает аналогично есинкам чешской сказки, только не усыпляя своего врага, а побеждая его в ратном бою. Обращает на себя внимание также то, что девица-богатырша не выкидывает глаза царя, а забирает их себе, прячет их за щеку — на хранение. С точки зрения развития сюжета это говорит о том, что далее последуют поиски глаз царя. А девица-богатырша выступает здесь как хранительница глаз царя и, следовательно, его жизни, поскольку, без зрения жизнь царя оказывается неполноценной.

С другой стороны, связь Царь-девицы как космического женского/материнского персонажа, связанного с идеей жизни, репрезентируется в сказке с помощью образов молодильных яблок или деревьев с яблоками, являющихся реализацией универсального мифологического образа древа жизни. Носителями жизненной субстанции в сюжете являются и плоды древа жизни (яблоки), и живая вода, локально соотносимая в архаичных традициях с корнями древа жизни, и непосредственно Царь-девица (у нее под мышками растут дерева с яблоками, с рук и ног точится целющая вода). То есть Царь-девица сама является источником жизненной силы, которая в процессе формирования жанра сказки оказывается не даром (что в архаичных мифопоэтических текстах характеризует «жест» богини-матери)[45], а превращается в объект, добываемый/воруемый героем.

Царь-девица выступает в сказке не только в функции хранителя или даже источника жизненной силы, но является и ее генератором: «выработка» жизненной силы происходит во сне героини (именно в это время цветут дерева с молодильными яблоками). Здесь очевиден параллелизм цикличности жизни героини (сон и активность, регулярно сменяющие друг друга) и цикличности перераспределения сил природы/земли.

В мотиве цикличности цветения яблонь, зависящей от смены состояний Царь-девицы — бодрствование (растрата энергии)/сон (накопление сил) — имплицитно присутствует мифологическое представление о вечном возрождении и, в частности, о сезонном возрождении природы, связанном с женским божеством. Указание на цветение деревьев с моложавыми яблоками под мышками у Царь-девицы во время сна свидетельствует также о том, что героиня как образ природно-космического уровня аккумулирует жизненную силу, реализующуюся в образе молодильных яблок, что на более позднем этапе переинтерпретируется сказкой как накопление богатырской/физической силы.

В космической ипостаси образ Царь-девицы обладает признаком сакральности, что, в частности, выражается в локальной приуроченности героини к наиболее сакрализованной точке в мифологической модели мира. Это точка пересечения горизонтальной (см. путь героя: лес/море — остров — огроженный сад — терем/дворец) и вертикальной (древо жизни) осей мирового пространства. Признак сакральности обусловливает обязательную означенность границ и замкнутость пространства героини, которые в сказочной реальности проявляются как удаленность, недоступность, изолированность Тридесятого царства.

Кроме того, как персонифицированный образ земли Царь-девица сама является этим сакральным пространством: яблони с молодильными яблоками растут на ее теле, Орда-река с живой водой вытекает из недр ее тела (мизинца).

Через связь с яблоневым деревом/древом жизни как вариантом мирового древа Царь-девица оказывается причастной к источникам жизни как верхнего, так и нижнего мира — к яблокам и воде, соотносимым соответственно с ветвями и корнями мирового древа.

С точки зрения трехчастного членения мирового пространства по вертикали локализация Царь-девицы занимает среднее положение, вследствие чего образ героини в равной степени связан и с верхним, и с нижним мирами. Эта связь обусловливает некоторые из амбивалентных характеристик образа Царь-девицы. Так, например, героиня связана и с солнцем (ее царство называется Подсолнечным, в нем тепло и даже «знойко»), и с подземным миром (ее охраняют и живут в ее царстве хтонические животные — змеи; она и сама имеет двойственную природу — полудевка-полузмея).

Амбивалентность образа Царь-девицы выявляет и другие ее мифологические характеристики. Одной из основополагающих особенностей такого рода представляется связь героини с жизнью и смертью: ее царство или она сама являются локализацией источника жизни, и, вместе с тем, в этом царстве нельзя быть живым, оттуда никто из обычных людей не возвращается. Подобным образом в мифопоэтическом сознании мыслится образ земли, дающей жизнь всему, рождающей все живое и принимающей все отжившее в себя, в свои недра.

Противопоставление жизненного и смертоносного начал, в равной степени присущих образу Царь-девицы, проявляется в сюжете а такой черте героини, как повышенная эротичность. Мотив наготы Царь-девицы и образ ее постели, присутствующие практически в каждом варианте сюжета, коррелируют с представлениями о сексуальной активности, присущей образу богини-матери как творческому началу. Вместе с тем, сексуальная сила героини имеет двойственный характер. С одной стороны, она обладает чрезвычайной притягательностью, которой не может избежать попадающий в ее царство: «... только одного *не выдержал* — на девичью красоту позарился» (Афанасьев, № 172, с. 354); «... *молодецкое сердце не выдержало* — смял он девичью красу» (Афанасьев, № 173, с. 368); «Уходить іон у дом; ана спить на канапеи. Как іость чистыя зерыла: видна, как из костки у костку мозг пириливаить. *Как увидаў яе красоту, как разгареўся маладец*, раскрыў яе и сделаў с ею схаждэнія с сонныю...» (Добровольский, № 17, с. 504); «*Знесла его* погана *охота* з панною жартовати: пожартовав з нею — вона спит, не чуе» (Левченко, № 519, с. 416); «Пришел он, а одиннадцать дочерей царских и вси оне разлягавши и вси оне распинавши, *удержал он свое сердцо*; пришел к 12-й сестры, спит она в белом браном пологу и всих ея сестер сестра красивее в свите нет <...> *Не стерпело серце*, приздынул он браной полог, царску дочь обнасильничал ю скоро» (Ончуков, № 166, с. 414); «Ён *углядзився у яе, улюбовався* — и з яе сонныя сокпив» (Романов, 1—3, № 31, с. 216); «И дошел до покоя девицы Марьи-Красы и до Долгой Косы. Такожды девица очень прилепно красовита <...> И — „Что мне не честь! — *разгорелось у молодца ретивое сердце*. — *Хочется* мне у девицы своего коня напоить <...>“. » (Сказки XIX в., № 83, с. 272); «Уходыть він до неі, аж лежить дівыця-красавыця, шо ніть іі написать <...> Красива дуже; *не міг він* — підняв, поцілував, підставыв кубочок — набігло воды — согрішив раз» (Чубинский, № 81, с. 325); «В третью комнату входит, там спит сама Усоньша-богатырша. И у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут. Когда

он подошел к ней, снял у ней яблоки, потом *очень раззарился на нее, влюбился* и поцеловал» (Худяков, № 1, с. 56) т. п. С другой стороны, сексуальность Царь-девицы страшна как стихийная и необузданная, она пугает Ивана Царевича даже тогда, когда тот видит героиню в состоянии покоя (сна): «Заходит в гриню, увидал на кровати спит девича-поленича, как сильнёй порог шумит. Разметалась девича, заголилась до грудей. *Тогда Иван Царевич этой девичи устрашился*» (Ончуков, № 3, с. 13).

Животворящая сила любовной связи героя с Царь-девицей, всегда предполагаемой в сюжете как результат обязательной эротичности героини, репрезентируется сказкой как смерть для мужского персонажа. Представление о коитусе как смерти для героя раскрывается через запреты целовать/трогать Царь-девицу, грешить/проливать кровь: и даже смотреть на нее. Помимо уже отмеченных, в сказке присутствует также запрет обнаруживать себя в царстве героини с помощью голоса или своего вида: «Да тольки не цалуйся, а то *ўтонем мы ободвы*» (слова коня героя — Романов, 1—3, № 14, с. 107); «И Царь-девица лежит на лугу, разлегавши; и отнюдь ты ее не торожь!» (слова старой матерой женщины-помощницы — Сказки XIX в., № 85, с. 281); «... прийдешь, там спит сама атаман <...> и ты ей не трогай. У ей под правой пазухой жива вода, а под левой молодильны яблоки зашиты там в сумочках. Ты эти мешочки, — говорит [Баба-Яга], — отрежь у ней, возьми, а саму так оставь, а не то *там останешься, ежели потрогаешь*» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 194—195); «Ну *если там напроказиш, то оттуда не прилетишь*, петух тебя не перенесет» (Коргуев, № 10, с. 251); «Бабка наказывает строго, што делай дело скоро, не пакости, не пролей крови; *если ты прольешь кровь, нигди теби не бывать*» (Ончуков, № 166, с. 414).

«Смотри же, когда, говорит, яблоки возьмешь, больше ничего не делай, я тебя прошу» (Худяков, № 1, с. 56); «Да гдядзи, ня йдзи туды, у покои, и на яе не любуйся!» (Романов, 1—3, № 31, с. 216); «Ты возьми пузырек с живой водой и назад спеши, на ее красоту не заглядывайся» (Афанасьев, № 172, с. 354); «Як далятишь, ни ўхади у их палаты, а астанавись у их зяленым саду, *штоб ина тваяго голаса ни слыхала, ни тваяго воласа ни видала — а то ина тябе спатрябит*» (Добровольский, № 10, с. 458—459); «У ворот привратники, у дверей придверники, ты кланетьсе кланейсе, а *рецей не говори, штоб по реци тебя не признали*» (Озаровская, № 36, с. 321).

В последнем варианте с целью не выдать себя используется прием переодевания героя в женское платье: «Поутру она (старуха-помощница. — *Е. М.*) говоривши ему: „Одень мой прежний китайник с бантами и я тебе перекрашу, как себя“» (Озаровская, № 36, с. 321). «Когда наберешь яблоков и воды, то не смотри на нее, а *как только взглянешь на нее*, конь твой, перескакивая стену, заденет проволоку копытом, и *тебя захватят*» (Смирнов, № 334, с. 847—848); «Засмотрелся добрый молодец на ее красоту неописанную и, *забывая, что смерть стоит за плечами*, сладко поцеловал ее» (Афанасьев, № 178, с. 373).

Итак, и попадание в локализацию Царь-девицы, и, тем более, любовная связь с нею расценивается в сказке как верная гибель: Царь-девица всегда убивает тех, кто попадает к ней и оказывается не таким расторопным, как герой (Иван Царевич, его отец и дед); вспомним ограду ее царства — «на каждой тычиночке по головушке».

Еще одной парой противоположных, взаимоисключающих друг друга признаков, демонстрирующих амбивалентность образа Царь-девицы как персонажа мифологического уровня, является причастность героини как к хаосу, так и к космосу одновременно. Первый

признак соотносится с такими характерными для женских/материнских божественных персонажей во многих этнокультурных традициях чертами, как дикость, необузданность, связь с войной и злыми чарами.[46] Так, выше уже рассматривались милитаризованность царства героини и ее чрезвычайно воинственный характер, изображаемый сказителями в рамках богатырского образа. В этом плане следует вспомнить и о деструктивном элементе, содержащемся в угрозах Царь-девицы — разорить, сжечь, уничтожить царство героя. Выше также шла речь о регулярных «поездочках» героини и «потехах на лугу», которые представляются результатом «невостребованности» и вследствие этого — переизбытка жизненной энергии/богатырской силы, накопленной во время сна. Сюжет сказки воспроизводит как раз тот момент, когда актуализируется необходимость получения жизненной силы, источником которой является Царь-девица (яблоки, вода).

