

С. Шамякіна

МІФАЛАГІЧНЫ КАМПАНАЕНТ У СТРУКТУРЫ ВОБРАЗА-ПЕРСАНАЖА БЕЛАРУСКІХ ЧАРАДЗЕЙНЫХ КАЗАК

Пры даследаванні змястоўнай структуры вобразаў-персанажаў, вобразаў-локусаў і вобразаў-магічных рэчаў у чарадзейных казках, мы імкнуліся высветліць, з якіх кампанентаў складаецца вобраз, якія прырашчэнні сэнсу павінны з'явіцца ў лексічнай адзінкі (зразумела, што кожны вобраз у казках абазначаны пэўнай лексемай), каб яна стала вобразам, а не проста словам з агульнапрынятым значэннем. Мы высветлілі, што адзін з такіх кампанентаў можна абазначыць як *культурна-рэчаіснасны*: гэта апора на паўсядзённую рэчаіснасць і шырокі культурны кантэкст, у які вобраз уключаны, набор асацыяцый з разнастайных сфер культуры. Так, беларуская даследчыца В. Маслава справядліва адзначае: “Паэтычнае слова валодае не толькі гарызантальным аспектам – накіраванасцю да чытача, але і вертыкальным – памяццю кантэкстаў, у якія яно ўваходзіла, інакш кажучы, культурным аспектам” [10, 55]. Адною з важнейшых культурных з'яў, на якія абаспіраліся стваральнікі казак, была міфалогія. У дадзеным артыкуле мы паспрабуем паказаць, якія міфалагічныя ўяўленні могуць быць закладзены ў аснову вобразаў-персанажаў у беларускіх чарадзейных казках, уваходзяць у *міфалагічны* кампанент (які з'яўляецца часткай культурна-рэчаіснасцага) структуры гэтых вобразаў.

Фальклор ў сваёй аснове мае непасрэдную сувязь з міфам. “Усе даследчыкі фальклору сыходзяцца на думцы аб тым, што фонд міфалагічнай спадчыны з'яўляецца адной з яго генетычных асноў” [2, 60]. Тое, што чарадзейныя казкі ў значнай ступені заснаваны на міфах, захоўваюцца як аскепкі міфаў, ужо агульнапрызнана ў навуцы і не патрабуе спецыяльных доказаў. Так, карыфей міфалагічнай школы XIX стагоддзя В. Вундт пісаў: “...Міф па сваёй сутнасці тоесны паэтычнай творчасці, а асобныя міфалагічныя ўяўленні шчыльна сутыкаюцца з паэтычнай метафарай. Адрозненне паміж міфалогіяй і ўласна паэзіяй заключана перш за ўсё ў тым, што міф ствараецца цэлым народам, паэтычны ж твор – прадукт творчасці асобы. Таму ў народнай паэзіі, і асабліва ў народным эпасе, абедззве гэтыя вобласці супадаюць паміж сабою” [3, 27]. Вядомы рускі даследчык Д.Зяленін лічыў казку нават часткаю рэлігійнага абраду [6, 35].

У той жа час даследчыкі адзначаюць істотнае адрозненне казак ад міфаў – гэта іншы тып мыслення, свая, асаблівая, мадэль свету. Расійскі навуковец А. Самазванцаў піша, што ў казцы, у параўнанні з міфам, “паслабляецца вера ў сапраўднасць выкладзеных падзей, моцна адчуваецца элемент свядомага вымыслу” [16, 32].

Амерыканская даследчыца С. Лангер, разглядаючы падабенства міфа і казкі, піша: “Элементы абодвух у многім падобныя, але яны абсалютна па-рознаму выкарыстоўваюцца” [9, 158]. Безумоўна, паміж міфам і казкай ёсць важныя сэнсавыя адрозненні. Так, “у казках прысутнічае ўстаноўка на свядомы вымысел; у адрозненне ад міфаў, законы прыроды, гістарычныя

абставіны не маюць у казках істотнага значэння; казка не з'яўляецца спосабам тлумачэння прыродных, грамадскіх ці божаскіх працэсаў. З другога боку, можна прывесці шмат прыкладаў, якія пацвярджаюць, што паданні, фальклорныя сюжэты і міфы цесна пераплецены паміж сабою. Крытэрыі аднясення легендаў, паданняў і казак да катэгорыі міфа можа быць адзін: абагуленае, вобразнае [падкрэслена мною – С.Ш.] адлюстраванне рэчаіснасці, наяўнасць творчага імкнення пазнаць і інтэрпрэтаваць з'явы прыродныя, грамадскія, псіхалагічныя і духоўныя” [5, 24].

