

Левон Абрамян

НЕДОСТАЮЩЕЕ ЗВЕНО

Роль неродственных традиций в реконструкции архаичных ритуально-мифологических систем

Цель статьи – попытаться показать, как два сказочных сюжета в одной традиции, в данном случае армянской, с первого взгляда не очень близких, могут оказаться гораздо более близкими, если принять во внимание далекие и/или генетически не связанные с ними ритуально-мифологические традиции.

Первый сюжет – из армянской волшебной сказки (Հայկական փոփոխական հեքիաթներ 1980, № 41), в которой есть эпизод, где герой отправляется добыть для царя живую воду и молодильные яблоки¹, которые находятся соответственно в ручье у основания и на ветвях дерева, растущего в краю², расположенном между Черным и Белым морями. Их стережет вишاپ, который сорок дней бодрствует и сорок спит. Подойти к дереву и добыть воду и яблоки можно лишь когда вишاپ спит, причем следует пройти по его спине – от хвоста к голове и обратно, иначе вишاپ проснется и убьет смельчака. Герой так и поступает, а яблоки и воду оставляет себе: царь притворился больным и принял обычные яблоки и воду за волшебные.

Второй сюжет, гораздо более распространенный (Гуллакян 1983: 86), варианты которого можно встретить и у родственных и ареально близких армянам народов³, повествует о борьбе героя с вишапом, который требует девушек в виде платы за то, чтобы выдать людям немного воды из перекрытого им источника. Герой засыпает перед поединком на коленях девушки, убивает вишапа, при этом освобождаются воды. Нередко

¹ В сказке они оба определяются словом *anmahakan* – бессмертные.

² В сказке его посылают в город Чинамучина (Китай-град), т.е. на край света, он и прибывает в труднодостижимый райский уголок на краю света.

³ Например, у восточных славян (Сравнительный указатель сюжетов 1979: № 300₁), осетин (Осетинские народные сказки 1973: № 45, 56), народов Памира (Сказки народов Памира 1976: № 10), абхазов (Абхазские народные сказки 1975: № 78 – слон в роли дракона), абазин (Абазинские народные сказки 1975: № 27), ассирийцев (Истребитель колбочек 1974: 110-120) и др.

тут фигурирует кровь убитого вишапа: например, спасенная девушка метит героя своей пятёрней, обмакнутой в кровь убитого вишапа (Гуллакян 1983: 178)⁴.

Кроме видимого (слышимого) нарратива этих двух и последующих сюжетов, мы попытаемся обозначить некий «скрытый» сюжет, который оперирует сходными семантическими узлами в каждом из сравниваемых примеров. Причем такие узлы мы будем выделять в более широких рамках сказки (традиции), в которую вписаны рассматриваемые сюжеты/эпизоды. Такой метод может показаться произвольным и сюжетно/«логически» неоднозначным, однако мы увидим, что кажущееся разнообразие выделенных элементов при расширении географии примеров и семантического поля, где они фигурируют, тем не менее оказывается достаточно «однообразным» и, более того, логически завершённым в пределах более глубинного уровня, чтобы вырисоваться в определенный архетипический сюжет.

Начнем с первой сказки. Прежде всего отметим, что осуществление требуемого в сказке условия – пройти к дереву по спине вишапа от хвоста к голове – предполагает, что вишап находится в свернутом состоянии, с головой у дерева. В более ранней статье, посвященной символике змея в источнике (Абрамян 1994), я неверно истолковал положение вишапа в рассматриваемой сказке как вытянутое. Сейчас мне трудно судить, почему я сделал такое заключение; возможно, моя ошибка была навязана вытянутостью других мифологических змей, к чему мы еще обратимся и в данной статье. Как бы то ни было, в сказке свернутый вишап образует спираль вокруг основания дерева; об этом говорит уже то, что герой должен совершить свое опасное и, надо полагать, некороткое путешествие от хвоста к голове огромной змеи, каковой является вишап. Хвост это начало путешествия за бессмертием. Показательно, что в сходной русской сказке (Афанасьев 1984-1985: № 172, примеч.) сад с искомыми волшебными предметами стережет Змей, который обвился вокруг сада так, что у него «голова и хвост в одном месте сошлись». Здесь огромный Змей образует, в отличие от вишапа армянской сказки, окружность, которую нужно перейти, а не пройти по ней. Итак, герой держит путь по спирали, а спираль это известный графический образ унилатерального лабиринта (пещерного лабиринта с одним входом). Учитывая, что лабиринт во многих традициях

⁴ Иногда герой пачкается кровью во время поединка, так что ему приходится сменить одежду (Сказки народов Памира 1976: № 10) – ср. очищение Аполлона от драконьей крови, что Вячеслав Иванов считал профаническим выражением таинства приобщения Аполлона к подземной сфере (Иванов 1923: 18).

символизирует путь в иной мир (Абрамян 1983: 124), можно сказать, что путешествие по змеиной спирали равноценно путешествию в нижний мир героя второй сказки. В этой сказке эпизод с поединком героя с вишапом и освобождением вод имеет место именно в нижнем мире, куда герой обычно попадает, преследуя хтонического похитителя чудесных яблок своего отца-царя (Гуллакян 1983: 339)⁵.

Как видим, «невидимых» семантических узлов больше, чем видимых. Можно подозревать, что их еще больше. Поэтому, прежде чем перечислить семантические узлы первых двух сказок, имеет смысл обратиться к нескольким другим сходным сюжетам, помня о том, что в первой армянской сказке вишап спит и что бессмертие добывается героем для себя. Стоит также отметить, что в той же сказке условие добывания бессмертия – довольно необычное для сказок подобного рода, но не столь необычное для других традиций, имеющих дело с другими мифологическими змеями, живущими в водах других, далеких стран.

