

ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА САФРОН

кандидат филологических наук, доцент кафедры скандинавской филологии филологического факультета, Петрозаводский государственный университет (Петрозаводск, Российская Федерация)
00inane@gmail.com

«НИЗКИЙ» ГЕРОЙ В ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЫ*

Рассматриваются основные характеристики персонажа фольклорной волшебной сказки скандинавских стран, позволяющие отнести его к категории «низкого», или «не подающего надежд», героя. В качестве материала исследования послужили сказки Исландии, Норвегии, Дании, Швеции. Выявляются ключевые признаки «низкого» героя: он младший из трех братьев, происходит из крайне бедной семьи, в начале сказки обладает отталкивающей внешностью, ведет себя странным образом (привычка сидеть за печкой в ящике с золой), пассивен. Тот факт, что герой – младший ребенок в семье, объясняется отражением установления доминирования патриархата, когда все наследованное имущество оказывалось в руках старших детей, а младший был в ущемленном положении. Далее автор приводит доказательства в пользу того, что данный персонаж представляет собой позднейшую трансформацию образа шамана. Согласно указанной теории, неопрятность героя, пепел на его одежде и волосах являются отголосками ритуального уподобления мертвецу для последующего воскрешения в рамках шаманской инициации, а нарочитая пассивность, демонстрируемая персонажем в начале сказки, свидетельствует о потребности в сознательной изоляции, требуемой для глубокого погружения в состояние транса.

Ключевые слова: сказка, герой, шаман, минорат, инициация, пассивность

Одной из центральных проблем в науке о сказке является проблема сказочного героя. По словам известного фольклориста Е. М. Мелетинского, «изучение проблемы сказочного героя – ключ к пониманию эстетики сказки» [4: 15].

Под героем сказки мы будем понимать «персонажа, или непосредственно пострадавшего от действия вредителя в завязке... или согласившегося ликвидировать беду или недостачу другого лица. В ходе действия герой – это лицо, которое снабжается волшебным средством (волшебным помощником) и пользуется или обслуживается им» [6: 16].

Традиционно принято считать, что сказочным героям не свойственно наличие характеров: это фигуры, представляющие собой персонафикацию определенных функций [6]. Внутренне они статичны: наделены повторяющимся прозвищем, фиксированными душевными свойствами, внешним обликом и проч. Герой – это центрообразующий элемент повествования и основной двигатель сюжета. Е. М. Мелетинский утверждал, что волшебная сказка имеет два типа героев: эпического, «высокого», героя и «низкого», «не подающего надежд» [3: 179]. В данной статье мы рассмотрим образ «низкого» героя на материале волшебных сказок Дании, Норвегии, Исландии и Швеции. Цель работы обусловлена потребностью глубже понять фольклорные традиции стран Северной Европы, что, как нам кажется, должно способствовать улучшению дружественных отношений между нашими регионами.

Для нашего исследования особую важность будет иметь концепция В. Я. Проппа, согласно

которой испытания, выпадающие на долю героя волшебной сказки, сродни инициации [5: 308].

Как было уже отмечено ранее, каждый герой обладает типичным именем/прозвищем, характеризующим его внешний облик и поведенческий принцип. Так, для «низкого» героя сказки характерна связь с печью, золой: в сказках Норвегии героя зовут Espen Askeladd или Asleladden, в датских Esben Askerager, норв., датск., шв.: ask – *пепел*, *зола* (Эспен Замарашка в переводе Л. Ю. Брауде (Три волшебных листочка: 33)¹). В исландских сказках ему соответствует герой по имени Kolbitr – *углеед* [3: 183], в шведских сказках – мальчик по имени Askefisen (askblåsaren) – *дующий на золу*, или Askepåten – *роющийся в золе* [13: 333–334].

Типичный «низкий» герой волшебной сказки происходит из такой бедной семьи, «что ни одного шиллинга за душой не водилось» (Три волшебных листочка: 33). Кроме того, он всегда младший из трех братьев. По словам Е. М. Мелетинского, идеализация младшего брата отнюдь не случайна, это «социальное явление <...> частное выражение (специфичное для волшебной сказки) демократического протеста против возникающего в период разложения родового строя классового неравенства» [3: 56]. Имеется в виду, что во времена матриархата старшие сыновья уходили в род жен, а младший оставался с родителями и становился наследником дома (так как у старших сыновей уже были дома). По такому принципу и возник минорат – ситуация, когда к младшему ребенку в семье переходит имущество родителей. С воцарением патриархата старшие братья стали оттеснять младших, поэтому

возник майорат, получивший особое распространение в эпоху феодализма в высших слоях общества. «Майорат не только делал нищими сыновей многих знатных семейств (при феодализме), но и приводил к выделению целых “младших” ветвей знатных семейств, ветвей, опускающихся в социальные низы. Майорат восторжествовал в феодальном классовом обществе. Победа майората над миноратом сделала младшего сына социально обездоленным» [3: 91].