Я. Меляцінскі – буйнейшы расійскі спецыяліст па міфалогіі – падкрэслівае, што некаторыя казкі – гэта як бы міфы для прафанаў, непасвячоных – для жанчын і дзяцей. У дэсакралізаваных для такога кантынгенту слухачоў міфах павялічваецца роля розных авантурна-прыгодніцкіх, фантастычных момантаў, а таксама абвастраецца ўвага – дзеля жанчын – да сямейных адносін [11, 134].

Напрыклад, існуе шэраг чарадзейных казак, дзе распавядаецца пра пераўтварэнні персанажаў-людзей у персанажаў-звяроў (“Аб ведзьме, што мужыка ў сабаку перакінула”, “Пра ахотніка”, “Как неверная жана прытварыла мужа воранам і сабакам”, “Казачнік і пасельнік” і інш.). Ва ўсіх названых казках дзейнічае жанчына-чараўніца, якая здольна ператвараць мужчын у жывёл. Дадзены пласт казак, можна меркаваць, самы старажытны, і звязаны, хутчэй за ўсё, з татэмізмам. У сістэму татэмізму ўключаны ўяўленні аб магчымасці пераўтварэнняў людзей ў жывёл, і наадварот. Японскі даследчык чарадзейных казак К. Сайто на гэты конт піша: “... жывёлай тут з'яўляецца чалавек ў “жывёльнай шкуры”, які, мяняючы воблік, пераходзіць з аднаго свету ў іншы” [15, 310].

Пра сапраўдны механізм працэсу ўзаемных пераўтварэнняў людзей і жывёл, калі ён быў, мы не даведаемся, відаць, ніколі. Можна гаварыць пра гіпноз, самагіпноз, пра хваробу лікантропію, транс шамана, з'яўленне жывёлы-татэма ў сне і пад. Будуць знойдзены, безумоўна, і іншыя – у духу тэорыі пазітывізму – тлумачэнні. Але ясна, што гаворка ідзе пра асаблівую блізкасць чалавека і жывёлы, адчуванне іх роднасці. У казках ранейшая татэмная сувязь, што мела для продкаў сакральны характар, набывае авантурна-прыгодніцкі і прыхавана-дыдактычны аспект.

Найчасцей чарадзейкі ператвараюць людзей у сабак, што і зразумела: сабака – раней за ўсіх звяроў, як мяркуюць, прыручаны, найбліжэйшы да чалавека, і, значыць, яго лёс выклікае асаблівую сімпатыю. Так, у казцы “Аб ведзьме, што мужыка ў сабаку перакінула” акт чарадзейства спатрэбіўся гераіні таму, што яна завяла сабе каханага, а ад мужа пазбавілася, зрабіўшы з яго жывёлу. У казцы чалавек-сабака дапамагае ўсім, з кім зводзіць яго лёс, і яго надзвычай цэняць за высакародства і кемлівасць. Сабака ў казцы захаваў свой чалавечы розум і сваю эмацыянальную сферу. Неабходна сказаць, што гэты матыў – захаванне ў звярыным вобліку чалавечай душы – прайшоў праз тысячагоддзі, увасобіўся не толькі ў казках, але і ў былічках, паданнях (пераважна пра ваўкалакаў) і нават у мастацкіх творах новага часу – хоць бы

ў каларытнай навеле “Ваўкалак” з кнігі Я. Баршчэўскага “Шляхціц Завальня”.