С другой стороны, примером причастности героини к миру космоса/упорядоченности может служить определенность ее места и функций в мифологической модели мира, а также ее созидательное начало, реализующееся, в частности, в чудесном умении создавать идеальные культурные объекты.

Одной из наиболее важных амбивалентных характеристик Царь-девицы является ее возрастной статус. Героиня предстает в сюжете молодой, но, вместе с тем, она является и вечной/древней: история Царь-девицы, которая прочитывается за реальным повествованием, представляет нам некое мифологическое существо, обладающее вечной молодостью и вечной девственностью. Каждое поколение героев (Иван Царевич, а ранее — его отец и дед) приобщается к миру этого существа и к нему самому. Такой вечно молодой и вечно девственной, а также древней и постоянно родящей в архаическом сознании оказывается земля — вечный, неиссякаемый источник жизни. Соединение взаимоисключающих возрастных характеристик Царь-девицы как персонифицированного образа земли объясняется цикличностью, свойственной календарному перераспределению сил в природе.

Представленные в сказке материнские потенции героини свидетельствуют о ее чрезвычайной плодовитости, что также позволяет отнести образ Царь-девицы к типу женских/материнских персонажей. В сюжете «Молодильные яблоки» соотносимая с этим образом идея не только воспроизведения, но и преумножения жизни реализуется через растительный (яблони со множеством плодов в саду/на теле героини) и человеческий (дети Царь-девицы; реже — один ребенок) коды, которые могут дублировать друг друга на уровне метафоры. Так, в варианте из сборника Ончукова зачатые дети называются яблоками: «... ты меня оппакостил, оставил мни *два яблока, два сына* любезных» (№ 166, с. 414). Следует еще раз упомянуть, что в большинстве вариантов дети Царь-девицы — это два мальчика-близнеца; здесь просматривается отсылка к архаическим представлениям о сакральном статусе самих близнецов и их матери, а также к традиционному восприятию близнецов как символа плодородия[47] и проявления высшей степени плодовитости, нашедших отражение в ритуальной сфере и мифопоэтических текстах.[48]

Рассмотренные характеристики Царь-девицы соотносятся с фундаментальными для мифопоэтического сознания вопросами (о структуре мирового пространства, о жизни, смерти и бессмертии как высшей степени проявления жизненной силы, о месте человека в мифологической картине мира и под.), которые в традиционной культуре квалифицируются как связанные с понятием познания/знания/мудрости и актуализируются в ситуациях «перехода». В связи с этим нельзя не обратить внимания на роль Царь-девицы в контексте

приобретения героем более высокого социовозрастного статуса. Царь-девица здесь выступает как некое мифологическое существо/пространство, причастное к изменению статуса сказочного героя, прежде всего через функцию хранителя/источника/локализации сакральных предметов, добывание которых расценивается как испытание-подвиг.

В этом плане в сюжете «Молодильные яблоки» совершенно очевидно отражение представлений, связанных с обрядом инициации (в интерпретации В. Я. Проппа): наличие помощников/наставников, получение знания, пребывание в пространстве, связанном со смертью, с одной стороны, и с жизнью — с другой, добывание (воровство) сакральных предметов, контакт с сакральным существом хтонической (змеиной) природы, обретение нового статуса.

Так, по дороге в царство героини от помощников, имеющих медиативный характер (конь, бабы ягие, старушки, старая матерая женщина и т. п.), герой получает знание о его структуре, о пространственно-временных разрывах, позволяющих как проникнуть туда, так и выйти обратно, а также о правильном поведении в этом пространстве. Мотив получения знаний иногда проявляется в просьбе Ивана Царевича, обращенной к встреченному в пути знающему помощнику: «Бабушка, предоставь свою буйну голову к моим могутным плецям, *направь меня на ум-разум*» (Озаровская, № 36, с. 320). Приобретенное знание позволяет герою пройти испытание и доказать свою зрелость.

Тема пребывания героя в Тридесятом царстве как царстве смерти раскрывается через ряд характеристик локализации Царь-девицы: невозможности попасть туда живому человеку из-за наличия охранников, не пропускающих ни конного, ни пешего или убивающих людей (мотив отрубания рук, ног, головы на переправе), через заданность поведения героя, чтобы не выдать себя, а значит, не погибнуть. На это нацелены переодевание; скрывание своего голоса, стремление стать не просто не узнанным, но и невидимым вообще; запреты приближаться, смотреть, любоваться героиней как опасным хтоническим и, следовательно, связанным со смертью существом; ограниченность времени пребывания в пределах «иного» царства, и особенно сна в нем, т. е. пассивного состояния смертоносных сил.

Как приобщение к «иному» царству можно рассматривать вкушение героем плодов (пищи) в саду Царь-девицы: «... наполнил той и другой пузырьки, погулял по саду, *покушал винограду, выкормил коня*» (Колосов, № 3, с. 78); «Пішов по саду походыв, нарвав яблучок, *сам наівся* и в торбочку набрав» (Чубинский, № 81, с. 325). Вкушение молодильных яблок героем является также получением жизненных сил, необходимых для возвращения из Тридесятого царства после приобщения к источнику не только жизни, но и смерти. О последнем свидетельствует, в частности, вариант из сборника Чубинского, в котором герой трижды «грешит» со спящей Царь-девицей и каждый раз после того отправляется в сад и ест яблоки (№ 81, с. 325).

В рамках соотнесения сюжета с обрядами «перехода» следует отметить мотив утраты героем памяти при попадании на территорию Царь-девицы и контакте с ней; причем «забывчивость» Ивана Царевича обусловливается тем, что он нарушает запрет приближаться к героине: «*Засмотрелся* добрый молодец не ее красоту и, *забывая*, что смерть за плечами, сладко поцеловал ее» (Афанасьев, № 178, с. 373); «Он прикарманил яйцо и пошел <...> *Воротился, поцеловал* <...> Пошел, да и *позабыл* обмочить колпак в колодчике» (Гура, № 17, с. 228).

Любовная связь с Царь-девицей приводит не только к утрате памяти, но и к физическим изменениям героя: он становится настолько тяжел, что конь не может его поднять (ср. традиционные представления о необыкновенной тяжести мертвого тела, а также о тя-

жести именно для лошади человека, севшего на нее, не обмывшись после соития).[49] Нарушение запрета трогать Царь-девицу с неизбежностью привело бы героя к гибели, если бы не помощь его необычного коня, который учит избавиться от тяжести: «Выходить іон из палат к сваей лошади; стаў на яе садитца, — лошадь *упала на калени* и гаворить: „Игра Игрывич, ты вочинь тяжол! *Мыйся ты ў етых калодисях — ни магу тябе везть* <...> Іон *патуда мыўся, пакуда с яво патикла кроў-руда*“» (Добровольский, № 17, с. 504).

Эпизод очищения героя и его коня с помощью воды подробно представлен в значительном количестве вариантов сюжета (Гура, № 17; Добровольский, № 17; Очуков, № 166; Романов, 1—3, № 31; Сказки XIX в., № 54, 83, 85; Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 1; Чистов, с. 190—191; Чубинский, № 81; Эрленвейн, № 28). Обращает на себя внимание прежде всего то, что Иван Царевич окатывается живой водой, пьет ее либо моется водами из двух колодцев (и мертвой, и живой водой),[50] что свидетельствует об изменении состояния героя за время пребывания у Царь-девицы. Это можно обозначить схемой: живой > мертвый (временная смерть) > живой. В ряде вариантов сюжета есть дополнительные «меры» для очищения героя, реализующие мотив его временной смерти и соотносящиеся с обрядностью похоронного комплекса: использование мыла, переодевание и перетряхивание одежды: «Ах, Иванька, ня треба було табе так дзелаць: и ты пропав, и я пропав. Идзи возьми пуд мыла у яе ў головах и сотри на сябе!» (Романов, 1—3, № 31, с. 216); «Вот здесь есть в кусту колодец, ты сходи, обмойся, переодень белье, перетряси все и потом... поедем» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 195); «Ой, Иван Царевич! Мне тебе не увезти; поди на росе выкатайся, самоцветное платье выхлопай» (Афанасьев, № 175, с. 362).

Конь после очищения Ивана Царевича выносит его из царства Царь-девицы, но все равно задевает одну из струн ограды. Иногда это мотивируется тем, что одно из копыт коня остается не обмытым в живой воде: «... обкатились обы и с конем живой водой, одны задние шипы не хватили воды, втыкнул шпорам под бока резваго коня, как скочил через крепость, задел шипами за струну» (Ончуков, № 166, с. 414).

В некоторых вариантах расплатой за нарушение героем запрета оказывается смерть или калеченье коня. Так, в сборнике Романова каменеет конь: «Тоды гэто ён сокпив, а конь по колено камянем став» (№ 31, с. 216). Если здесь конь спасается после очищения Ивана Царевича, то в другом варианте (Романов, 1—3, № 14) конь все-таки погибает — тонет. В варианте сборника «Сказки XIX века» Иван Царевич почти избегает наказания за нарушение запрета, но страдает его конь: «Конь перенес через реку: она (Царь-девица. — *Е. М.*) за хвост ухватила — хвост остался в руке, а конь без хвоста ушел с ним!» (№ 85, с. 282). В сборнике Афанасьева (№ 173) герой на границе царств сам оказывается поражен насмерть мечом Царь-девицы, что в целом для сюжета не характерно, но в данном случае демонстрирует губительную природу героини.

Рассматривая сюжет в контексте отражения сказкой элементов обрядности «переходного» характера, следует отметить мотив воровства героем волшебных/сакральных предметов: «Поутру рано страшная ведьма заметила, что в саду у ней *украдено* яблоко и вода» (Афанасьев, № 171, с. 351); «Он *прикарманил* яйцо и пошел» (Гура, № 17, с. 228); «... тут быв больший Иванька. *Ён мой сад обворовав* и з мяне сокпив» (Романов, 1-3, № 31, с. 217); «Что в нашем государстве *был вор*, и в моем колодезе коня напоил. Оборвав наши яблоки молодовые и живую воду и мертвую» (Сказки XIX в., № 83, с. 272); «Вставайте! севодня у нашей боhатырки *покража большая!*» (Соколовы, № 139, с. 252).

Воровство, т. е. тайное добывание, а в контексте движения персонажа к новому статусу — добывание с помощью хитрости/мудрости/знания, расценивается в сказке как квалификационное испытание героя и своего рода подвиг. В этом плане действия героя как типологически близкие соотносимы с имеющимся в традиционной культуре так называемым ритуальным воровством. Речь, в частности, идет об известном воровстве молодежью в период Святок и о самостоятельном добывании пропитания зуйками в поморской традиции.[51] Феномен ритуального воровства представляет собой тему для самостоятельного исследования; здесь мы отметим лишь определяющие его наиболее явные характеристики:

1. Субъектами действия являются половозрастные группы, стремящиеся к изменению/повышению статуса: молодежь брачного возраста — в святочной обрядности, подростки — в поморской промысловой традиции.