Сперва мы рассмотрим известный маорийский миф о гибели Мауи, полинезийского полубога. Желая добиться бессмертия, Мауи проникает в лоно Хине-Нуи-Те-По, Великой-Богини-Ночи, хтонической прародительницы, когда та спит, чтобы выйти через ее рот, но погибает, будучи раздавлен чудовищными чреслами, когда та просыпается (Луомала 1976: 125-127; Poignant 1967: 61-62). По другой версии (Сказки и легенды маори 1981: 56; Schirren 1856: 34), Мауи пытается проникнуть в тело Хине через ее разинутую пасть⁶. Хине связана с подземным миром, она еще в начале времен укрылась там, узнав, что ее муж, бог Тане, на самом деле ее отец и создатель (Луомала 1976: 125); она пребывает там, где сходятся земля и небо, однако в ее описании имеются и «водные» детали – ее волосы словно спутанные морские водоросли, пасть подобна пасти барракуды, что неудивительно для островной культуры, создавшей этот хтонический образ. Хотя Мауи здесь собирался обеспечить бессмертие всем людям, даже

⁵ Ср. в первой сказке добывание героем чудесных яблок для царя в «ином мире». Вообще в сказках герой и вредитель нередко действуют сходным образом (хотя и с разным результатом). Так, в одной типичной сказке с путешествием героя в нижний мир (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ 1959: №1) царевичи, караулившие чудесные яблоки в райском саду их отца, засыпают, и дэв крадет яблоки, тогда как в первой армянской сказке яблоки крадет герой, воспользовавшись сном стража-вишапа; дэвы спят, положив голову (головы) на колени похищенных ими царевен, как в другой сказке (Гуллакян 1983: 326) спит герой на коленях спасаемой им царевны.

⁶ Этот миф использовал, в частности, В.Я. Пропп в своей знаменитой статье «Ритуальный смех в фольклоре» (Пропп 1976: 185): прародительница просыпается от преждевременного смеха одного из спутников Мауи – маленькой трясузки.

всему живому, убив богиню смерти, этот мотив звучит как следствие, побочный результат его подвига, бессмертие же он добывал прежде всего для себя. Об этом косвенно говорит версия с Туамоту, по которой Мауи хотел обрести бессмертие, обменявшись внутренностями с морским слизнем (Poignant 1967: 62), – нечто сугубо личное в отличие от маорийской версии.

Мауи пытался совершить свой подвиг, фактически подчиняясь инициационной символике мистического перерождения. Во многих традициях посвящаемый умирает, проглоченный морским чудовищем (китом, крокодилом, акулой, водяным змеем или напоминающим их фантастическим существом – см., например, Элиаде 1996: 256-260; Элиаде 2002: 94), чтобы возродиться в ином, высшем статусе, причем нередко проступает родильная символика перерождения⁷. Такое заглатывание обычно объясняют как *regressus ad uterum* (см., например, Элиаде 2002: 94-95). Пребывание в «материнской утробе» символизируется тем, что посвящаемые голы (Мауи тоже раздевается, прежде чем войти в тело Великой Прародительницы), не могут (еще не умеют) говорить, не имеют имени, иногда они превращаются в детей или даже возвращаются в состояние зародыша (как в ведийском инициационном ритуале *дикша*). В этом контексте становится понятной роль лона Хине в первой версии мифа. Эта версия интересна тем, что Мауи собирается идти обратным ходом – вспомним героя первой армянской сказки, который начинает свой путь от хвоста к голове спящего вишапа. Вторая версия мифа более обычна, она в целом соответствует вышеуказанной инициационной модели с заглатыванием и последующим рождением. Можно предположить, что обратный ход Мауи имеет отношение к его задаче добиться для себя и для всех людей не просто перерождения, а бессмертия, потому он и входит туда, откуда вышел весь род человеческий, – в лоно Великой Прародительницы, чтобы побороть Первоначало и перерождения и таким образом приобрести бессмертие. В этом его отличие от героя армянской сказки, который совершает свой «обратный ход» по змеиной спирали-лабиринту к источнику бессмертия. В остальном они оба подобны иницианту, проделывающему во чреве чудовища свой путь к перерождению. Полинезийского и армянского героя роднит то, что они оба не проделывают пассивно этот путь, а сами его прокладывают, активно вторгаясь в пространство чудовища. Но Мауи

⁷ Например, в Сьерра-Леоне и Либерии чудовище Наму глотает будущих членов тайного общества Поро, четыре года беременно ими и рождает их на женский манер (по Элиаде 1996: 257).

должен был совершить свой поход за бессмертием внутри тела чудовища, тогда как армянский герой проделывает его, находясь снаружи. Тем не менее в обоих случаях присутствует тема победы над чудовищем: сумеет Мауи выйти невредимым из тела Хине, он приобрел бы бессмертие, а она умерла бы; в армянской же сказке победа над вишапом видна из того, что после кражи охранявшихся чудесных предметов вишап исчезает, как объясняет сказка, за дальнейшей ненужностью.

Теперь другой пример, где во чрево чудовища попадают уже не по своей воле, но с конечным результатом – перерождением, которое может быть соотнесено с темой бессмертия. Это арнемлендский миф о двух великих сестрах, чьи деяния (вплоть до отдельных жестов и фраз) повторяют теперь аборигены этих краев во время священных церемоний. Напомним вкратце этот миф⁸, так как некоторые его моменты понадобятся нам для других сопоставлений.

Сестры Вавилак (Вавалаг, Ваувалак) странствуют по свету, давая имена растениям и животным, совершая первые культурные деяния. По одной версии, старшая сестра еще в своей стране родила ребенка от инцестуозной связи, а младшая была беременна и родила в пути. По другой – лишь старшая была беременна и родила незадолго до кульминационного момента мифа, младшая же была *вирлкул* – не имеющая ребенка. В любом случае главные события мифа начинаются у священного водоема Миррирмина (Мурувул) и связаны с вагинальной кровью сестер: в водоем попадает либо послеродовая, либо менструальная кровь старшей сестры, когда она наклонилась напиться или когда кровь была занесена в источник дождевым потоком. Запах крови привлек гигантского питона Юрлунгура (Юллунгула), жившего в водоеме. Он поднимает голову из воды, принохиваясь. По другой версии, у младшей сестры из-за танцев начинается менструация, и когда сестры сидели в шалаше, истекая кровью – одна послеродовой, другая менструальной, Питон и почуял запах их крови. Толкование последующих событий как наказания сестер за осквернение священного источника (Warner 1937: 250-259), по-видимому, вызвано позднейшими соображениями, связанными с современными запретами для женщин в области ритуальных инсигний мужского мира. Но как раз миф о сестрах Вавилак, как считал А.М. Золотарев, наиболее

⁸ Известно несколько версий мифа, дошедших до нас благодаря У. Уорнеру и Р. и К. Берндт (Warner 1937: 250-259; Berndt R. 1951: 20-27; см. также Берндт Р., Берндт К. 1981: 185-186).