В сказках также часто говорится о «недалекости» главного героя: он «слывет придурковатым» (Три волшебных листочка: 15), «непутевым» (Скандинавские сказки: 61)², «умником», которому «все в диковинку» (Три волшебных листочка: 36).

Неопрятность, странности поведения и первоначальная пассивность всегда вызывают недоверие и насмешки окружающих, однако действия героя в трудной ситуации говорят сами за себя: он приходит на помощь другим, демонстрируя находчивость и незаурядный ум. «Придурковатость» – это та характеристика, которой наделяют «запечника» его собственные братья: они считают, что жертвовать собой ради других, помогать попавшим в беду есть пример настоящей глупости.

Самые популярные сюжеты о «низком» герое следующие:

1. Отец отправляет сыновей искать себе пропитание. Братья поступают на службу к королю. Король отправляет их по очереди решать какие-либо задачи: пасти свое стадо жеребят или зайцев, чтобы узнать, что те едят и пьют («Королевские зайцы», «Семеро жеребят»), срубить волшебное дерево («Пер, Пол и Эспен Аскеладд»), и только младший успешно справляется с этими задачами.

2. Отец по очереди отправляет сыновей сторожить луг. Старшие братья засыпают, а на утро видят, что вся трава уже съедена. Аскеладд всю ночь сидит в засаде и ловит чудесного коня, намеревавшегося испортить поле. С помощью этого коня герой заскакивает на стеклянную гору, где добывает золотые яблоки, за что ему отдают в жены прекрасную принцессу («Принцесса на стеклянной горе»).

3. Отец оставляет сыновьям наследство. Старшие братья делят его между собой, оставляя младшему нечто, не имеющее почти никакой ценности. Далее выясняется, что этот предмет/существо – волшебное («Волшебное дерево»).

4. Братья отправляются рубить лес. Их пугает тролль, и только младший брат, Аскеладд, вступает с троллем в поединок (выдавливает из сыра воду, выдавая сыр за камень, выливает кашу в гигантский мешок, выдавая мешок за собственный живот), обыгрывая его с помощью хитрости («Аскеладд, что с троллями состязался»).

Когда герой, «не подающий надежд», начинает действовать, он обычно прибегает к помощи магических существ или предметов. При этом герой тем пассивнее, чем активнее в сказке проявляет себя чудесное [3: 194]. Внезапная активность и даже скромная успешность героя вызывают зависть старших братьев: «Малек меж тем работал со старанием и в скором времени получил местечко получше. Тут Поулю с Педером завидно стало да боязно: ну как Малек им нос утрет» (Скандинавские сказки: 61). Природа таких резких изменений объясняется инициационной природой сюжета волшебной сказки [5: 308]: этапам инициации свойственны революционные, а не постепенные эволюционные изменения.

Пассивность «низкого» героя, демонстрируемая им в начале сказки, может трактоваться по-разному. Во-первых, она может объясняться его происхождением: будучи выходцем из крестьянской среды, герой сохраняет черты первобытного мировоззрения, выражающиеся в вере в безграничность магических сил окружающей его природы и в свою полную зависимость от нее [2: 154–155]. Во-вторых, поступки «низкого» героя могут быть обусловлены тем, что он ведет себя, как шаман: временная потеря рассудка (вспомним, что героя называют «придурковатым») персонажа в начале сказки соответствует поведению «созревающего» шамана: мир сверхъестественного вступает с неопитом в контакт, и его нервное состояние есть своеобразный «побочный эффект» обучения, которому он подвергается [8: 15–17, 27]. С нашей точки зрения, внезапная активность героя и демонстрация удивительных умений также соответствуют образу шамана, интеллект которого, по свидетельству многих исследователей, в разы превышает уровень своих соплеменников [9: 223], [10: 22–25].

Шаманская традиция Скандинавии называлась «сейд» (*seiðr*, *seidhr*, *seidh*, *seidr*) [14: 581]. Этимология данного слова предположительно связана с древнеангл. и древневерхненем. «струна, тетива, нить», доказательство чему исследователи находят в факте употребления в шаманских ритуалах прялки «сейдстаф» (*seiðstafr*) [12: 166]. Сейд принципиально отличался от шаманизма народов Сибири по двум позициям: в нем почти полностью отсутствовали техники врачевания, зато преобладали гадательные практики [14: 583]. Ученые склоняются к мысли, что сейд возник в рамках культа богов плодородия ванаов, а асы познакомились с ним благодаря Фрейе, когда та присоединилась к ним. Данная практика была женской прерогативой, так как предположительно включала в себя имитацию полового акта [11: 217], поэтому для мужчин данное занятие считалось исключительно позорным. Согласно «Старшей Эдде», верховный бог Один был первым, кто обратился к данной практике, за что был осмеян Локи (не будем забывать о том,

что «низкий» герой также первоначально подвергается осмеянию):

[Локи] сказал:
«А ты, слышал,
на острове Самсей <...>
среди людей колдовал,
как делают ведьмы, –
ты – муж женовидный» (Старшая Эдда: 128)³.