Матыў пераўтварэнняў, што ідзе ад татэмізму, адзін з самых распаўсюджаных у чарадзейнай казцы і найбольш сюжэтна захапляльны для аўдыторыі. Як у рускім, так і ў беларускім казачным эпасе ёсць катэгорыя казак, дзе пераўтварэнне адбываецца не ад нечай злой волі, а ад выпітай вады (“Брат-баранчык”, “Басня аб бараньку”, “Аб хлопцы-зайчыку”, у рускай традыцыі – казка “Пра сястру Аленку і браціка Іваньку”). Казкі гэтага тыпу да нашага часу выклікаюць спрэчкі і не знаходзяць таго тлумачэння, з якім згадзіліся б усе даследчыкі. Але бясспрэчна, што тут мае значэнне магія сляда (у беларускіх казках сляды, якія бачаць героі, размяркоўваюцца, як правіла, у такой паслядоўнасці: каровін, свіны, авечы) і магія вады. Рускі даследчык А. Нагавіцын піша на гэты конт: “У старажытных магічных уяўленнях, у тым ліку і славянскіх, вядома, што след жывёлы дапамагае трансфармацыі пярэваратня ў гэтую жывёлу” [12, 328]. Вера, што любы след (у тым ліку цень, люстраное адлюстраванне і пад.) ад жывой істоты, асабліва ва ўзаемадзеянні з маці ўсяго існага – зямлёю, захоўвае сувязь з носьбітам следа, з’яўляецца, можна сказаць, цэнтральнай у міфалагічна-магічных уяўленнях нашых продкаў.

З водным светам, які ў міфалогіі часта азначаў іншасвет, звязаны і некаторыя іншыя персанажы казак. Гэта – лягушкі-каралеўны і рак-царэвічы ў казках “Аб каралеўне, заклятай у жабу”, “Заклятая паненка”, “Развалігара, Вырвідуб ды й каралеўна-жаба”, “Царэўна-лягушка”, “Рак-царэвіч”. Названы матыў агульнавядомы, шырока распаўсюджаны ў многіх народаў, але так і не атрымаў пэўнага тлумачэння. Лягушка – персанаж шмат якіх азіяцкіх міфалогій, часта дэміург, істота, на якой трымаецца свет. Даследчыкі адзначаюць: “У многіх міфапаэтычных сістэмах функцыі лягушкі як станоўчыя (сувязь з урадлівасцю, вытворчай сілай, адраджэннем), так і адмоўныя (сувязь з хтанічным светам, морам, хваробай, смерцю), вызначаюцца перш за ўсё яе сувяззю з вадой...” [17, 84]. Вобраз лягушкі-жонкі сведчыць пра глыбокі архаізм твора, бо гаворка ідзе, відаць, пра асаблівыя шлюбныя рытуалы з татэмнай жавёлай. Мужчынскім аналагам царэўны-лягушкі ў беларускім казачным эпасе з’яўляецца рак-царэвіч.

Сярод беларускіх казак даволі вялікі пласт складаюць творы, у якіх нараджэнне галоўных герояў незвычайнае, што таксама яднае казку з міфам. З казкамі тыпу “Лягушка-царэўна” і “Рак-царэвіч” перагукваюцца тыя, дзе герой нараджаецца ад млекакормячай жывёлы – кабылы, каровы, сабакі, прытым жывёлы, якая перад гэтым, як і жанчына, абавязкова паела чароўнай рыбы. Дзякуючы свайму размнажэнню праз незлічонае мноства ікрынак рыба ў шмат якіх міфалогіях (Вавілона, Фінікіі, Асірыі, Кітая) лічылася сімвалам плоднасці [7, 444].

Чарадзейныя казкі “ўключаюць мноства міфалагічных элементаў: чароўнае дзяцінства, наведванне верхняга і ніжняга светаў, дапамога прародзіцы-ведзьмаркі. Фігуруюць рытуалы пасвячэння, ініцыяцыі і культавыя цырымоніі” [1, 162].