архаичен (Золотарев 1964: 94)⁹. То есть «гнев» Юрлунгура вызван именно вагинальной кровью сестер, которая, кстати, как замечает Р. Берндт, здесь обычно считается *марешин* – священной и в принципе не могла осквернить водоем. Он же верно угадывает, что женская кровь не отталкивает, а, наоборот, привлекает Питона (Berndt 1951: 22). Действительно, когда Питон, почуяв кровь старшей сестры, приближается к сестрам, младшая танцует, манипулируя веревочной «колыбелью для кошки» и выкрикивая *кей'ва* – уходи! Это останавливает на время Юрлунгура, но, когда уставшую сестру сменяет старшая, она оставляет за собой капли крови, и он снова начинает к ним подбираться. Танец младшей сестры вновь его останавливает, когда же у нее от интенсивных покачиваний из стороны в сторону начинается менструация, Питона уже ничто не может удержать, и он заглатывает сестер и младенца. В варианте, где заклинательный танец сестер направлен на прекращение дождя, вызванного Питоном, старшая наделена большей ритуальной силой – при ее танце дождь почти полностью прекращался, а при танце младшей он лишь ослабевал ненамного. Тема обилия воды (сильный дождь, потоп) – другой важный момент разбираемого мифа. Дождь вызывает Юрлунгур, который, кстати, имеет много параллелей со Змеей-Радугой из мифов Западного Арнемленда (Берндт Р., Берндт К. 1981: 186), непосредственно связанной с дождем. Таким образом, Питон вызывает дождь, когда чует запах вагинальной крови сестер.

Еще один важный момент в этом мифе – тема сна. В версии Уорнера Питон подполз к шалашу и погрузил женщин в глубокий сон, прежде чем их проглотить. В версии Берндта сестрам удалось песнями Кунапипи заставить грозу утихнуть, они устали и заснули. Питон проглатывает их спящими, и они продолжают спать у него в желудке. Пребывание Юрлунгура на дне водоема, пока его не возбудила кровь сестер, тоже в некотором смысле аналогично сну.

Следующий момент – вытягивание Юрлунгура. В версии Уорнера дождь вызвал потоп и весь мир покрылся водой, один лишь Питон, проглотивший сестер, вытянувшись вверх, возвышался над водой как голый ствол дерева. Во всех версиях сестры и их дети в итоге оживают – в этом, собственно, главный смысл инициационных

⁹ Золотарев считает этот миф предтечей мифа о братьях-близнецах, устроителях мира и общества, т.е. женской версией универсального (мужского) близнечного мифа, который он реконструирует. Здесь, видимо, отражаются эволюционистские тенденции (переход от матриархата к патриархату) времени создания труда, опередившего свое время (см. Иванов 1968). Тем не менее этот миф действительно содержит целый ряд архаических мотивов – см. Абрамян 1983: 89-90, 111, 119).

мистерий, воспроизводящих эпизоды мифа. Это последний интересующий нас здесь момент – тема возрождения. Итак, перечислим выделенные семантические узлы австралийского мифа:

1) водоем с живущим в глубине Питоном; 2) *состояние Питона*: предположительно свернутое; 3) *тема сна*: Питон спит (как до, так и после заглатывания); 4) *тема крови*: вагинальная кровь сестер, привлекающая Питона (будущая его); 5) *тема смерти*: заглатывание сестер и ребенка («смерть» иницируемых); 6) *состояние Питона после заглатывания*: выпрямление; 7) *тема воды*: низвержение небесных вод; 8) *перерождение*: возрождение проглоченных (мистическое перерождение инициантов).

Образ Питона справедливо связывают с фаллической символикой (Берндт Р., Берндт К. 1981: 186): все перечисленные пункты могут служить подтверждением такой символической связи. Красноречив в этом плане и эпизод перед заглатыванием сестер: Питон поднялся и снова опустился, а затем просунул голову в шалаш, где спали истекавшие вагинальной кровью сестры, и обвился вокруг шалаша. Фаллическая, вернее, коитальная¹⁰ символика наиболее явственна именно в австралийском мифе, потому мы и останавливаемся здесь на этом моменте особо. К коитальной символике можно отнести и мотив повтора: Питон после извержения сестер снова их заглатывает; ср. также поэтапное продвижение Питона к женщинам, завораживающим его танцами. Последний эпизод, кстати, важен и темой остановки, застывания Питона.

Вернемся к армянским сказкам, чтобы выделить в них семантические узлы в соответствии с пунктами, выделенными для австралийского мифа.

Первая сказка: 1) вишاپ у ручья с живой водой под деревом; 2) *состояние вишапа*: свернутое в спираль; 3) *тема сна*: вишاپ спит; 4) *тема крови*: отсутствует; 5) *тема смерти*: вишاپ исчезает; 6) *состояние вишапа после его убийства*: не указывается; 7) *тема воды*: добывание героем живой воды (и молодильных яблок); 8) *перерождение*: омоложение (достижение бессмертия).

Хотя пункт 5 вроде бы должен был оставаться пустым – герой не убивает вишапа, а по совету старика-помощника лишь пробирается по его спине к дереву и возвращается

¹⁰ По аборигенному толкованию, Питон, вползающий в шалаш, подобен «пенису, входящему в вагину» (Berndt 1951: 25).

обратно, не разбудив вишапа, тема победы (и косвенно убийства), как мы уже говорили, здесь все же присутствует: герой, вернувшись вскоре на то же место за отцом, похищенным некогда птицами-девами *перу*, уже не находит вишапа. «Вишапа больше нет, – объяснил ему помощник, – поскольку яблоки и воду уже унесли». К тому же, если учитывать символику спирали-лабиринта, герой отправляется в иной мир, т.е. переживает временную смерть. Так что пункт 5 содержит даже две неявно выраженные смерти: вишапа и героя. Относительно пункта 8: в сказке специально подчеркивается, что добытые чудесные предметы герой оставляет по совету помощника себе. Правда, он щедро делится ими с другими, но тем не менее что-то остается и у него, так что этот пункт можно считать непустым. Это видно еще и потому, что по той же символике спирали-лабиринта герой возвращается по спине вишапа из иного мира, т.е. возрождается после временной смерти.