Посыпание тела и одежды пеплом, культивация внешнего уродства призваны обеспечить сходство шамана с призраком, то есть, по сути дела, символизируют его ритуальную смерть [8: 41]. Здесь уместно вспомнить Замухрышку из одноименной шведской сказки: «Целыми днями он сидел у печки и копался в золе. Ногти у него выросли длиннющие, словно когти, волосы он отродясь не расчесывал» (Скандинавские сказки: 131) или женский аналог из норвежской сказки «Растрепя»: «На голове она носила старый колпак, из-под которого висели спутанные космы <...> в руке держала поварешку» (Скандинавские сказки: 241). Несоблюдение элементарных правил гигиены, играющей важную роль в скандинавском обществе [7: 32], свидетельствует о том, что герой всячески пытается подчеркнуть свое положение вне социума, а глупые поступки, «придурковатость» напоминают экстатическое состояние, в которое впадает шаман для общения с миром предков [8: 58]. В этой связи становится понятным, почему Замухрышка легко находит тайные ворота в железной стене замка и попадает внутрь, к удивлению хозяина-волшебника, а Аскеладден моментально ориентируется в ситуации с поимкой чудесного коня: «Взял он поскорее огниво, перебросил через коня, и конь замер как вкопанный. И стал он такой послушный, что Аскеладден мог делать с ним все, что душе угодно. Сел он на коня и поскакал в такое место, о каком никто ничего не знал, да там коня и оставил» (Скандинавские сказки: 232).

Волшебные предметы/помощники героя являются alter ego героя, выразителями его особых способностей (по В. Я. Проппу). Согласно М. Элиаде, «следует иметь в виду мистическую солидарность между человеком и животным как основную черту охотничьих религий древности. Благодаря этой солидарности некоторые люди могут превращаться в животных, понимать их язык и разделять их знания и тайные силы. Каждый раз, когда шаману удается проникнуть в образ бытия животного, он как бы восстанавливает ситуацию, существовавшую в те далекие мифические времена, когда еще не произошел раздел между человеком и животным миром» [8: 56]. Точно такую же ситуацию мы имеем и в случае со скандинавским сейдом, особенно если речь идет о волшебных животных, представляющих собой персонификацию подчиненных шаману духов. Цель использования волшебного помощника – «перенос героя в иное царство» [5: 139], но и шамана переносит в иные миры животное: несет на своей спине в преисподнюю, держит в пасти или проглатывает, чтобы потом исторгнуть, и т. п. [1: 110].

Указанные герои на момент рассказывания сказки уже владели тайными знаниями, недоступными другим. Осмеяние их остальными членами семьи и вынужденная изоляция «низких» героев (Отец дал Замухрышке еду в дорогу и сказал: «Довольно тебе есть родительский хлеб. Иди-ка ты сам и попытай счастья!») (Скандинавские сказки: 131)) свидетельствуют о том, что эти тексты зародились уже в период деградации шаманизма как ранней формы религии [3: 199]. Таким образом, вновь вспоминая слова В. Я. Проппа о генетической связи волшебной сказки с обрядом инициации [5: 308], мы утверждаем, что «низкий» герой проходит именно шаманскую инициацию, а десакрализация шаманского мифа материализует и профанирует результаты ментального путешествия, награждая героя богатством и прекрасной невестой.

* Работа выполнена в рамках реализации комплекса мероприятий Программы стратегического развития Петрозаводского государственного университета на 2012–2016 годы по проекту «Scandica: культурные конвергенции».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Три волшебных листочка: Скандинавские народные сказки. Петрозаводск: Карелия, 1986. 174 с.

² Скандинавские сказки / Сост. Е. Суриц. М.: Худож. лит., 1991. 335 с.

³ Старшая Эдда: Эпос. СПб.: Азбука-классика, 2001. 464 с.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анисимов А. Ф. Представления эвенков о душе и проблемы анимизма // Родовое общество: Материалы и исследования. ТИЭ. М.: Наука, 1951. С. 109–118.
2. Горький М. Литературно-критические статьи. М.: Гослитиздат, 1937. 700 с.
3. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М.; СПб.: Академия Исследований Культуры: Традиция, 2005. 240 с.
4. Мелетинский Е. М. Литературные архетипы и универсалии. М.: РГГУ, 2001. 573 с.
5. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
6. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. 144 с.
7. Роэсдал Э. Мир викингов. СПб.: Всемирное слово, 2001. 271 с.
8. Элиаде М. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.
9. Donner K., Froman L. La Sibirie. La Vie in Sibirie, les temps anciens. Paris: Gallimard, 1946. 243 p.
10. Elkin A. P. Aboriginal Men of High Degree. Sydney: Australasian publishing Co., University of Queensland, John Murtagh Macrossan lectures, 1946. 144 p.