2. Объектами воровства являются пища или предметы, иногда совершенно незначительные (стружки, щепочки от дуги или чужого дома, пригоршня зерна или пучок колосьев и т. п.), но в обрядовой ситуации (например, в Святки; добывание — воровством) приобретающие магическую силу и медиативный характер (ср. предметы, похищаемые девушками для святочных гаданий).

3. Время ритуального воровства характеризуется как «переходное» в широком смысле: это и календарный «переход» — святочный период, — и испытательный срок (в традиции для зуйков).

4. Значение ритуального воровства как проявление ловкости, удали и молодечества (идеальные качества в мужской молодежной среде) и, в конечном счете, — подтверждение состоятельности субъекта в перспективе обретения им более высокого статуса.

5. Оправдание/неосуждаемость общиной ритуального воровства в рамках «спартанского принципа» — «не пойман — не вор».

Особой стороной пребывания героя в Тридесятом царстве является его контакт с Царь-девицей через глядение, поцелуй или, чаще всего, — коитус. В контексте получения Иваном Царевичем более высокого статуса его любовная связь с Царь-девицей в пределах ее царства приобретает определенное значение: она представляет собой акт познания в существенной области жизни и одновременно акт, фиксирующий один из показателей взрослости героя — половую зрелость. В этом плане сказочный материал соотносим с обрядами посвящения. Так, М. Элиаде, рассматривая связь между посвящением и половой зрелостью субъекта, отмечает, что сексуальность в до-современном обществе, как и все жизненные функции, «несла в себе элемент сакральности. Она была способом участвовать в главном таинстве жизни и плодородия. Благодаря посвящению новичок допускался к сакральному, он теперь знал, что мир, жизнь и плодородие являются священными реалиями, ибо они созданы Божественными Существами. Вот почему быть введенным в сексуальную жизнь означало для новичка возможность участия в священном таинстве Мира и человеческого существования».[52]

В сказочной реальности Царь-девица выступает в роли разностороннего инструмента познания таинств жизни, в том числе и в области секса, а также в качестве средства для доказательства половой зрелости героя, подтверждающей его состоятельность в сексуальной сфере. В данном контексте логичным и чрезвычайно показательным представляется то, что образ Царь-девицы как мифологического существа в сюжете изначально связан с идеей

жизни и непосредственно причастен к процессу ее творения, что соотносится с такими ее характеристиками, как сакральность, женская природа, вечные молодость и девственность. Соответственно всем этим характеристикам образ Царь-девицы в аспекте развития судьбы героя выполняет функцию предневесты.

В этой функции Царь-девица выступала и во времена, предшествующие событиям, вошедшим в рамки сюжета. Тогда в подобной ситуации находился отец героя, а еще раньше — дед. Каждому поколению героев в молодости для обретения более высокого статуса необходимо было посетить Царь-девицу, и при удачном возвращении из ее царства это позволяло прошедшему испытания вступить в брак, продолжить свой род и заступить на царствование.

Мифологический женский образ, в одной из своих ипостасей отмеченный признаками молодости и девичества, попадая в волшебную сказку, жанровой особенностью которой была ориентированность на свадьбу как идеальный финал, органично соединяется с брачными мотивами, коррелирующими с обретаемым героем статусом и комплексом сказочной «невесты» (чужая и, следовательно, опасная и агрессивная; «далекая» — из другого государства; чудесная и т. п.).

Таким образом, адаптирующийся к сказочной реальности праобраз Царь-девицы может подвергаться как гиперболизации (героический вариант), так и идеализации (сказочный вариант). Но и героический, и сказочный коды используют функцию героини-невесты/предневесты. В сюжете «Молодильные яблоки» сохраняются черты первичного инициационного механизма (в более архаичных вариантах, где Царь-девица выступает в роли предневесты) и вторичного механизма — через свадебные мотивы, характерные для сказочного и эпического уровней.

Из сказанного следует, что дошедший в записях XIX—XX вв. сюжет «Молодильные яблоки», при всей кажущейся цельности, представляет собой соединение звеньев, относящихся к разным культурно-историческим пластам, для каждого из которых актуальным (основным в сюжетообразовании) является свой мотив. К более раннему пласту повествования относится унаследованный сказкой от мифа мотив добычи волшебного предмета. Причем, как отмечал еще В. Я. Пропп, русская сказка дает более архаичный материал, чем, например, античная мифология: если Геракл добывает золотые яблоки Гесперид как диковинку, то молодильные яблоки Царь-девицы сохраняют свою магическую функцию.[53] Второй, более поздний, мотив — добывание/получение волшебной невесты.

И добывание волшебных предметов, и получение невесты для героя связаны с основной идеей сюжета — добывание и продление жизни. В рамках сюжета эта идея реализуется по отношению к трем поколениям как необходимому и достаточному количеству единиц-звеньев, демонстрирующих неиссякаемость жизни, т. е. бессмертие. Так, для отца героя добывается эликсир молодости, что продлевает его жизнь и дает возможность преодолеть смерть. Сам герой, преодолевая смерть в испытаниях, получает право на жизнь в новом статусе; кроме того, в процессе испытаний зарождается третье поколение — сыновья Ивана Царевича и Царь-девицы. В каждом случае на первый план выдвигается та или иная функция героини: хранительница/источник жизненного начала, предневеста, невеста. В зависимости от актуализации той или иной функции Царь-девицы конфликт и противоборство мужского и женского персонажей в сюжете приобретают свои нюансы.

Говоря об основной идее сюжета (добывание, продолжение жизни), следует отметить, что она коррелирует с архаическими представлениями о бессмертии как особой жизненной субстанции/силе, которая передается во времени и в пространстве.[54] В сюжете реализуется две формы бессмертия: непрекращающаяся цикличность цветения древа жизни (моложавых яблонь), дающего плоды вечной молодости и, следовательно, вечной жизни, и продление человеческого рода (рождение детей). Эти формы отражают движение жизни соответственно в растительном и — шире — природно-космическом и человеческом (социальном) кодах.

Пересечение и соотнесенность обоих кодов происходит на основе многозначности/многоуровневости образа Царь-девицы. Через отношения героя и Царь-девицы как природно-космического женского существа реализуются архаические представления о взаимосвязи и постоянном диалоге природы и культуры. Сам сюжет «Молодильные яблоки» демонстрирует модель вечного кругооборота жизни как на природном, так и на социальном уровнях.

Приложение

СИМВОЛИКА И ФУНКЦИИ ВОДЫ И ЯБЛОКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Вода. Общеизвестно, что вода играла важнейшую роль в жизни человека, и это обусловило широкое использование ее в обрядовой сфере у многих народов. Посмотрим, какое значение придавали и какие свойства приписывали воде славяне и некоторые другие европейские народы.

У западных славян в рождественский сочельник и в Рождество было принято умываться водой, которой приписывали магическую силу.[55] Так, у поляков в Рождество мыли лицо водой, в которую бросали сено со стола, кусочки облатки и хлеба, серебряные монеты; считалось, что от такой воды у девушек будут хорошо расти волосы. Здесь очевидна вера в продуцирующую силу воды; причем важно, что воздействие этой силы в обряде оказывается на волосы, осмысляемые в мифопоэтических представлениях как средоточие силы человека.[56] Кроме того, длинная и толстая коса в народном восприятии являлась своего рода показателем зрелости девушки (ср. традиционное стремление утолстить косу посредством заплетания волос во много — до 16-18 — прядей и удлинить с помощью косников и лент) и, возможно, знаком ее потенциальных возможностей как будущей матери: волосы человека являются аналогом шерсти животных, а последняя традиционно считалась символом плодородия. О взаимосвязи волос женщины и деторождения свидетельствует сербский материал. В Восточной Сербии роженица сразу после родов расчесывала свои волосы и, чтобы не иметь больше детей, сжигала их. Если же она предполагала рожать еще, то сохраняла волосы и, когда хотела забеременеть, выпивала воду с пеплом от сохраненных волос.[57]

Сербы приписывали особые свойства так называемой јаковной (сильной) воде, которую использовали для печения рождественского ритуального хлеба. Эту «воду брали в источнике до восхода солнца, так как считалось, что тогда она обладает особой силой плодородия».[58] К јаковной воде относились, как к живому существу: у сербов и черногорцев было принято здороваться с источником, поздравлять его с праздником и, как считает М. С. Кашуба, одаривать его, бросая в воду зерна, яблоки, мелкие монеты.[59] Последнее действие, на наш взгляд, связано не только с идеей жертвоприношения воде, но и с целью умножить продуцирующую силу јаковной воды, на что указывают бросаемые в нее предметы.

Болгары магическую силу приписывали «немой» воде, которую набирали в колодце или источнике и несли домой, не проронив ни слова (у русских вода, почерпнутая крещенской ночью и принесенная в дом для гаданий, называлась «тихой» или «молчальной»);[60] эту воду девушки использовали в новогоднем гадании, подобном подблюдным гаданиям русских.[61] Такую же *мълчану* воду, набранную в одном, трех или девяти источниках, на северо-востоке и юго-востоке Болгарии использовали для замешивания ритуальных хлебов; считали, что магическая сила воды передается хлебу.[62]

Вера в продуцирующую силу воды, способствующую плодородию растений, животных и человека, прослеживается в весенней обрядности славян и других народов. Так, у лужичан обливали водой выезжающего в поле пахать под посев льна.[63]

У чехов и словаков в день первого выгона скота (в праздник Св. Духа) совершался обряд, связанный с плодородием домашних животных, во время которого поливали скот водой и оглаживали его пасхальными яйцами.[64]

В Болгарии в самый большой весенний праздник, Георгиев день, было распространено валяние по росе. Общеизвестно, что роса в народном сознании наделялась необычными свойствами. Так, на западе Болгарии, катаясь по росе, обнажали нижнюю часть тела, и чаще всего это делали бесплодные женщины. Т. А. Колева считает, что «обычай отражает древнее верование в оплодотворяющую силу земли, действующую при непосредственном с ней соприкосновении».[65] Вместе с тем, нельзя не заметить, что посредником между землей и бесплодной женщиной оказывается именно вода (роса).

Значительное количество действий с водой зафиксировано в польской пасхальной обрядности, включавшей в местных традициях ряженье. Ряженого медведем, который по сюжету игры оказывался «больным», поливали водой, после чего он «выздоравливал» (ср. с мотивом оживления волшебной водой в сказке): вскакивал и начинал бегать за девушками, тащить их к воде, чтобы облить или выкупать.[66] Рядились также Сюдой бабой; «обычно сюды ходят парой — один парень с вымазанным сажей лицом наряжен бабой, в руках или на спине у него ребенок; другой („цыган", „черт") тоже вымазан сажей <...> Ряженые пугают детей, хватают девушек, чтобы потанцевать, обнять и поцеловать, испачкав сажей <...> Сюды обливают девушек и женщин».[67] Очевидно, что действия ряженых, в частности обливание, направлены на определенные половозрастные группы: девушек (прежде всего) и женщин. Несложно в приведенных примерах увидеть и эротическую подоплеку игр ряженых. Об этом свидетельствуют образ медведя (символ жениха), такие действия, как поимка девушек, танец, обнимание, поцелуй. В данном контексте обливание водой именно девушек и женщин представляется нам связанным с идеей переноса силы плодородия воды на тех, кто в ближайшем будущем должен реализовать свои материнские потенции. Возможно, с этим связано и то, что в руках у Сюды бабы находится ребенок как цель и итог перехода девушки или женщины в разряд матерей (ср. практикуемый у многих народов обычай сажания ребенка на колени невесте).