Для второй сказки намечается следующий набор: 1) вишап у источника или в источнике; 3) *тема сна*: сон героя перед поединком (он часто спит и после поединка); 4) *тема крови*: кровь убитого вишапа (девушки); 5) *тема смерти*: убийство вишапа героем (в нижнем мире); 6) *состояние вишапа после его убийства*: не указывается (присутствует неявно); 7) *тема воды*: освобождение вод; 8) *перерождение*: отсутствует (присутствует неявно).

Несколько пунктов здесь предполагают неявное содержание. Само появление этих пунктов обязано австралийскому примеру, потому мы и рассматриваем армянскую сказку после австралийского сюжета. Неявные семантические узлы проявляются благодаря расширению рамок сюжета и соответствиям из других традиций, о чем мы уже говорили. Рассмотрим эти неявные содержания «неявных» пунктов. Так, пункт 8, тема возрождения или приобретения бессмертия героем, во второй армянской сказке все же имеется, хотя эта тема прямо и не привязана к рассмотренному эпизоду. Сам эпизод с убийством вишапа, как правило, необходим, чтобы герой узнал способ, которым можно выйти на белый свет: герой совершает свой подвиг в нижнем мире, куда он попал, ища выход из ямы, где его оставили старшие братья (ср. сказочный тип 301 по Аарне-Томпсону). Таким образом, весь сюжет, в который входит рассматриваемый эпизод, имеет прямое отношение к инициационным мистериям с символикой временной смерти и

возрождения¹¹, так что в известном смысле пункт 8 здесь не совсем пустой, а пункт 5 наполняется дополнительным содержанием – символической смертью самого героя.

Наиболее странным в приведенном списке может показаться пункт 4. Мы его ввели по схеме австралийского примера, хотя по логике армянской сказки пункт 5 (убийство вишапа) вроде бы должен предшествовать теме крови – следствию убийства. Действительно, какое отношение может иметь кровь побежденного вишапа к вагинальной крови, привлекающей в австралийском примере Питона? Но, во-первых, вспомним, что Змей, перекрывший источник, требует, как правило, непорочных дев – можно думать, не обязательно для того, чтобы съесть их. Например, в одной русской сказке (Афанасьев 1984-1985: № 148) Змей, съедавший по девушке с каждого двора, не стал есть царскую дочь, а сделал ее своей женой; правда, здесь он не перекрывает источника. В целом ряде сюжетов Змей также крадет девушек себе в жены – нередко и в рассматриваемом сюжете добытые героем невесты для братьев и для него самого являются царевнами, похищенными хтоническим существом. Об истинном отношении перекрывшего воду чудовища к требуемым им девушкам может свидетельствовать один из осетинских вариантов Нартского эпоса, где мифологическая гидра, обычно позволявшая пользоваться водой лишь при выдаче ей на съедение людей, разрешает Сатане зачерпнуть воды для обмывания огненного новорожденного Батраза лишь после того, как Сатана согласилась вступить с гидрой (принявшей облик дряхлого старца) в половую связь (Шанаев 1876: 89) – ср. известную символическую близость еды и соития.

Во-вторых, к теме вагинальной крови уже непосредственное отношение имеет обычное требование девственности невесты – ср. невесту как чужую, вредоносную, которую нужно «убить» (ср. песни, которые поет молодая после первой брачной ночи, в которых присутствует тема пережитой смерти и пролитой крови, или кровавый знак, демонстрируемый наутро). Этот «анализ крови» наводит на мысль, что женский образ в змеборческих сюжетах пересекается с образом самого Змея¹². Этот парадоксальный,

¹¹ Об образе третьего брата рассматриваемого сюжета как реализации идеи вечной смены в цикле жизнь – смерть – жизнь см. Топоров 1979: 18-20.

¹² К связи девичьей крови (особенно менструальной – как в австралийском примере) со Змеем ср. высказанную К. Найтом мысль о страхе мужчин перед синхронным менструированием женщин, который породил, по его мнению, образ самого дракона (Knight 1983: 21-50).

Женский персонаж, обычная мотивация поединка, нередко тяготеет не к Змею, как здесь, а к Змеборцу – вплоть до полного его вытеснения (Иванов, Топоров 1977: 112-113). Если прослеживаемые авторами трансформации женского персонажа относятся к дальнейшему развитию змеборческого сюжета (в

казалось бы, вывод на самом деле находит целый ряд достаточно убедительных подтверждений. Приведем некоторые из них.

В русской сказке (Афанасьев 1984-1985: № 172-178), где, как в приведенной армянской, требуется добыть живую воду и/или молодильные яблоки, эти чудесные предметы стережет Царь-девица, которая, подобно нашему вишапу, периодически засыпает богатырским сном – в одном варианте (Афанасьев 1984-1985: № 177, примеч.) даже ее имя, Сонька-богатырка, указывает на это качество. Герой крадет яблоки и воду и, воспользовавшись сном девицы, овладевает ею. Хотя сказка обычно апеллирует к молодецкой удали – «молодецкое сердце не выдержало – смял он девичью красу» (Афанасьев 1984-1985: № 173), все же думается, что перед нами более глубокое явление – символическая замена убийства Змея соитием с девушкой (нередко тоже хтонической природы) с неявной темой крови в обоих вариантах. Показателен в этом плане вариант (Афанасьев 1984-1985: № 172, примеч.), о котором мы уже упоминали в связи с армянской сказкой: здесь вокруг сада с искомыми волшебными предметами обвился Змей таким образом, что у него сходятся голова и хвост. Герой усыпляет его на трое суток, ударив по голове богатырским ударом. Есть вариант (Афанасьев 1984-1985: № 173), где два сюжета соединены: герой сперва усыпляет волшебным зельем великана-стража, «дикого человека», и отрубает ему голову (=убийство вишапа), а затем овладевает Царь-девицей, которая спит. Что возлюбленная героя имеет черты, соотносимые с чертами вредителя (она нередко к тому же приходится ему дочерью), хорошо показывает сказка (Афанасьев 1984-1985: № 232), где любовь Царь-девицы спрятана таким же образом (в укрытиях, последовательно заключенных одно в другом), что и смерть Кощея. Змеиная сущность подруги героя хорошо видна в образе Марьи – белой лебеди из русских былин, которая превращается в змею, угрожающую жизни Потыка; это особенно характерно для беломорской традиции. В.Я. Пропп справедливо считает эту версию, завершающуюся убийством жены-змеи, наиболее архаичной (Пропп 1958: 121). Показателен и другой вариант, количественно преобладающий, по которому змея появляется в могиле (где, согласно уговору, помещен Потык с умершей женой) и стремится пожрать мертвую Марью или обоих супругов. Потык в этой версии оживляет жену, заставив змею принести