11. Jochens J. Old Norse images of women. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. 326 p.
12. Heide E. Spinning seidr // Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, Changes and Interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Lund: Nordic Academic Press, 2006. P. 164–170.
13. Sydow C. W., v. Askeladden // Nordisk familjebok / Red. Th. Westrin. Stockholm Nordisk familjeboks förlags aktiebolag. Nordisk familjeboks tryckeri, 1922. S. 333–334.
14. Tolley C. Shamanism in Norse myth and magic. Vol. 1. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica, 2009. 589 p.

Safron E. A., Petrozavodsk State University (Petrozavodsk, Russian Federation)

A “CONTEMPTIBLE” CHARACTER OF NORTHERN EUROPE FAIRY TALES

The article examines the essence of the character inherent to most folk fairy tales of Scandinavian countries. Such characters are referred to the category of “contemptible” or “giving no hopes” protagonists. The most common fairy tales of Iceland, Norway, Denmark, and Sweden were used as a research material of the study. The researcher identifies key characteristic features of the “contemptible” character: he is the youngest of three brothers, he comes from an extremely poor family, he has a rather repulsive looks at the beginning of the fairy tale, and he behaves strangely (has a habit of sitting behind the fireplace in the box filled with the ashes), is very passive. The fact that the protagonist of the fairy tale is the youngest child in the family is conditioned by the dominance of patriarchy, when all inherited property was concentrated in the hands of older children. The youngest son always remained in the most disadvantageous position. The author of the study provides evidence proving that this character is the later transformation into the figure of shaman. According to this theory, the hero’s untidiness, ashes on his clothes and messed up hair are echoes of the ritual assimilation with the dead. Such repulsive looks of the “contemptible” character is a precursor of his future resurrection in the frames of the shaman initiation practice. A deliberate passivity exhibited by the character at the very beginning of the fairy tale speaks of the need for conscious isolation required for the emersion into a deep trance.

Key words: fairy tale, hero, shaman, ultimogeniture, initiation, passivity

REFERENCES

1. Anisimov A. F. Evenki’s representations of the soul and the problem of animism [Predstavleniya evenkov o dushe i problemy animizma]. *Rodovoe obshchestvo: Materialy i issledovaniya*. TIE. Moscow, Nauka Publ., 1951. P. 109–118.
2. Gor’kiy M. *Literaturno-kriticheskie stat’i* [The literary-critical articles]. Moscow, Goslitizdat Publ., 1937. 700 p.
3. Meletinskiy E. M. *Geroy volshebnoy skazki* [The character of fairy tales]. Moscow, St. Petersburg, Akademiya issledovaniy kul’tury, Traditsiya Publ., 2005. 240 p.
4. Meletinskiy E. M. *Literaturnye arkhetyipy i universalii* [Literary archetypes and universals]. Moscow, RGGU Publ., 2001. 573 p.
5. Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical roots of the fairy tale]. Moscow, Labirint Publ., 2000. 336 p.
6. Propp V. Ya. *Morfologiya volshebnoy skazki* [The morphology of the fairy tale]. Moscow, Labirint Publ., 2001. 144 p.
7. Roesdal’ E. *Mir vikingov* [The Vikings’ world]. St. Petersburg, Vsemirnoe slovo Publ., 2001. 271 p.
8. Eliade M. *Arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [Archaic techniques of ecstasy]. Kiev, Sofiya Publ., 2000. 480 p.
9. Donner K., Froman L. *La Sibirie. La Vie in Sibirie, les temps anciens*. Paris: Gallimard, 1946. 243 p.
10. Elkin A. P. *Aboriginal Men of High Degree*. Sydney: Australasian publishing Co., University of Queensland, John Murtagh Macrossan lectures, 1946. 144 p.
11. Jochens J. Old Norse images of women. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. 326 p.
12. Heide E. Spinning seidr // Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, Changes and Interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Lund: Nordic Academic Press, 2006. P. 164–170.
13. Sydow C. W., v. Askeladden // Nordisk familjebok / Red. Th. Westrin. Stockholm Nordisk familjeboks förlags aktiebolag. Nordisk familjeboks tryckeri, 1922. S. 333–334.
14. Tolley C. Shamanism in Norse myth and magic. Vol. 1. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica, 2009. 589 p.

Поступила в редакцию 14.11.2016