Шмат казак па сутнасці паўтараюць гераічны міф. Уласна, адзін з буйнейшых міфалагаў свету Д. Кэмпбэл, які якраз даследаваў гераічны міф, лічыць казку ўсяго толькі дэсакралізаваным міфам. У сваёй грунтоўнай працы “Тысячатварны герой” аўтар праводзіць ідэю, што “аснову гераічнага міфа складаюць сімвалічныя формы выяўлення дзвюх важнейшых для калектыўнай і індывідуальнай чалавечай гісторыі падзей – стварэнне свету і станаўленне асобы...” [8, 7]. Прычым “у кнізе Кэмпбэла выразна не адозніваюцца міф і казка – фактычна гэта проста розныя жанры аднаго і таго ж сюжэта” [8, 9] Разбіраючы тым жа шляхам чарадзейную казку, У. Проп вылучыў падобныя да міфалагічных этапы станаўлення казачнага героя: часта – цудоўнае нараджэнне, непрыемнасці ў сям’і, астаўленне дома, пошук чароўных рэчаў, выпрабаванне мужнасці, адвагі, сілы, кемлівасці, набыццё чароўных сродкаў і чароўных памочнікаў, прыгоды ў таемным лесе, сустрэчы з высакароднымі жывёламі, падарожжа ў іншасвет, барацьба з пачварай (Цмокам, Змеем, Капчэем), адваяванне прыгажуні, цяжкія задачы, пабег, пераправа цераз розныя перашкоды, смерць і адраджэнне, сустрэча з антыгероем, цудоўнае пераўвасабленне і канчатковае панаванне героя [14, 194–222].

Такім чынам, гераічны міф і чарадзейная казка – з’явы аднаго парадку. Сутнасць іх – у *праблеме героя* (заўважым, што праблема захавалася і на ўсім гістарычным шляху развіцця мастацкай літаратуры). Падарожжы і выпрабаванні героя адлюстроўваюць працэс індывідуалізацыі асобы. Гэты працэс, як даказвае К.Г. Юнг у рабоце “Фенаменалогія духа ў казках”, заключаецца ў непарарыўным пашырэнні свядомасці, павялічэнні яе функцый і магчымасцей [19, 288–338]. Натуральна, што казка, якая занатавала якраз дадзены працэс, набыла такое велізарнае значэнне ў выхаванні маладога пакалення. У гэтым заключаецца і адказ на пытанне, чаму чарадзейныя казкі – параджэнні фантазіі, якія адэкватна не адлюстроўваюць рэчаіснасць, – працягваюць жыць на працягу тысячагоддзяў, функцыянуюць і ў наш прагматычны час. Д. Кэмпбэл пісаў: “Праблема героя заключаецца ў тым, каб спасцігнуць сябе (а разам з тым і свет)...” [8, 144]. Даследчык гаворыць пра сатэрыялагічную (выратавальную) у псіхалагічным плане функцыю міфа і яго героя. Інакш кажучы, актыўны, дзейсны герой міфа і казкі метафарычна ўвасабляе цэнтр свядомасці (тое, што Юнг назваў “эга”) і яго развіццё. Таму сімволіку міфа, выяўленую ў вобразах казкі, можна разглядаць і ў тэрмінах псіхалагічных. Але гэта будзе ўсё ж толькі адзін з аспектаў разгляду, таму што структура вобраза заключае ў сабе і іншыя кампаненты. А казка, узятая ў цэлым як феномен, – важнейшы этап на шляху станаўлення чалавечай свядомасці.

У большасці чарадзейных казак прысутнічаюць чароўныя, у поўным сэнсе міфалагічныя персанажы. Іх генезіс – адна з самых інтрыгуючых праблем фалькларыстыкі, якою займаліся шмат якія даследчыкі. Міфалагічныя вобразы – найбольш старажытныя, вытокі іх у палеаліце, але ці поўнаасцё яны – параджэнне багатай фантазіі продкаў, ці маюць ў аснове нейкія канкрэтныя прыродныя і сацыяльныя з’явы? Ёсць тэндэнцыя лічыць