частности, в изображениях), то наша реконструкция относится к самому его началу.

живой воды¹³, либо убив змею и ее головой или кровью обмазав Марью (Пропп 1958: 121) – ср. убийство вишапа, угрожающего девушке в нижнем царстве (=царстве смерти), куда попал герой. Интересна и былина о Добрыне и Маринке, где герой, не будучи Змееборцем, тем не менее убивает Змея (Тугарина Змеевича), «мила друга» Маринки, – правда, вроде бы совершенно случайно. Как замечает В.Я. Пропп, Змей-друг здесь нужен, чтобы подчеркнуть змеиную природу самой Маринки, главный же враг здесь – она сама (Пропп 1958: 273). Маринка предлагает себя Добрыне в жены, что в итоге приводит к ее гибели (ср. смерть – соитие в рассматриваемом контексте); сам способ казни как бы направлен на то, чтобы возратить Маринке ее первоначальный змеиный облик (Иванов, Топоров 1974: 171-172)¹⁴: прежде чем отрубить ей голову, Добрыня отсекает руки, ноги, грудь, причем оказывается, что у нее «во всяком суставе по змеенышу» (Пропп 1958: 276)¹⁵. «Змеиность» подруги героя вообще нередко представляет собой один из аспектов (змеиный код) парного мифа о близнецах, именно второй его вариант, связанный с инцестом-гибелью¹⁶.

Пункт 5 – убийство вишапа – в разбираемом и в других рассмотренных случаях отличается от австралийского тем, что герой играет здесь активную роль. Этот момент требует специального разъяснения. В списке семантических узлов второй армянской сказки пункты 1, 5 и 7 составляют один из вариантов схемы основного мифа, реконструированного Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым (Иванов, Топоров 1974): воды, сокрытые Змеем – противником Громовержца, освобождаются после его убийства¹⁷. Обстоятельства «убийства» вишапа и добывания живой воды в первой

¹³ Связь темы воды с женой-змеей видна уже в том, что Марья – Лебедь, первая встреча с ней происходит у реки, озера или моря (Пропп 1958: 114).

¹⁴ Маринка вообще выступает в былинах в качестве трансформации змея (Иванов, Топоров 1974: 171), ее имя указывает на связь с женским образом основного мифа – по мнению авторов, на один из этапов дегенерации этого образа (с. 179). Можно думать, однако, что здесь проглядывает и древнейший, женский пласт образа Змея: ср. выше, примеч. 12.

¹⁵ Иван Годинович аналогичным образом расправляется с Настасьей, иногда он не отрубает ей головы, оставив ее погибать в степи (Пропп 1958: 134), т.е. не только «возвращает» Настасье змеиный облик, но и возвращает ее в родную стихию.

¹⁶ Согласно этому мифу, имеющему два варианта – с борьбой-убийством и инцестом-гибелью, поверженный противник прорастает после смерти тем или иным растением, в идеале – мировым деревом. Об этом см. подробнее: Абрамян, Демирханян 1985: 66-84. Об отражении змеиного кода первого варианта, связанного с борьбой-убийством, см. Абрамян 1993.

¹⁷ Трактовка этого мифологического сюжета как отражения метеорологических событий (грозовая туча, молния, дождь и т.п.), типичная для представителей мифологической школы, описывает частный срез основного мифа – его метеорологический код (ср. связь Юрлунгура со Змеей-Радугой). Ср. астральный код в древнеегипетской редакции: хтонический Змей Апоп выпивает воду Нила, препятствуя продвижению

армянской сказке вроде бы совсем другого рода. В самом деле, эти две сказочные ситуации вряд ли можно было бы сравнивать, если бы герой, путешествующий по спине спящего вишапа, не привел нас к полинезийскому Мауи, они оба – к австралийскому Питону, а тот, через вызванный им потоп, «освобождение» небесных вод, не приблизился бы к Змею, освобождающему воды после своей смерти. Таким образом, хотя две сравниваемые армянские сказки значительно разнятся одна от другой, тем не менее некие скрытые в них качества позволяют проводить сопоставление. Не исключено, что этому способствует древний прототип, уже невидимый в последней сказке; один из намеков на правомерность проводимого сравнения – возможное происхождение основного мифа из мифа о первых близнецах (Абрамян, Демирханян 1985: 73-74); ср. также инициационную канву, прослеживаемую во всех сравниваемых примерах. Вообще не исключено, что многие змееборческие сюжеты имеют в своей основе инициационную тематику с инверсией отношения инициант – змееобразный патрон инициации. Во всяком случае, эта инверсия уже определенно намечена в первой армянской сказке, где сделан первый шаг в этом направлении: инвертировано отношение внутренний – внешний, что является очевидным условием дальнейшего «внешнего» поединка на равных¹⁸.

Такая инверсия особенно наглядна в некоторых сценах Крещения армянских миниатюр, где под ногами Христа в глубине вод Иордана изображен поверженный вишап. Подобные изображения считаются иллюстрацией к словам «Ты сокрушил головы змиев в воде» (псалом 73, 13), связываемым с Крещением (Schiller 1971: 136-137; см. также Подобедова 1981: 81), что подтверждает сопровождающая одну из таких сцен надпись «Иисус Христос попирает голову вишапа» на Васпураканской миниатюре XIV в.¹⁹ Крещение как нисхождение Христа в воды смерти для очищения их от скверны (победа над змеями) и освящения является, по-видимому, христианским осмыслением

солнечной ладьи. Его лишают могущества силой заклинаний, разрубают на части, сжигают, и лишь тогда он возвращает выпитую воду (Липинская, Марциняк 1983: 178-180).