То же значение использования воды, что в играх ряженых, присутствует, на наш взгляд, и в других пасхальных обычаях поляков. В пасхальный понедельник, так и называемый *ляным* («обливаемым»), в деревнях «на рассвете парни забирались в дома и обливали водой девушек прямо в постели, нередко стегая их розгами <...> Утром и днем обливались у колодцев из ведер; бывало, что девушек затаскивали в пруд или в реку. Во вторник девушки в свою очередь обливали водой парней».[68] В этих обрядах, без сомнения, прослеживаются брачные мотивы, о чем свидетельствует характерное противопоставление двух половозрастных групп (девушки и парни, достигшие совершеннолетия), «агрессивность» действий по отношению друг к другу, свойственная и свадебному обряду. Присутствие в обрядах такого типа идеи плодородия, реализующейся через обливание водой и хлестание розгами, отмечает Т. Дёмётёр. Исследователь рассматривает действия обливания и хлестания как взаимозаменяемые и считает, что «оба обычая в прошлом имели... один и тот же магический смысл — оплодотворяющего и очистительного обряда».[69]

Доминирующую роль идеи плодородия в обычаях с обливанием водой девушек и женщин в пасхальную неделю подтверждает и то, что в это же время производились магические действия с водой, направленные на повышение урожая: на полях кропили освященной водой озимые.

У всех славян воде приписывались чудодейственные свойства, дарующие человеку и животным здоровье. Умывания живительной водой приурочивались к праздникам календарного цикла, имеющим значение временного рубежа. Так, у поляков, чехов, словаков был распространен обычай умываться или даже купаться вечером в рождественский сочельник в реке, ручье или роднике, «так как это может предотвратить болезни, принести человеку здоровье и бодрость».[70] У поляков в ночь на св. Яна было принято купаться для очищения, охраны здоровья.[71] Как и русскими, большое значение ритуальному умыванию и купанию в Иванов день придавалось народами Югославии; здесь «было широко распространено поверье, что в этот праздник водные источники приобретают могущественную силу исцелять от болезней, очищать от напастей нечистой силы и вообще приносить счастье человеку».[72] В связи с этим бытовали такие обряды, как купание в источниках, умывание росой, обливание водой, а также ритуальное купание скота, окропление освященной водой полей.[73] Для оздоровления совершали обряды с использованием воды и в весенний период. Так, у чехов и словаков умывались проточной водой перед рассветом в Великую пятницу; купали и скот.[74] У народов Югославии в Вербное воскресенье при ритуальном умывании, обеспечивающем здоровье, в воду добавляли цветы, различные растения, крашеные яйца, серебряные предметы. В Словении проточной и колодезной водой умывались в Великую субботу под звон колоколов; в воду для здоровья и красоты также клали растения, яйца; верили, что освященная в этот день вода предохраняет от болезней и несчастий; «ею кропили домочадцев, постройки, деревья, землю» и затем остатки воды хранили целый год (ср. аналогичные действия с помощью крещенской и богоявленской воды у русских). Словенцы, чтобы избавиться от кожных болезней, умывались водой, взятой из источника или реки в пасхальный четверг или субботу.[75] Целебные свойства народы Югославии приписывали воде, в которой красились пасхальные яйца; «этой водой мыли детей <...>, обтирали губы молодому скоту, на ней замешивали калач с добавлением <...> яиц со скорлупой, который давали скоту как лекарство во время болезней».[76]

В большинстве этнографических источников отмечается использование воды для очищения и для здоровья. Однако нередко встречается указание на вид болезни, против которой направлен обряд умывания (например, от кожных болезней у словенцев — см. выше). У поляков магическая сила приписывалась проточной воде, которой умывались или которую пили в пятницу на пасхальной неделе перед восходом солнца. Это «должно было предохранить на весь год от чирьев и глазных болезней, от боли в желудке. Старикам, больным и маленьким детям приносили воду домой. Крестьяне не только сами умывались или обливались, но и купали пригнанных лошадей, от чего, по народным поверьям, они должны быть здоровыми и ладными».[77] В этом описании для нашей работы особенно важным является указание на употребление воды для предотвращения глазных болезней. Подобное упоминание не единично. Так, у народов Югославии в день св. Вида, главного целителя глазных болезней, «повсюду исполнялись обряды, связанные с защитой и лечением глаз (умывание росой или в источниках, куда бросали специально собранные травы)».[78] У албанцев большое значение промыванию глаз придавали в праздник Середины лета, во время которого помимо коллективных трапез, возжигания костров, пения, танцев и т. п. все собравшиеся принимали участие в следующем обряде: «едва забрезжит рассвет, все собирались около горного ручья или ключа (тоже раз и навсегда определенного) и промывали себе глаза его прозрачной водой. Церемония эта была обязательной: считали, что тот, кто пренебрег ритуальным омовением,

напрасно совершил паломничество на священную вершину, всякое его начинание будет безрезультатным».[79] Данное описание свидетельствует о том, сколь важное значение придавалось чистоте глаз (равно как и зрению) и какую роль это играло в жизни человека: промытые глаза (присутствие зрения) являются залогом благополучия в любом деле.

К вопросу о зависимости жизненного благополучия от состояния зрения следует заметить, что у народов Европы были святые покровители глаз, как упоминаемый выше св. Вид. У хорватов и словенцев такой покровительницей была св. Луция, в день памяти которой «в храмах было специальное богослужение за здравие глаз, а многие... в этот день не работали или не выполняли отдельных видов работ: например, не шили, не стирали, не ухаживали за скотом и т. д., чтобы не заболели глаза. К этому дню выпекали пресные ритуальные хлебы, замешанные на рассвете из муки всех видов злаков <...> Этому хлебу приписывалась магическая сила здоровья и плодородия, и поэтому его обязательно давали всем членам семьи и скоту».[80] Характер действий, предпринимаемый в день св. Луции, — оберег глаз, богослужение за их здравие, обязательное изготовление и вкушение хлеба, обеспечивающего здоровье и плодородие — подтверждает представление о глазах/зрении как жизненном начале, поддержание которого дарует человеку здоровье, плодородие (т. е. жизнь), благополучие.

Возвращаясь к образу воды, отметим еще одно свойство, которое ей приписывалось и которое существенно в отношении рассматриваемого сказочного сюжета: вода, по народным представлениям, давала человеку молодость и красоту. Так, «словенцы считали, что стать красивым и молодым можно, умывшись во второй день Рождества свежей водой. Воду наливали в деревянную (из вербы) посуду и бросали в нее яблоко», умывались также молоком.[81] Для обретения молодости и красоты в данном случае наряду с водой используется яблоко. В этой связи заметим, что в сказочном сюжете именно вода и яблоки являются эликсиром молодости. Употребление молока как средства омоложения представляет собой отдельный вопрос. Отметим только, что и это обрядовое явление имеет аналогию в сказке. Так, в сюжете «Конек-горбунок» (СУС, № 531), чтобы стать молодыми и красивыми, героям предлагается искупаться в кипящем молоке.[82]

Случаи использования воды в обрядах без труда могли бы быть умножены; можно было бы также вспомнить об употреблении воды в лечебной и заговорной практике; но приведенных материалов, на наш взгляд, достаточно для того, чтобы оценить роль воды в жизни и в мифопоэтических представлениях европейских народов. Одним из основных свойств, которыми вода наделялась в народном сознании, являлась ее продуцирующая сила, при определенных действиях передаваемая растениям, животным и человеку. Вера в силу плодородия воды обусловливает целый комплекс представлений о ее способности влиять на состояние жизни человека: молодость/старость, жизнь/смерть, здоровье/болезнь, благополучие/неблагополучие.

Яблоко. Обратимся к этнографическому материалу, иллюстрирующему роль яблока в обрядовой практике.[83]

Яблоки у многих славянских и других европейских народов часто входили в состав обрядовых блюд. Например, в Югославии к дню св. Варвары готовили специальное кушанье *варицу* (*вару*, *вариво*) из зерен пшеницы, ячменя, ржи, кукурузы, гороха, бобов, сушеных слив, яблок, орехов. Считалось, что варица обладает защитно-магическими свойствами; поэтому ее ели всей семьей, давали скоту, мазали ею ворота, сельскохозяйственные орудия, бросали на поля и в воду.

У хорватов Междумурья в рождественские маковки с медом добавляли сухие яблоки, груши или сливы.

Как отдельную обрядовую пищу, наряду с другими плодами и продуктами, яблоки подавали к столу на Рождество (народы Югославии),[84] в Великую субботу или пасхальное воскресенье (хорваты и словенцы),[85] в день св. Дмитрия (румыны),[86] предварительно освящая или окуривая в огне обрядового костра.

Общеизвестно, что ритуальной еде приписывали магическую силу; таким образом, яблоко как элемент обрядовой пищи, по представлениям славян и других народов, наделялось этой необычной силой.

У поляков и словаков яблоки, наряду с орехами, являлись деталями рождественского обрядового деревца (*сада* — у поляков, *подлазника* — у словаков). Перед рождественским ужином украшенное яблоками и орехами деревце или ветку сосны, ели вешали верхушкой вверх под матицей; эта ветка или деревце считались «символом новой рождающейся жизни, обновления природы»; и, соответственно, им приписывали магическую силу. В некоторых центральных областях Словакии аналогом ветки с яблоками и орехами являлся сноп, который вешали под потолок вниз колосьями.[87] Приведенные материалы наглядно демонстрируют общность значения яблока на ветке и зерна в колосе.

В обрядовой практике некоторых народов Югославии яблоко выступало как предмет, дающий молодость и красоту. Для этого во второй день Рождества словенцы умывались водой, в которую было брошено яблоко.

Как символ жизни яблоко и яблоневое дерево широко использовались в практике гаданий. Так, по представлениям словаков, тот, кто в рождественский сочельник, разрезая яблоко пополам, рассечет и зерно, должен непременно умереть.[88] Болгарские девушки для новогодних гаданий о замужестве использовали ветку яблони или вишни и пшеницу: в день св. Анны (9 дек.) зерно засевали в новый горшок, а ветки ставили в воду и все это располагали у очага до Нового года. Считали, что девушка выйдет замуж в наступившем году, если к празднику пшеница взойдет, а на веточках распустятся листья. В Словакии вишневые ветки по количеству членов семьи ставили в воду для гадания на судьбу: «если какая-либо веточка к рождеству не распускалась, это было дурной приметой для того, кому она предназначалась».[89] Гадание о замужестве, связанное с яблоневым деревом, существовало в юго-восточной Моравии. Здесь в день св. Яна девушки плели венки «из девяти цветов» и кидали их на яблони; бросить венок можно было только три раза. Если венок попадал на яблоневую ветку с первого раза, считалось, что девушка выйдет замуж в этом же году; если со второго или третьего раза, то, соответственно, замужество девушки отодвигалось на два или три года. По истечении этого срока гадание можно было повторить.[90] Из приведенных примеров явственно видно, что яблоко и яблоня входят в круг предметов гаданий, наделяемых в народном сознании значением жизненного начала, так как и мотив замужества связан с идеей возникновения новой жизни.