згаданыя вобразы пэўнымі абагульненнямі. Так, карыфэй фалькларыстыкі XIX ст. А. Афанасьеў лічыў Бабу-Ягу ўвасабленнем навальнічнай хмары, смерчу, змея – метэорам, каметай. У. Проп указвае на Ягу як на ахоўніка ўвахода ў іншасвет, звязаную са светам жывёл і светам памерлых [13, 71]. Ён адзначае: “Яга – маці не людзей, яна – маці і гаспадыня звяроў, прытым звяроў лясных. Яга ўяўляе стадыю, калі ўрадлівасць лічылася жаночай функцыяй без удзелу мужчын” [13, 75]. Вялікая колькасць аўтараў лічаць Бабу-Ягу жрыцай, якая праводзіла ініцыяцыю. Уласна, да гэтага схіляўся і У. Проп.

Не менш складаны вобраз Капчэя. Вядомы ізраільскі вучоны А. Галан, які асабліва грунтоўна займаўся генезісам і семантыкай Чорнага бога – бога падзем’я, – лічыць вобраз Капчэя ў славянскіх казках адной з яго інкарнацый. Ён піша: “Чорны бог толькі спішаўся на зіму, але не паміраў зусім, у іншых міфах бог зямной урадлівасці паміраў і уваскрасаў, таму пастаянны эпітэт Капчэя – “бессмяротны” [4, 219]. Інакш кажучы, Капчэй – такая ж персаніфікацыя прыроднай з’явы, як, скажам, і Дзед Мароз, 12 месяцаў, – персаніфікацыя ўрадлівасці, магчыма, зімы. У сваіх ранейшых работах (“Чарадзеяная казка пра Крышталёвую гару: вобразы героя і антыгероя, іх семантыка і ўзаемасувязь”) мы імкнуліся паказаць, што Капчэй, магчыма, аналаг шматфункцыянальнага індаеўрапейскага бога Вялеса: “Эпітэт «бессмяротны» ясна ўказвае на тое, што перад намі – бог, бо толькі багі – бессмяротныя” [18, 21]. Аднак на гэтай жа падставе магчыма і некалькі іншая версія – што Капчэй у казках менавіта жрэц-вяшчун, і ён таксама, як і Баба-Яга, задзейнічаны ў працэсе ініцыяцыі галоўнага героя (гэтую версію мы выказвалі ў артыкуле “Матыў здабывання каня ў чарадзейных казках” [18, 31]).

А. Галан падрабязна разглядае, як мог узнікнуць дзіўны вобраз Змея, якія аб’ектыўныя ўмовы, прыродныя ці грамадскія, прывялі да таго, што ў розных краінах свету, у розныя эпохі, у культурах абсалютна рознага характару ўнікае вобраз лятучага (або воднага) змея. Даследчык прыводзіць шматлікія версіі: маланка, балід, тайфун, вывяржэнне вулкана, паўночнае ззянне і іншыя незвычайныя прыродныя з’явы, якіх не так і мала. Сам А. Галан упэўнены, што вобраз Змея (Цмока) народжаны ірацыянальнай свядомасцю, з’яўляецца сінтэтычным і ўвасабляе сабою ўласна Зямлю разам з яе нетрамі [4, 190–191].

З аналізу разгледжаных прыкладаў вынікаюць тыя бакі твораў, у якіх выяўляецца міфалагічны кампанент структуры вобразаў-персанажаў. Ён выяўляецца: праз *функцыю персанажа* (у параграфі было разгледжана некалькі прыкладаў трансфігурацыі – здольнасці персанажаў да змянення свайго вобліку; праз гэту функцыю выяўляюцца і магчымыя здольнасці, і асацыяцыі з татэмізмам); праз *узаемадзеянне паміж персанажамі* (калі персанаж пераўтвараецца не сам, а ператварае іншага персанажа – як жонка мужа ў сабаку); праз *сюжэт*, у якім прасочваецца жыццёвы шлях героя і яго ўзаемадзеянне з чароўнымі персанажамі; праз *мастацкія дэталі*, якія ствараюць міфалагічны падтэкст (разгледжаныя вышэй сувязі вобразаў

персанажаў з жывёламі, са слядамі, з вадой; незвычайнае нараджэнне героя і г. д.).