¹⁸ Герой нередко выполняет активную роль и внутри заглотавшего его чудовища, убивая его изнутри, – ср., например, поединок Геракла с морским чудовищем в его огнедышащем чреве (об инициационной символике этого эпизода см. Абрамян 2006); ср. также рассечение дракона мечом, проглоченным им вместе с героем (Сказки народов Памира 1976: № 10; ср. Халатянц 1898: 571 – дракон глотает девушку с мечом героя). Об африканских примерах см. Сказки народов Африки 1976: 645 – примеч. Е.С. Котляр к № 114. Ср. также эпизод из эпоса об Амирани, где он выбирается из тела проглотившего его дракона, разрезав ему бок кинжалом (Чиковани 1966: 87, 96-97, 209, 222-223, 234, 240, 246, 254-255, 260-261, 278, 291, 297, 301, 305).

¹⁹ Рук. 6303 Матенадарана им. Маштоца (л. 6б). Опубликовано в кн.: Закарян 1980: ил. 31.

универсальной символики нисхождения в царство смерти для последующего возрождения, и, следовательно, в этих сценах Крещения совершен сюжетный переход «мистическое убийство иницианта водным змеем» → «убийство змея инициантом в водах смерти»²⁰.

Особый интерес представляют пункты 2 и 6, которые сообщают соответственно о первоначальном состоянии вишапа и о его состоянии после смерти. Казалось бы, праздный вопрос, поскольку об этих состояниях в армянских сказках даже не говорится; только в случае первой армянской сказки можно предположить, что вишاپ был свернут в спираль. Однако австралийский Питон здесь тоже приходит на помощь армянским вишапам – именно его вытянутость в соответствующем пункте 6 позволяет выявить невидимое. Так, возможно, утраченная тема вытянутости в нарративе (пустые пункты 6 в армянских сказках), сохраняется в визуальном плане – ср. вишапы, каменные рыбообразные изваяния древней Армении (II–I тыс. до н.э.), устанавливавшиеся вертикально у водоемов, истоков рек и каналов (ср. тему воды пункта 7). Высказано предположение, что эти памятники имеют непосредственное отношение к основному (индоевропейскому) мифу (Петросян 2002: 88). Разобранный австралийский пример позволяет понять, почему у каменных вишапов фаллообразный вид – ср. также тему вытянутости Змея. В другом месте (Абрамян 1993: 170) я предположил, что каменные вишапы – отражение, возможно, еще более древнего мифа – уже упоминавшегося мифа о первых близнецах. Эти архаичные варианты мирового дерева (ряд признаков которого вишапы несут в себе²¹ наряду с вертикальностью) как бы «выросли» на месте мифологического поединка – ср. вертикальность, вытянутость змей, в форме которых традиционно изготавливаются патриаршие посохи – символ высшей духовной власти, и не случайно, что они нередко делаются и в виде тянущегося вверх растения; вспомним также Питона, поднявшегося как ствол сухого дерева над водами потопа, – не столь уж вольное сравнение, если учитывать медиационную роль Змея-Радуги, с которым связан образ Питона.

Может возникнуть вопрос, почему нет темы вытянутости (пустой пункт 6) в

²⁰ Ср. переход «очищение иницианта во время ритуала крещения» – «очищение вод от скверны». Иными словами, при обряде освящения вод на самом деле освящается не вода, а крест (=Христос), опускаемый в воду.

²¹ Ср. плодотворную мысль А. Мнацаканяна о древе жизни в связи с некоторыми изображениями на вишапах (Արմենիայի 1952, 73-75).

случае с вишапом, перекрывавшим источник, тогда как «мифология» каменных «вытянутых» вишапов близка именно к этому случаю. Мы отметили в этом пункте, что о состоянии вишапа после его убийства можно судить по неявным свидетельствам. Как и при анализе пункта 8 той же сказки, эпизод с убийством вишапа и освобождением вод вклинен в общий сюжет, который также может быть истолкован в свете мифа о первых близнецах, и тема выпрямления, вытягивания вишапа здесь присутствует в виде его прорастания после смерти – в соответствии с мифом о первых близнецах. Как уже говорилось, семантические элементы не всегда и необязательно следуют в логической последовательности. Они стягиваются в семантические пучки при более широких сопоставлениях. Так и здесь: мы находим мотив прорастания дерева в следующем эпизоде, где героя, убившего другого вишапа, выносит на белый свет благодарная птица (Абрамян, Демирханян 1985: 72). Мотив выпрямления здесь представлен в виде поднимания вверх вдоль ствола дерева после убийства змея. В схеме основного мифа вообще нередко образ дерева вплетен в сюжет змееборства – например, Змей поражаем на дереве (Иванов, Топоров 1974: 86) или он сам несет в себе атрибуты мирового дерева (ср. образ пернатого змея на дереве, в котором соединились птица и змея, отмечающие верх и низ мирового дерева²²).

В свете сказанного о женских качествах вишапа правомерен вопрос, какой у него пол, когда он выступает не в виде явных женских персонажей типа Маринки или Царь-девицы. Мужской пол вишапа очевиден в сказках с темой запирания вод и забирация девушек, в русских вариантах Змей уже в своем имени носит мужской показатель (в армянском грамматическая категория рода отсутствует). Пол змееобразного чудовища слабее обозначен в австралийском примере. Хотя Питон в Северном Арнемленде, откуда происходит приведенный миф, олицетворяет мужское начало (Берндт Р, Берндт К. 1981: 186; Warner 1937: 238-240 e.a.)²³, в нем, как и во всяком заглатывающем чудовище, есть и женские черты: проглотив сестер, Юрлунггур тем самым забеременел ими (Eliade 1973: 103). Вспомним Великую Прародительницу, в лоно которой собирался проникнуть Мауи. Связи заглатывания с женской природой заглатывающего обязан, видимо, и образ знахарки из осетинской сказки, которая глотала увечных (слепого, безногого и безрукого) и

²² О связи с этим образом Соловья-Разбойника русских былин см. Иванов, Топоров 1974: 166.