Яблоко, имевшее, по традиционным представлениям, значение жизненного начала, соответственно наделялось силой плодородия. Непосредственно как символ плодородия яблоки осмыслялись в обряде «забивания горы» на виноградниках в южной Моравии. Этот обряд заключался в следующем. На холме или дороге, ведущей к виноградникам, ставили «гору» — высокую жердь с привязанным к вершине освященным букетом

цветов/злаков либо крест с тремя яблоками на свободных концах. Функция «горы», аналогичная функции «николиной бороды» у русских, заключалась в обеспечении урожая в следующем году.[91]

В западной Болгарии существовало поверье: чтобы год был плодородным, хозяйке дома в день св. Игната нужно посыпать полазника (первого гостя) зерном, орехами, фасолью, а также сушеными фруктами. Сам полазник приходил в дом с зеленой веткой — чаще всего сливовой или грушевой — и ворошил ею угли в очаге. Хозяйка сохраняла эту ветку до Богоявления, а затем клала ее на крышу курятника, чтобы куры неслись и не болели.[92] Таким образом, сила растения обеспечивала, по народным представлениям, плодородие и здоровье животным, в данном случае — курам.

Вера в продуцирующую силу плодов и, в частности, яблока очевидна в земледельческих обряда белорусов, зафиксированных Н. Я. Никифоровским. Так, в Витебской губ., чтобы добиться высокого роста ржи, сеятель срывал несколько груш и яблок и подбрасывал их перед посевом вверх.[93] Продуцирующая сила яблоневого дерева распространялась и на человека. Так, в Новгородской губ. в Великий четверг утром девушки ходили «под яблони чесать свои волосы, — чтобы росла коса».[94]

То, что плод яблоневого дерева в традиционном сознании наделялся особыми свойствами, предопределило, вероятно, частое использование яблока в качестве подарка к некоторым календарным праздникам. У многих славянских народов яблоко было непременным подарком ребенку к Новому году. В Силезии в рождественский сочельник послушным детям яблоки и сласти приносили ряженые; непослушных детей они били принесенными розгами. То же происходило во время Святок и в домах католиков Верхней Лужицы. У народов Югославии в день св. Николая ряженые и сам «Святой Николай» дарили детям яблоки, орехи, сласти, а иногда — мелкие деньги; шалунам же оставляли палочку или прутик, воткнутый в яблоко.[95]

Во всех этих случаях обращают на себя внимание несколько деталей:

1. Одаривание яблоками происходит в праздники, входящие в период перехода от старого года к новому, т. е. основного календарного рубежа, когда, по народным представлениям, формируются судьбы людей.

2. Яблоко (символ жизни) и другие предметы дарятся именно детям, заключающим в себе продолжение жизни предыдущих поколений и нуждающимся в накоплении жизненной силы.

3. Дарителями выступают ряженые, воспринимаемые традиционным сознанием как существа иного мира, от которого зависят судьбы людей.

4. Мотив хлестания розгами (оставляния прутика в яблоке) непослушных детей связан, на наш взгляд, не только с идеей очищения (исправления непослушных), но и обретения силы, как и при дарении яблок (ср. отмеченную выше трактовку Т. Дёмётёром обычаев обливания водой и хлестания розгами в пасхальный понедельник как взаимозаменяемых и имеющих одновременно значение очищения и оплодотворения).

Во время зимних праздников у народов Югославии яблоками (наряду с такими подарками, как орехи, сласти, деньги, хлеб, колбаса, полотно) одаривали также колядующих (у словенцев в день св. Варвары) и полазников (повсеместно в первый день Рождества).[96]

У сербов и черногорцев яблоко (как и зерно, деньги) рассматривалось как необходимый дар «сильной воде» в Рождество (см. выше).

У голян на Новый год яблоки, орехи, булочки, а также венки из искусственных цветов девушки дарили своим парням.[97] Здесь очевидны брачные мотивы, характеризующие отношения молодежи в святочное время.

В свадебном ритуале у многих славянских и других европейских народов яблоко и яблоневое дерево использовались очень широко и в различных функциях. Практически у всех славян яблоко являлось частью обрядового предмета, символизирующего брак. У поляков таким символом была *рузга весельна* (венчальное деревце из ветки вечнозеленого или плодового дерева, украшенное лентами, растениями, цветами, перьями, яблоками), которая в некоторых местах так и называлась: «яблонка».[98]

В Угорской Руси жердочку — основу свадебной хоругви, на самый верх которой прикреплялось яблоко, — изготавливал дружба, нанося на нее узоры и резьбу.[99] Хоругвь несли к венцу перед женихом и невестой, ее же дружба держал над головами новобрачных в момент обрядового омовения около колодца или реки.[100] После обряда очищения дружба превращал хоругвь — символ свадьбы — в куделю (прялку), предназначенную для невесты.[101] С этим предметом, получившим новое назначение, дружба вступал в «невестин» танец, который исполнялся невестой со всеми присутствующими по очереди. Во время танца новобрачных невеста старалась сорвать как можно больше пеньки с прялки, которую держал дружба, а в момент перехода невесты от новобрачного к дружбе последний быстро передавал ей куделю. В продолжение танца с дружбой невеста приближала прялку к огню, чтобы пенька сгорела; так что к концу танца в ее руках оставалась опаленная прялка.[102]

Свадебные знамена, одним из элементов которых было яблоко, изготавливали греки и болгары. У последних красное или позолоченное мишурой яблоко, насаженное на древко, четко осмыслялось как символ плодородия, а знамя в целом символизировало брачный союз.[103]

В Болгарии же перед движением свадебного поезда изготавливали «кумово деревце»; одно из его местных названий *ябълка*. Каждая деталь и особенность этого предмета — изготовление из вечнозеленого или плодового дерева, нечетное число веток, украшение цветами, зеленью, а также яблоком — свидетельствует о соотнесении его с идеей вечности и продолжения жизни. Символика «кумова деревца» изменялась в процессе свадебного ритуала. При передаче его куму, прибывшему со сватами за невестой, оно символизировало невесту. Поставленное на свадебном столе перед кумом, оно являлось его обрядовым атрибутом. Когда он благословлял молодых, деревце воплощало идею образования семьи.[104]

У южнорусских болгар свадебное знамя — *пряпорицу* — деверь (дружка) на второй день свадьбы разрушал в саду: обломки древка он разбрасывал в противоположные стороны, а яблоко делил и раздавал части всем присутствующим. Совместным вкушением яблока в данной местной традиции завершалась свадьба.[105]

У чехов и словаков символом свадьбы являлся калач, который наряду с фигурками и цветами из теста, сладостями, золотой мишурой украшали зелеными ветками с яблоками.[106]

В Малороссии свадебное вильце, изготовленное из ветки сосны или плодового дерева (в зависимости от сезона), как у чехов и словаков, втыкали в хлеб и оставляли на краю стола на протяжении всей свадьбы. У куявлян подобным свадебным атрибутом была jablonke — терновая ветка, украшенная орехами, пряниками, яблоками; jablonke в день свадьбы ставили перед невестой.[107]

Яблоневая ветка, деревце, называемое «яблонькой» или украшенное яблоком (яблоками), во многих славянских традициях связывается прежде всего с невестой. Невестино деревце, «дивью красоту», в Нейском р-не Костромской обл. изготавливали из яблони в цвету

или из черемухи и березы.[108] В Угорской Руси ветка из «солодкой яблони» входила в состав венчального головного убора невесты: ею к волосам невесты прикрепляли венок.[109] Дерево нередко символизирует саму невесту. В этом отношении показательно пожелание успеха сватам, отправляющимся в дом невесты: «Яблоня в сани!» (Грязовецкий у. Вологодской губ.).[110]

В славянских свадебных традициях яблоко использовалось в разнообразных функциях почти на всех этапах обряда. Так, например, в Славонии во время сватовства девушка в знак согласия выйти замуж опускала за пазуху яблоко, которое ей приносил парень. Здесь же, как и в Словении, при посещении сватов в знак принятия предложения родители девушки ставили на стол крупные румяные яблоки, а в случае отказа — мелкие и кислые. В Подринье (Сербия) сам обряд сватовства назывался «яблоко». Этим же словом у многих югославянских народов называли подарки, приносимые сватами для невесты (обычно деньги, воткнутые в большое яблоко).[111]

У народов Югославии яблоко выступало как символ приглашения в ритуале зазывания гостей на свадьбу. В некоторых свадебных традициях в момент прибытия жениха в дом невесты перед отправлением к венцу яблоко использовали для испытания жениховой стороны. Так, у ряда югославянских народов, чтобы войти в дом невесты, стороне жениха нужно было попасть в яблоко, висящее на дереве или воткнутое в высокую палку (заменителем яблока могли выступать маленькая тыква, яйцо, живая связанная птица). У болгар подобным испытаниям являлись действия по овладению свадебным знаменем невесты (та же жердь с яблоком и полотнищем). На севере Греции испытание жениха заключалось в том, чтобы он при подходе к дому невесты перебросил яблоко или гранат через крышу.[112]

В некоторых районах Великопольши яблоко играло существенную роль в обряде обручения: жених и невеста скрепляли свои руки на яблоке, как в других местных традициях — на хлебе.[113]

На разных этапах свадебного обряда яблоко играло роль дара с символическим значением. Еще в предсвадебных отношениях парня и девушки подаренное яблоко символизировало любовь или симпатию. Вспомним приведенный выше пример: у голян одним из значимых подарков на Новый год от девушки парню являлись яблоки и орехи.[114] Греческий юноша, чтобы дать знать о своей любви девушке, бросал ей яблоко на голову или на колени. Подобный способ объяснения в любви существовал и у болгар. В свадебном обряде принятие яблока в дар или отправление его в подарок означало признание в любви, согласие на брак, закрепление отношений между женихом и невестой. В Словакии во время сговора жених и невеста взаимно обменивались яблоками, полотенцами, кольцами.[115] В Трансильвании, а также у болгар и черногорцев при сватовстве или помолвке яблоко или монеты в яблоке получала в дар невеста от стороны жениха. У словенцев после сватовства на прощание невеста дарила жениху несколько румяных яблок. В Белоруссии от невесты жениху после просватанья в подарок посылались яблоки, а у русских в Орловской губ. — орехи.[116] У румын во время большого стола молодые принимали в дар от посаженого отца деревце с нанизанными на его ветки яблоками и кукурузными лепешками. На ветки деревца подвешивали на нитках орехи и сухие сливы. Этот дар символизировал жизнь, плодородие и процветание созданной семьи.[117]

У многих народов яблоки использовались в качестве обрядовой еды или входили в состав свадебных ритуальных блюд. У русских в Рязанской губ. яблоки наряду с медом, пряниками, конфетами, баранками выставляли на стол во время девичника, куда собирались

девушки и молодые женщины.[118] В Болгарии на свадебном пиру после благословения молодых «разрушали кумово деревце, яблоки с него расхватывали, хлебы разламывали и раздавали участникам пира (по обычаю все должны были отведать их)». У многих народов Югославии яблоки, как и ветки плодовых растений, являлись существенным украшением свадебного печения; они «символизировали плодородие, силу, здоровье, красоту». На чешской свадьбе одним из распространенных обрядовых блюд была свинина с яблоками.[119]

Как отдельное явление следует выделить обрядовое вкушение яблока молодыми после венчания. В Чехии невеста отдавала дружке красное яблоко, чтобы тот разломил его; обе половины она прятала за пазуху, а когда молодые оставались наедине, она отдавала одну половину мужу.[120] По обычаям русских, в некоторых местах молодые съедали разломленное пополам румяное яблоко по дороге из церкви; считалось, что от этого дети у них будут красивые.[121] С этой же целью в Югославии невеста брала на венчание яблоко, которое позже съедала вместе с женихом. В Словакии по окончании обряда венчания *широка* (обычно крестная мать невесты) «разламывала маковый калач и сладкое яблоко и давала по половине невесте и жениху». В Болгарии на свадьбе молодые вкушали яблоко, а также мед, хлеб, орехи, сахар, финики во время обрядового кормления свекровью при встрече свадебного поезда из церкви и введении молодоженов в дом.[122]

Во всех приведенных случаях обращает на себя внимание то, что молодые съедают яблоко после венчания, т. е. после того, как брак санкционирован церковью и новая семья считается уже созданной. Наиболее частая мотивировка вкушения плода — чтобы дети были красивыми — представляется более поздней.