У дадзеным артыкуле мы разгледзелі далёка не ўсе магчымыя сувязі чарадзейнай казкі з міфамі. Акрамя агульнай высновы (да якой прыйша большасць сучасных даследчыкаў), што чарадзейная казка сапраўды шчыльна звязана з міфалогіяй, мы можам з вялікай доляй упэўненасці гаварыць і больш канкрэтна пра сувязі пэўных казачных вобразаў і матываў з пэўнымі міфічнымі ўяўленнямі. Так, на нашу думку, вельмі ярка праасочваюцца менавіта ў казачных вобразаў-персанажаў сувязі з татэмістычнымі ўяўленнямі (не толькі ў разгледжаных намі матывах ператварэння, але і, напрыклад, у вобразах персанажаў-жывёл), рознымі відамі магічных практык (як ў выпадку з магіяй следа), з анімістычным адушаўленнем прыродных з’яў (што, магчыма, назіраецца ў вобразах Змея, а таксама персанажаў нахшталт Развалігары і Вырвідуба), нават з канкрэтнымі міфічнымі персанажамі.

Літаратура:

1. Апинян, Т.А. Мифология: теория и событие. – СПб: Изд-во С.-Петербур.ун-та, 2005. – 281 с.
2. Артеменко, Е.Б. Миф. Фольклор. Эстетика тождества // Этнопоэтика и традиция: к 70-летию чл.-корр.РАН В.М.Гацака / Отв. Ред. В.А.Бахтина; Ин-т мировой литературы им. А.М.Горького. – М.: Наука, 2004. – С.57-67.
3. Вундт В. Миф и религия // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 864 с.
4. Галан А. Миф и символ. – М.: Русслит, 1993. – 375 с.
5. Геращенко Л.Л. Мифология рекламы. – М.: ООО Издательский дом “Диаграмма”, 2006. – 464 с.
6. Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934-1954. – М.: Индрик, 2004. – С.19-44. (“Традиционная духовная культура славян. Из истории изучения”).
7. Керлот Х.Э. Словарь символов / Отв. Ред. С.В.Прелеев. Переводчики: Н.А.Богун, Ю.А.Данько и др. – М.: Refl-book, 1994. – 444 с.
8. Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой / Отв. Ред. С.Н.Иващенко, перевод А.Н.Хемик. – М.: “Рефл-бук”, “Ваклер”, “АСТ”, 1997. – 384 с.
9. Лангер Сьюзен. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства: пер.с англ. С.П.Евтушенко / Общ. Ред. И посл. А.П.Шестакова. – М.: Республика, 2000. – 287 с.
10. Маслова В.А. Филологический анализ поэтического текста. – Мн., 1999. – 208 с.
11. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН. – 1995. – 406 с.
12. Наговицын А.Е. Тайны славянской мифологии. – М.: Академический проект, 2003. – 480 с.

13. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. / Отв. редакторы В.И.Еремина, Н.М. Герасимова. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 366 с.
14. Пропп В.Я. Русская сказка / Отв. редакторы: д-р ист.наук, чл.-корр.АН СССР К.В.Чистов; канд.фил.наук В.И.Еремина. – Л., Изд-во Ленинградского университета, 1984. – 336 с.
15. Сайто К. Сказки “Медведь-супруг” и “Кит-супруг” и ритуалы проводов промысловых животных // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию чл.-корр.РАН В.М.Гацака / Отв.ред. В.А.Бахтина. – М.: Наука, 2004. – С. 310-317.
16. Самозванцев А.М. Мифология Востока. – М.: Алетейа, 2000. – 384 с.
17. Топоров В.Н. Лягушка // Мифы народов мира. В 2-х тт. Т.2. / Гл.ред.С.А.Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – 720 с.
18. Шамякіна Славяна. Verbo tenus (У прасторы слова): Філалагічныя эцюды. Навуковае выданне.Зб. навук. арт. – Мн.: РІВШ БДУ, 2003. – 129 с.
19. Юнг К.Г. Феноменология духа в сказках // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. В.В.Наукуманова. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – С.288 -338.