²³ К мужской (фаллической) природе Змея, живущего в водоеме, ср. эскимосскую сказку, где в озере живет мужской половой член – «любовник» героини (Сказки и мифы эскимосов 1985: 550, прим. к № 231).

изрыгала их исцеленными (Осетинские народные сказки 1973: № 37). К вопросу пола Юрлунгура специально обращается М. Элиаде, заметивший неопределенность мифа в этом – наличие в вариантах двух змей, самца и самки, связь Питона и с женской природой²⁴, – что, по его мнению, указывает на былую двуполость Питона как одно из выражений *coincidentia oppositorum* (Eliade 1973: 102-103). Змея-Радуга из мифов Западного Арнемленда также обладает, по-видимому, этим андрогинизмом: хотя в отличие от Юрлунгура, она обычно олицетворяет женское начало (Берндт Р., Берндт К. 1981: 186), тем не менее иногда это Змей-Радуга – мужчина (Берндт Р., Берндт К. 1981: 183). Еще ярче совмещение противоположностей проявляется в мифах племени маунг о-вов Гоулберн; здесь один из самых священных обрядовых предметов, *убар*, символизирует как матку Матери-прародительницы, так и пенис Змея-Радуги (Берндт Р., Берндт К. 1981: 184). Австралийский пример может помочь также прояснению образа андрогина, нередко фигурирующего в мифе о близнецах – в его «спаренных» (андрогинных) вариантах. Австралийские андрогинные змеи указывают, например, на наличие даже анатомо-физиологического кода мифологемы.

Стоит подробнее рассмотреть и пункт 3 – тему сна, так как в каждом нашем случае сон имеет различную природу. В одних случаях это богатырский сон, необходимый для восстановления сил, – так спят Царь-девица, Мсрамелик из армянского эпоса «Сасна црер» (кстати, одно из знамений его гибели как раз в том, что ему не дали выспаться положенное количество дней), отчасти герой сказок перед поединком или после утомительного поединка²⁵; иногда герой и его противник бьются в несколько этапов, отсыпаясь перед каждым боем (Афанасьев 1984-1985: № 233). В других случаях сон – аналог смерти. Так спят, например, сестры Вавилак. В примерах со спящими чудовищами герой использует их пассивность для одержания победы над ними²⁶, аналогичным образом он овладевает спящей Царь-девицей. Наконец, есть сон – пассивное состояние, из которого что-то выводит спящего, пробуждает его: так Юрлунгур поднимает голову из водоема, возбужденный запахом вагинальной крови (с явными фаллическими реминисценциями), или так заснувший перед поединком герой пробуждается от

²⁴ По Уорнеру (Warner 1937: 373), Юрлунгур – мужчина и женщина, но о нем думают как о мужчине.

²⁵ Иногда он и после поединка, как и до него, засыпает на коленях девушки (Афанасьев 1984-1985: № 204).

²⁶ Ср. Афанасьев 1984-1985: № 139, 161: герой убивает хтонического противника, воспользовавшись его сном. Наоборот, богатыри не убивают друг друга во сне (№ 161), Елена Прекрасная (№ 168) укоряет убийцу ее спящего спасителя: «Сонный человек – что мертвый!»

обжегшей его слезы отчаявшейся девушки-жертвы²⁷.

Тема сна и пробуждения подводит нас к последнему примеру – таинственной змее Кундалини, которая замечательна тем, что, происходя из того же мифологического источника, что и остальные змеи-вишапы, живет не в мифе (сказке) или ритуале (как в арнемлендской инициации), а по сей день обитает, согласно индийской мистической анатомии, в любом человеке. Кундалини спит, свернувшись, в Мулачакре – самой нижней *чакре*, расположенной в нижней части позвоночника. Цель йогина – разбудить ее и поднять (т.е. вытянуть) по специальному каналу вдоль позвоночника к самой верхней чакре – Сахасраре, тысячлепестному лотосу, чтобы достичь *самадхи* – особого психофизиологического состояния, дарующего освобождение; ср. воду бессмертия, которую герой армянской сказки добывает для себя, пройдя по спине свернувшегося в спираль спящего змея-вишапа. Змея Кундалини замечательна еще тем, что это олицетворение *шакти* – активной психической энергии женской природы. Подъем Кундалини вдоль позвоночника описывается как стремление шакти к своему Господину, единение с которым и есть самадхи. В традициях тантристского толка этот мистический процесс, для высших ступеней описываемый на языке сексуальной символики, на низших ступенях заменяется реальным ритуальным соитием адепта со своей партнершей-шакти. Вспомним, что герой волшебной сказки добывает волшебные предметы, дарующие бессмертие, также и после соития с Царь-девицей. Здесь, правда, по сравнению с индийским примером инвертированы отношения активный – пассивный, пробуждение – сон²⁸.

Рассмотренные примеры проливают свет на то, как трансформируется образ Змея: сперва он убивает, чтобы возродить (отсюда «родильная» символика инициации), затем убивают его, чтобы он вытянулся по смерти в каменный вишап – мировое дерево. Эти и другие переходы удастся проследить при помощи других мифологических змеев, обитающих в других, порой далеких странах. Мы увидели, как две армянские сказки, казалось, отдаленные друг от друга, оказались достаточно близкими. И увидеть это нам

²⁷ Нередко, наоборот, сон специально навешивают, чтобы помешать герою совершить задуманное (Афанасьев 1984-1985: № 232). См. также примечание 5 настоящей статьи.

²⁸ Ср. с приметами царицы, стерегущей волшебные предметы, в памирской сказке (Сказки народов Памира 1976: № 8), представляющими собой ряд инверсий: у нее глаза открыты, когда она спит, и закрыты, когда бодрствует; жемчужины в головах и ногах специально переставлены; наружные шаровары надеты внутрь, а внутренние – наружу и т.п.