Каково же первичное значение этого обычая? Показательно, что в подобных случаях в некоторых свадебных традициях используется не яблоко, а яйцо. Так в Даниловском р-не Ярославской обл. при встрече молодых им подавали разрезанное пополам яйцо.[123] В свадебном обряде Угорской Руси первая пища, вкушаемая новобрачными по приезде из церкви, состояла из яиц и кипяченого молока. Эти кушанья молодые съедали наедине после свадебного пира.[124] В Дмитровском у. Орловской губ. при отправлении к венцу брали с собой каравай, в который клали пару яиц.[125] Общеизвестно, что символика яйца в традиционной культуре многих народов связана прежде всего с идеей плодородия. Е. Г. Кагаров, обращаясь к обычаям поедания молодыми яблока или яйца/яичницы, справедливо отмечает, что оба этих предмета относятся к средствам повышения плодовитости.[126] Ту же мысль относительно яблок высказывает и Л. Нидерле: «Особо важное значение имеет взаимное одаривание яблоками, которые считались символом плодовитости и афродизийского начала».[127] Таким образом, основной смысл поедания яблок молодоженами заключается, очевидно, в повышении чадородия молодой семьи. Рассмотрение этого обычая, нацеленного на рождение здоровых и красивых детей, не противоречит сделанному выводу; тем не менее подобные мотивировки представляются вторичными, вытекающими из основного значения: вкушение яблок обеспечивает плодовитость, а, следовательно, продолжение рода и — шире — жизни.

Самостоятельный вопрос, требующий отдельного рассмотрения, представляет собой вариативность продуктов магического значения, используемых во время первого совместного вкушения молодых. Здесь мы только назовем эти продукты. Кроме отмеченных уже яблок и яиц в обозначенный ряд входят хлеб (откусывание молодыми хлеба — один из наиболее распространенных обычаев в современном свадебном обряде), мед,[128] с которым

у многих народов связывались представления об изобилии, богатстве, «сладкой» и хорошей жизни. Обращает на себя внимание также и употребление молодыми по приезде после венчания молока (пресного, кипяченого).[129] Мотивировка использования молока в этнографических записях, как правило, отсутствует. Лишь в одном случае отмечается: «После благословения иногда дают молодым пить молока в надежде, что дети их будут белокровнее»;[130] белокровность здесь, вероятно, означает здоровье детей. Таким образом, выпивание молока также связывается с будущими детьми.

С яблоками, яйцами, а также с некоторыми их аналогами связаны и другие магические действия в рамках свадебного обряда, направленные на деторождение. У жителей Нижней Лужицы новобрачная, чтобы иметь в будущем детей, после венчания бросала за алтарь одно или несколько яблок; «по тому, как они упадут и как далеко откатятся, судили о том, легкие или трудные будут впоследствии у нее роды».[131] У словенцев в Преамурье в самом начале свадебного застолья невеста быстро хватала со стола орехи и разбрасывала их по комнате; по народным представлениям, орехи способствуют рождению детей. У болгар для повышения чадородия и легких родов перед отъездом молодых в церковь мать клала невесте за пазуху сырое яйцо, которое разбивали на пороге. В некоторых районах Румынии невеста, выходя из родного дома, наступала на яйцо: считалось, что это способствует облегчению родов, и приносит здоровье ребенку. В северной Греции по приезде из церкви новобрачная должна была наступить на плод граната, положенный под шерстяное одеяло на верхней ступеньке лестницы дома, и раздавить его ногой. У лужичан в некоторых местах для обеспечения плодородия, а также для оберега от злых духов во время ритуального танца невесты со всеми мужчинами в зал бросали горшок, наполненный яичной скорлупой. Подобным действиям с яблоками, орехами и другими плодами приписывалась и иная мотивировка. Так, у словаков по приходе в новый дом невеста должна была во дворе перевернуть ногой корзину с яблоками и орехами; это связывали с изобилием в хозяйстве. В этот же момент свадьбы у сербов невеста бросала на крышу дома сито с разными плодами, обрядовый хлеб, яблоко с воткнутыми в него монетами, обсыпала дом и сватов зерном, что должно было обеспечить счастливую жизнь.[132] Подобные мотивировки органично входят в круг представлений о создании новой семьи. А смысл создания семьи — рождение детей, продолжение рода, воспроизводство жизни — и магические действия, приведенные выше, доказывают это, на наш взгляд, в полной мере. Отметим в этой связи несколько примеров использования образов яйца и яблока в фольклорных текстах в значении детей:

1. Загадка: «Два ярла (арла) арлують, / Чужоя яечка балують». Отгадка: кум, кума и ребенок.[133]

2. Сказка: в одном из вариантов рассматриваемого сюжета «Молодильные яблоки» героиня говорит Ивану-царевичу: «Постой, царский сын, ты мни будешь драгоценный муж, ты меня опакостил, оставил мни два яблока, два сына любезных» (Ончуков, № 166, с. 414).

3. Похоронный плач: в малорусских похоронных причитаниях по умершим детям одним из характерных метафорических обращений к оплакиваемому являлось слово «яблучко» — к детям или к сыну (ср. также обращение «колосочек» — к детям, «ягодка» — к детям и к дочери, «виноградичок» — к сыну, «вишенька» — к дочери, «серце» — к детям и к дочери).[134]

4. Толкование снов; у гагаузов Бендерского уезда считалось, что если женатый увидит во сне яблоко, то «Бог даст ребенка».[135] В Полтавской губ. верили, что увидеть во сне падение двух яблок означает рождение близнецов.[136]

Такое использование образов яблока и яйца оказывается вполне оправданным, поскольку параллелизм здесь очевиден: яблоко, плод (растительный код) и яйцо (животный код) соотносимы с ребенком (человеческий код) как формы, сохраняющие и продолжающие жизнь.

Завершая рассмотрение использования яблока в свадебном обряде, следует отметить еще один обычай, примыкающий к свадебному циклу: у болгар в г. Сопоте в день Богоявления было принято, чтобы крестный отец или кум приносил молодой женщине каравай, несколько яблок и серебряную монету.[137] Значение приносимых предметов не подлежит сомнению; подношение яблок молодой женщине, на наш взгляд, связано прежде всего с ее половозрастным статусом и основной функцией, соответствующей ему, — деторождением.

Мы рассмотрели роль яблока в свадебном обряде, самом ярком из всех переходных обрядов жизненного цикла человека. Однако использование этого плода имело место и в других ритуалах, сопровождающих ситуации перехода человека в тот или иной статус или в качественно иное состояние — обрядах родильно-крестинного цикла и похоронном обряде.

В погребальном обрядовом комплексе использование яблока наиболее известно в качестве пищи для поминовения умершего. У русских, как и у многих славянских народов, был широко распространен и нередко встречается до сих пор обычай оставлять в дни поминовений на могиле яблоки (наряду с хлебом, яйцами, деньгами и др.). В Лесковацкой Мораве, как отмечает М. С. Кашуба, в Петров день для поминовения усопших около церкви раздавали яблоки и пироги с тыквой.[138]

У западных украинцев разнообразное использование яблока нашло место непосредственно в похоронном обряде: яблоки, как и другие предметы, ставили рядом с покойником или гробом (на гроб) во время различных этапов обряда — на заупокойной службе в доме умершего, на третий день после смерти на службе перед погребением в доме умершего, во время переноса гроба на кладбище.[139]

В с. Раранчу Черновецкого у. перед положением тела в гроб ко времени проведения панихиды в центре стола ставили хлеб, в который втыкалось деревце, обвешанное калачиками, сушеными сливами, орехами, фигами, померанцами, яблоками и медовыми пряниками. Рядом ставили флягу с вином или молоком и миску с тремя калачами. Все эти предметы (деревце, флягу, миску с хлебами) затем вместе с гробом несли на кладбище, а после похорон отдавали священнику. Подобное деревце здесь же делали и на шестины (суббота через шесть недель по смерти) — «за душу умершего».[140] В с. Головы Косивского у. умершему парню или девушке ставили в головах деревце, воткнутое в хлеб или зерно. Убирали это деревце так же, как во время свадебного обряда. Во время движения похоронной процессии к кладбищу специально выбранные дружбы (для парня) или дружки (для девушки) несли деревце рядом с покойным, а после похорон втыкали его в могилу.[141]

Яблоки входили также в состав блюд поминальной трапезы. В с. Тростяницы Снятинского у. во время обеда после похорон хозяйка раздавала гостям по калачу со свечкой, а к ним яблоки и другие фрукты, произнося при этом: «Проши за небіщикову душу і за більше померлої ўперед рідні» («Прошу за душу покойного и умершей ранее родни»). Последним блюдом поминального обеда всегда был *узвар*, изготавливаемый из сушеных фруктов и, в частности, из яблок.[142]

У многих народов известен обычай сажать на могиле дерево; на Западной Украине часто сажали сирень («райское дерево») или плодовые деревья, среди которых не последнее место отводилось яблоне.[143]

В похоронной обрядности яблоко использовалось также как пища непосредственно для усопших и для их душ. Наиболее часто аналогом яблока в погребальной обрядности выступает яйцо. В этнографических источниках нередки упоминания о том, что если человек умер в Пасху, то ему в гроб кладут яйцо.[144] У белорусов в Игуменском у. Минской губ. каждому покойнику в гроб клали хлеб-соль, яйца для яичницы, орехи, пиво и водку.[145] Эквивалентом яйца в некоторых местностях являлось яблоко. У малороссов в Кролевецком у. Черниговской губ. было принято класть в гроб взрослым баранки и яблоки, детям — конфеты и пряники.[146] Белорусы в Чериковском у. Могилевской губ. клали в гроб ребенку, умершему в первые три дня Святой недели, яйцо, а умершему в день Преображения Господня (Яблочный Спас) — яблоко. П. В. Шейн отмечает по этому поводу: «Но какое значение имеет яйцо и яблоко — объяснить не могут и вообще ссылаются на *обычай предков*».[147] Однако вполне исчерпывающий ответ находим в представлениях о загробной жизни у греков Мариупольского у. Екатеринославской губ., записанных А. Н. Малинкой: «Умершим кладут в гроб деньги, яблоки, пряники; яблоками и пряниками питается умерший на том свете. Умерший, впрочем, может насытиться одним запахом яблок; достаточно положить на могилу яблоко, и он будет сыт <...> Душа после разлуки с телом... все-таки нуждается в пище, хотя и не грубой: душа довольствуется одним запахом вина и плодов».[148]

В родильно-крестинном обрядовом цикле у восточных славян яблоко главным образом входит в состав обязательного блюда узвара, подаваемого во время крестинного обеда.[149] В Саратовской губ. яблоки, наряду с огурцами, курниками и кренделями, родственники и знакомые приносили роженице «на зубок».[150]

У гагаузов Бендерского у., «когда ребенка в первый раз припускали к груди его матери, то последней давали держать во рту яблоко, а на грудь клали белую шерсть. Яблоко, как объясняли гагаузы, употребляется для того, чтобы ребенок не сделался впоследствии пьяницей, а белая шерсть — чтобы он дожил до седых волос».[151] Такое объяснение представляется поздним; исконный же смысл этого обряда состоит, по всей видимости, в стремлении увеличить количество материнского молока, являющегося основным источником жизни для младенца; а яблоко выступает здесь как магическое средство, стимулирующее лактацию.

К своего рода переходным обрядам следует отнести сохранявшийся до начала XX в. в Волынской губ ритуал посвящения а цехмистры: по смерти главы цеха (группы мужского населения, занимающегося тем или иным ремеслом) происходило «перенесение „прав"», т.е. сундучка с документами, от старого цехмистра к новому».[152] В конце этого ритуала вновь избранному главе цеха преподносился подарок, которым являлось не что иное, как блюдо с орехами и яблоками. Таким образом, обретение нового статуса сопровождалось получением в подарок предметов, связанных в традиционной обрядности с понятиями начала/жизни, плодотворности/плодородия, удачи/благополучия.

Особо следует отметить праздник, связанный с яблоками, — Яблочный Спас — и относящиеся к нему представления, так как в нем, во-первых, в полной мере высвечивается целый комплекс значений образа яблока, закрепившихся в народном сознании;

во-вторых через образ спасовского яблочка очевидно проступает соединение в традиционной культуре растительного и человеческого кодов и взаимосвязь календарного и жизненного циклов.

У славян до Яблочного Спаса было не принято есть плоды и огородные овощи; это считалось грехом,[153] поскольку они еще не успевали созреть, по календарным срокам. Полное созревание всех плодов в народной традиции приурочивалось именно к Яблочному Спасу. Повсеместно в этот день с деревьев снимали яблоки и другие фрукты. 6 августа яблоки (у малороссов и груши-«спасовки», и вновь подрезанный мед в сотах, а у литвинов-белорусов Черниговской губ — жито) несли в церковь для освящения. В этот день первый раз ели яблоки. У малороссов на Яблочный Спас к столу обязательно подавали освященные *сцильныки* (мед в сотах) с яблоками и грушами.

Непременный запрет есть яблоки до Спаса распространялся на родителей, у которых в этом году умерли дети, или вообще на тех, у кого умерли дети, особенно на матерей. В Югославии этот запрет приурочивался к Петрову дню; М. С. Кашуба связывает этот запрет с культом умерших.[154]

По народным представлениям, в случае нарушения запрета умершим детям Бог не даст райского плода, и им будет тяжело.[155] На наш взгляд, здесь происходит пересечение двух кодов в системе традиционной культуры — растительного и человеческого, существующих по законам вечного кругооборота в природе. Аналогия очевидна: сорванный до момента созревания плод и умерший до срока человек (ребенок). Нарушение запрета, вероятно, могло сказаться на судьбе умершего ребенка.

Подводя итоги рассмотрения образа яблока в традиционной обрядовой практике, необходимо отметить следующее. Этот плод использовался у славян и других народов в календарных обрядах и ритуалах жизненного цикла человека. Его появление в обряде маркирует переходность ситуации, состояния, моментов, причастных к процессу постоянного движение в природе и в жизни человека. В рамках некоторых ритуалов (например, в болгарском свадебном обряде) очевидно выступает взаимосоотнесенность внутренней динамики обряда и значения образа яблока, соответствующего данному этапу действа («кумово деревце» с яблоком: по прибытии сватов за невестой — символ невесты; на свадебном столе — атрибут кума; при благословении молодых — воплощение идеи образования новой семьи). В обрядах, основную суть которых составляет тот или иной «переход», яблоко, как и его аналоги, выступает проводником идеи жизни, начинания, даже если речь идет о погребальной обрядности. Во многих культурных традициях с яблоком связывается идея плодородия (по отношению к растительному и животному миру и к человеческому обществу). В различных обрядах яблоко используется как магический предмет, обеспечивающий жизнь, плодородие, здоровье, красоту, благополучие. Основное символическое значение образа яблока — жизнь/жизненное начало — обусловливает причастность его к сферам жизни и смерти (жизни в новом качестве). Рассмотренные представления о яблоке в народном сознании, богатейший этнографический материал в полной мере, на наш взгляд, объясняют появление образа яблока и его эквивалентов (плоды, ягоды, орехи, яйца, вода, молоко) в сказке как источника жизни и вечной молодости.

Примечания

[1] *Ончуков*: Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова // Записки РГО. Т. XXXIII; Сказки Карельского Поморья: Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974; *Садовников*: Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым // Записки РГО. Т. XII. СПБ., 1884; Сказки XIX в.: Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX в. М.; Л., 1961; *Балашов*: Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970; *Соколовы*: Сказки и песни Белозерского края. Соколовы Б. и Ю. М., 1915; *Чистов*: Перстенек-двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии. Петрозаводск, 1958; *Добровольский*: Смоленский этнографический сборник // Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. I; *Афанасьев*: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1984–1985.

[2] *Худяков*: Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964; *Эрленвейн*: Народные сказки, собранные сельскими учителями Тульской губернии. М., 1863.

[3] *Романов*: Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 1–3. Витебск, 1887; Вып. 4. Витебск, 1891; Вып. 5. Могилев, 1901.

[4] *Гура*: Сказки. Песни. Частушки. Вологда, 1965; *Коргуев*: Сказки М. М. Коргуева. Кн. I–II. Запись, вступит. статья и коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939.

[5] *Смирнов*: Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества. Вып. I–II. Записки РГО. Т. XLIV. 1917.

[6] *Пропп*: Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 285.

[7] *Озаровская*: Озаровская О. Э. Пятиречие. Л., 1931.

[8] Ср.: в былине о Потыке героиня принимает то человеческий, то змеиный облик.

[9] *Левченко*: Казки та оповідання з Поділля. В записах 1850–1860-х рр. Вип. I–II. Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928.

[10] *Чубинский*: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. I. СПб., 1872; Т. II. СПб., 1878.

[11] См. *Демиденко Е. Л.* Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. Т. XXIV. 1987. С. 85–98.

[12] *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 283–284.

[13] *Колосов*: Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области северно-великорусского наречия // Сборник ОРЯС. Т. XVII. № 3. СПб., 1877.

[14] Там же. С. 282, 283.

[15] *Зеленин*: Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина // Записки РГО. 1915. Т. XLII. 1915.

[16] Существование в сказке таких бытовых занятий, как прядение, ткачество, кузнечество и т. п., связанных к тому же с ситуациями «переходного» характера, обусловлено целым комплексом мифопоэтических представлений об операционных приемах культурной деятельности человека. Так, например, технологические приемы отмеченных занятий приобретают значимость космогонических процессов в контексте одной из моделей творения мира – «ремесленной» (см. об этом: *Мелетинский Е. М.* Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971. С. 73; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 173; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 137–154; *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 159–163; *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88; *Харитонович Д. Э.* В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 90–91; *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян (Семантический комментарий) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 122–124). Они же соотносятся с мотивом создания идеальных или необычных предметов/объектов. В контексте свойственных мифопоэтическому сознанию представлений о сакрализации технологических приемов отмеченный эпизод в сюжете «Молодильные яблоки» вполне соотносится с мотивом обретения священного знания в обрядах инициации. Об этом, а также о травестии в обрядах посвящения см.: *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999.

[17] См.: Мифы народов мира. М., 1997.

[18] Там же. Т. 1. С. 396–398.

[19] *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 264.

[20] В 1981 г. фольклорной экспедицией ЛГУ в Онежский р-н Архангельской обл. от Первушиной Л. В. (д. Поле, Чекуевский сельсовет) была записана загадка: «Стоит соня посреди поля. Прилетел кулик: „Соня, давай стоя". — „Нет, кулик, у меня со старого болит"» (Отгадка: ветряная мельница). Возможно, что сказочная Соня тоже является мельницей, наделенной, к тому же, чертами живого существа и даже человека: она стонет, у нее есть ноги, у Сони имеется божат. В таком случае можно еще раз отметить «пограничный» характер данного образа, так как в традиционном делении пространства деревни/поселения мельница, подобно бане, овину, амбару, кузнице и т. п., отмечена признаком маргинальности; в сказочном пространстве мельница по своему значению аналогична избушке Бабы-Яги: через эти объекты возможно проникновение на «чужую» территорию.

[21] *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24–35.

[22] Там же. С. 29.

[23] Там же. С. 35.

[24] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 159.

[25] Там же. С. 160, 161.

[26] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 162–163.

[27] *Бернштам Т. А.* К реконструкции... С. 31–35; ср. с мотивом творения нового и идеального мира в сказочном сюжете «Царевна-лягушка» (см. *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Образ лягушки... С. 122–124).

[28] *Косвен М. О.* Амазонки: история легенды // СЭ. 1947. № 2, 3.

[29] *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 305.

[30] Предметом отдельного исследования могла бы стать известная до сих пор в детской среде игре «в жмурки» Отметим только, что она типологически близкая к святочным играм «в покойника» и, по всей видимости, имеет обрядовую основу. Подобные игры сопровождаются вскрикиваниями, состоянием страха, вызванными встречей и соприкосновением с «иным» миром. Водящий («слепой») выступает как представитель этого «иного» мира.

[31] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 546, (курсив В. И. Даля).

[32] *Фрейденберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. М., 1978. С. 27.

[33] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. С. 386.

[34] Мифы народов мира. М., 1997.

[35] По мнению Е. С. Новик, «не только предметы, но и люди могут оказаться признаком какого-либо персонажа» (*Новик Е. С.* Система персонажей русской волшебной сказки. С. 219).

[36] Лишь в одном варианте царь пользуется волшебными предметами: «Отец уж совсем умирал. Дали ему выпить живой воды, царь выздоровел. Иван Царевич дал съесть одно яблоко, и король сделался молодым» (*Смирнов*, № 1, С. 848).

[37] Ср. также космогонический мотив, отражающий причастность к формированию ландшафтных объектов во времена первотворения человекообразного, но необычной/необыденной/сакральной/божественной природы существа — Иисуса Христа, в черниговской колядке:

Колись-то було *изпередку віка*,
Коли жидова Христа мучила,
Шипові жпильки за нігті гнала,
З пальця мезиньця крівця капала;
Да крівця капле, нам Дунай стане.

(*Петров Н.* Следы северно-русского былевого эпоса в южно-русском // Труды Киевской духовной академии. 1878 [май]. С. 380.)

[38] Ср. типологически близкий Царь-девице по признаку чудесного умения образ царевны-лягушки: *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Указ. соч. С. 122–124.

[39] О типологических чертах образа Богини-матери см.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 178–180.

[40] Там же. С. 306.

[41] Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.). М., 1970. С. 82.

[42] *Симченко Б. Ю.* Основные черты культуры охотников на дикого оленя Северной Евразии // VII МКАЭН. М., 1964. С. 6–7.

[43] *Грачева Г. Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1976. С. 47, 49.

[44] *Erben K. Y.* Èeske Pohadky. Praha, 1958. S. 22–25. Автор благодарит за помощь в переводе Т. Е. Бухаркину.

[45] Мифы народов мира. Т. 1.

[46] *Рабинович Е. Г.* Богиня-мать. С. 179.

[47] Мифы народов мира. Т. 1. С. 175–176.

[48] См.: *Толстой Н. И.* Близнецы // Славянские древности. Т. 1. С. 191–193.

[49] *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник МАЭ. Т. VIII. Л., 1929. С. 38. Конкретные примеры по данному вопросу Д. К. Зеленин приводит в примечании к заметке А. А. Каменева «Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губернии» (см.: ЖС. 1913. Вып. 1–2. С. 183–184). То же самое поверье о «потении лошади от грехов хозяина» отмечено И. В. Костоловским в Мышкинском уезде Ярославской губернии. Этнографич. Обозр. 1911, № 1–2. С. 251.

[50] Подробнее о сдваивании живой и мертвой воды в сказке и архаических представлениях о загробном мире см.: *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 197–199.

[51] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни. С. 58.

[52] *Элиаде М.* Указ. соч. С. 72–73.

[53] *Пропп В. Я.* Указ.соч. С. 296.

[54] Мифы народов мира. Т. 1. С. 396.

[55] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 216.

[56] *Грысык Н. Е., Разумова И. А.* К представлениям о человеке и животном (по северно-русским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 47, 50.; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 420.

[57] Там же. С. 423.

[58] Календарные обычаи... 1973. С. 244.

[59] Там же.

[60] Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985. С. 11.

[61] Календарные обычаи... 1973. С. 275.

[62] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 289.

[63] Там же. С. 241.

[64] Там же. С. 236.

[65] Там же. С. 289.

[66] Там же. С. 212.

[67] Там же. С. 212–213.

[68] Там же. С. 313.

[69] Там же. С. 196.

[70] Календарные обычаи... 1973. С. 209.

[71] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 176.

[72] Там же. С. 209.

[73] Там же.

[74] Календарные обычаи... 1977. С. 231.

[75] Там же. С. 256, 258–259.

[76] Там же.

[77] Там же. С. 210–211.

[78] Календарные обычаи... 1978. С. 207.

[79] Там же. С. 262.

[80] Календарные обычаи... 1973. С. 240.

[81] Там же. С. 256.

[82] По этому вопросу см.: *Грысык Н. Е., Разумова И. А.* Указ. соч. С. 57–58.

[83] В обрядовой практике использовался целый ряд растений и плодов, имеющих одно и то же значение, т.е. – взаимозаменяемых. К ним относятся зерно, орехи, бобовые, деревья груши и сливы и др. Не исключая самостоятельной значимости каждого из растений, но, опираясь на факт их взаимозаменяемости, мы в некоторых случаях будем обращаться к примерам и с этими растениями, рассматривая их как вариант яблока. Поскольку в исследовании этнографического материала нас интересует прежде всего образ яблока/яблоневого дерева, его мы и возьмем за точку отсчета в многообразном ряду растений, выполняющих в обрядах однородные функции.

[84] Календарные обычаи... 1973. С. 237.

[85] Календарные обычаи... 1977. С. 259.

[86] Календарные обычаи... 1978. С. 254.

[87] Календарные обычаи... 1973. С. 213, 256.

[88] Там же. С. 215.

[89] Там же. С. 238, 268.

[90] Календарные обычаи... 1978. С. 186.

[91] Там же. С. 192.

[92] Календарные обычаи... 1973. С. 268, 269.

[93] *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 105.

[94] *Зеленин Д. К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // ЖС. 1905. Вып. 1–2. С. 11.

[95] Календарные обычаи... 1973. С. 209–210, 238–239.

[96] Там же. С. 237, 254–255.

[97] Сербо-Лужицкий календарь (из бумаг И. И. Срезневского) // ЖС. 1890. Вып. 2. С. 55.

[98] Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 17.

[99] Свадебный обряд в Угорской Руси // ЖС. 1891. Вып. 3. С. 144–145.

[100] Там же. Вып. 4. С. 131.

[101] Превращение хоругви, символа брака, связанного с комплексом представлений о рождении новой жизни (и рождение новой семьи, и обретение нового социовозрастного статуса женихом и невестой, и потенциально — рождение ребенка), в бытовой предмет, орудие женского труда — прялку — безусловно не случайно. Соотносимость полюсов этого превращения очевидна при рассмотрении значения прядения/ткачества/шитья как «творения мира», «творения судьбы» в мифопоэтических представлениях.

[102] Свадебный обряд. Вып. 4. С. 135.

[103] Брак у народов... С. 146, 218.

[104] Там же.

[105] *Державин Н.* Очерки быта южно-русских болгар // ЭО. 1898. № 3. С. 62.

[106] Брак у народов... С. 43–44.

[107] *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 176–177.

[108] Традиционные обряды... С. 148.

[109] Свадебный обряд... Вып. 3. С. 147.

[110] Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1. С. 33.

[111] Брак у народов... С. 102–103.

[112] Там же. С. 109–110, 116, 148–149, 217.

[113] Там же. С. 14–15.

[114] Сербо-Лужицкий календарь. С. 55.

[115] Брак у народов... С. 41, 141–142, 209.

[116] Там же. С. 102–103, 167; *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 78; Свадебные обычаи у Белых Краинцев // ЖС. 1890. Вып. 1. Отд. 3. С. 25; *Добровольский В. Н.* Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // ЖС. 1905. Вып. 3–4. С. 373.

[117] Брак у народов... С. 177.

[118] *Чернышов В. И.* Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии // ЖС. 1903. Вып. 4. С. 476.

[119] Брак у народов... С. 58, 124, 150.

[120] *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 78.

[121] Материалы по свадьбе... С. 130.

[122] Брак у народов... С. 46, 119, 150.

[123] Традиционные обряды... С. 268.

[124] Свадебный обряд... Вып.3. С. 150.

[125] *Добровольский В. Н.* Указ. соч. С. 385.

[126] *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Вып. 8. С. 177–178.

[127] *Нидерле Л.* Быт и культура древних славян. Прага, 1924. С. 29.

[128] Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. С. 264, 265, № 1193, 1199; Брак у народов... С. 48, 120, 121.

[129] Традиционные обряды... С. 262, 263, № 1183, 1189; *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстами и песнями: В 3 ч. М.; СПб., 1887–1888. С. 108; *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 149.

[130] *Певин П.* Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // ЖС. 1893. Вып. 2. С. 245.

[131] Брак у народов... С. 74.

[132] Там же. С. 48, 76, 121, 124, 149, 172, 220.

[133] *Добровольский В. Н.* Загадки, записанные в Смоленском уезде // ЖС. 1905. Вып. 1–2. № 92. С. 86.

[134] *Свенціцький И.* Похоронні голосіння // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 8–13.

[135] *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. № 4. С. 24.

[136] *Милорадович В.* Народные обряды и песни Лубянского у. Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1879. Т. X. С. 5.

[137] *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 128.

[138] Календарные обычаи... 1978. С. 212.

[139] *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 280, 297–299.

[140] Там же. С. 342–343, 345.

[141] Там же. С. 258, 263, 285.

[142] Там же. С. 313–314.

[143] Там же. С. 420.

[144] Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1. С. 52; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2. С. 575.

[145] *Шейн П. В.* Указ. соч. С. 534.

[146] *Абрамов И.* Пища покойникам у современных малороссов // ЖС. 1907. XV. Вып. 3. Отд. V. С. 29.

[147] *Шейн П. В.* Указ. соч. С. 575. Упоминания о помещении некого плода рядом с мертвым находим еще в сказании Ибн Фадлана о похоронах русса, относящемся к началу X в. (Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 81.

[148] *Малинка А. Н.* Новогреческие похоронные причитания и представления о загробной жизни // ЭО. 1898. № 3. С. 108–109.

[149] *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860. С. 90; *Шейн П. В.* Указ. соч. СПб., 1902. Т. 3. С. 386.

[150] *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицина Курганской волости Сердобского уезда Саратовской губернии // ЭО. 1911. № 1–2. С. 256.

[151] *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1900. № 1. С. 21.

[152] *Абрамов И.* Пережитки цеховой организации в местечке Берестечке // ЖС. 1908. XVII. Вып. 2. Отд. V. С. 261.

[153] *Балов А. В.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 128.

[154] *Маркевич Н.* Указ. соч. С. 17; *Косич М.* Литвины-Белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // ЖС. 1901. № 4. С. 29; *Маркевич Н.* Указ. соч. С. 169; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 540, л. 5; *Абрамов И.* Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Волынского и Заславского уездов // ЖС. 1913. Вып. 3–4. С. 380; *Косич М.* Указ. соч. С. 29; *Шейн П. В.* Указ. соч. Т. 3. С. 372; *Косич М.* Указ. соч. С. 29; *Шейн П.* В. Указ. соч. Т. 3. С. 372. Календарные обычаи... 1978. С. 212 (ср. замечание В. Н. Добровольского: «Под Петров день бабы и ребята ходят по садам *чужим*, рвут яблоки, кружевник кушают» (Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губерний // ЖС. 1902. Вып. 1. С. 208). Обращает на себя внимание то, что плоды и ягоды срываются в чужих садах, и что половозрастные категории ворующих — дети, бабы — являются носителями жизненной потенции. Здесь, очевидно, мы встречаемся с одним из случаев так называемого ритуального воровства (поскольку в целом на это время распространяется запрет на срывание и вкушение незрелых плодов), направленного на поддержание/сохранение/повышение жизненной потенции.

[155] *Абрамов И.* Поверья... С. 380; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 540, л. 5; *Косич М.* Указ. соч. С. 29; *Шейн П. В.* Указ. соч. Т. 3. С. 372; В Купянском у. Харьковской губ. умирающего ребенка перед смертью обязательно подпоясывали. Пояс, по местным представлениям, позволял умершему ребенку сохранить, не потерять спрятанное за пазухой яблочко, которое он получал «на Спаса» от Бога «на том свете». Дети этими яблочками играют, а если ребенок потерял яблочко, ему придется лишь стоять в стороне и наблюдать за другими (*Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // ЭО. 1897. № 1. С. 39; *Чубинский П. П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб.,1877. Т. IV. С. 700).