помогло недостающее звено, как ни удивительно, из аборигенной Австралии. Можно сказать, что армянским вишапам пришел на помощь австралийский Питон. Он и другие мифологические чудовища помогли нам также проследить, как меняется соотношение человек – Змей в рассмотренных в статье примерах, которые все направлены на мистическое перерождение: сперва человек внутри Змея, потом он снаружи, и, наконец, Змей сам помещается внутрь человека.

Литература

- Հայ ժողովրդական հեքիաթներ (1959), հ. II, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.
- Հայկական ժողովրդական հեքիաթներ (1980), Երևան, Երևանի համալս. հրատ.
- Մնացականյան, Աս. (1952), «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին, «Տեղեկագիր» ՀՍՍՌ ԳԱ (Հասարակական գիտություններ), № 5.
- Абазинские народные сказки (1975). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Абрамян, Л.А. (1983). Первобытный праздник и мифология. Ереван: Изд. АН Арм. ССР.
- Абрамян, Л. (1993). Христос как змееборец: церковная традиция и память художника / Мифологические представления в народном творчестве, с. 165-179. М.: Российский инст. искусствознания.
- Абрамян, Л.А. (1994). Змей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа) / Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С.А. Токарева, с. 20-34. М.: «Восточная литература» РАН.
- Абрамян, Л. (2006). Лысина Геракла, пятка Ахилла и ноги Эдипа в ритуально-мифологическом контексте / Армянский гуманитарный вестник, № 1, с. 43-60.
- Абрамян, Л.А., Демирханян, А.Р. (1985). Мифологема близнецов и мировое дерево. (К выяснению значения одного класса наскальных изображений древней Армении) / Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. 1985, № 4, с. 66-84.
- Абхазские народные сказки (1975). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Афанасьев, А.Н. (1984-1985). Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1-3. М.: Наука.

- Берндт, Р.М., Берндт, К.Х. (1981). Мир первых австралийцев. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Гуллакян, С.А. (1983). Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван: Изд. Ереванского ун-та.
- Закарян, Л. (1980). Из истории Васпураканской миниатюры. Ереван: Изд. АН Арм. ССР.
- Золотарев, А.М. (1964). Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука.
- Иванов, Вячеслав (1923). Дионис и прадионисийство. Баку: Наркомпрос.
- Иванов, Вяч. Вс. (1968). Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рецензия на кн *А.М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология*) / Советская археология, 1968, № 4, с. 276-287.
- Иванов, В.В., Топоров, В.Н. (1974). Исследования в области славянских древностей. М.: Наука.
- Иванов, В.В., Топоров, В.Н. (1977). Структурно-типологический подход к семантической интерпретации изобразительного искусства в диахроническом аспекте / Труды по знаковым системам. Вып. VIII. Тарту: Тартуский гос. унив.
- Истребитель колючек (1974). Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Липинская, Я., Марциняк, М. (1983). Мифология Древнего Египта. М.: Искусство.
- Луомала, К. (1976). Голос ветра. Полинезийские мифы и песни. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Осетинские народные сказки (1973). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Петросян, Армен (2002). Армянский эпос и мифология. Истоки, миф и история. Ереван: Инст. археологии и этнографии НАН РА.
- Подобедова, О. (1981). К вопросу об источниках иконографии средневековой книжной иллюстрации (по материалам некоторых армянских рукописей) / Второй международный симпозиум по армянскому искусству. Сборник докладов. Т. 1, с. 73-85. Ереван: Изд. АН Арм. ССР.
- Пропп, В.Я. (1958). Русский героический эпос. М.: Гослитиздат.
- Пропп, В.Я. (1976). Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Сказки и легенды маори (1981). Из собрания А. Рида. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии (1985). М.: Наука, Гл.

- ред. вост. лит.
- Сказки народов Африки (1976). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Сказки народов Памира (1976). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Сравнительный указатель сюжетов (1979). Восточнославянская сказка. Ленинград: Наука, Ленингр. отделение.
- Топоров В.Н. (1979). К семантике троичности (слав.**trizra* и др.) / Этимология, с. 3-20. 1977. М.: Наука.
- Халатянц, Г.А. (1898). О некоторых любимейших мотивах армянских сказок / Братская помощь пострадавшим в Турции армянам. 2-е изд., с. 570-578. М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнарев и К^о.
- Чиковани, М.Я. (1966). Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.
- Шанаев, Г. (1876). Из осетинских сказаний о нартах I: Сказание о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца – Батразе / Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX, отд. II. Тифлис: Худож. литогр. К. Томсона.
- Элиаде, Мирча (1996). Мифы, сновидения, мистерии. М.: REFL-book; Киев: Ваклер.
- Элиаде, Мирча (2002). Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. Киев: София, М.: Гелиос.
- Berndt, R.M. (1951). *Kunapipi*. New York: International Universities Press.
- Eliade, M. (1973). *Australian religions: An introduction*. Ithaca: Cornell University Press.
- Knight, C. (1983). Lévi-Strauss and the Dragon: "Mythologiques" Reconsidered in the Light of an Australian Aboriginal Myth / *Man*. N.s. Vol. 18, № 1, pp. 21-50.
- Poignant, Roslyn (1967). *Oceanic Mythology*. London: Paul Hamlyn, 1967.
- Schiller, Gertrud (1971). *Iconography of Christian Art*. Vol. 1. London: Lund Humphries
- Schirren, G. (1856). *Wandersagen der Neuseeländer und der Maui-mythos*. Riga: R. Kymmell.
- Warner, W.L. (1937). *A Black Civilization*. New York, London: Harper & Brothers.

Levon Abrahamian

THE MISSING LINK

The Role of Unrelated Traditions in the Reconstruction of Archaic Ritual-Mythological Systems

Two Armenian fairy-tales, which seem to be not so related, though both have dragon-fighting episodes, become much more related when other mythological dragons and snakes from unrelated and distant traditions (Polynesian chthonic foremother Hine, Australian Python Yurlunggur, Indian Kundalini) are taken into account. Corresponding episodes are analyzed through their key semantic mini-themes: dragon's locus; its condition (coiled or stretched); dreaming; blood (related to the dragon and to his virgin victims); the death of the dragon and of the hero; water (life-giving water, release of water, flood); rebirth. The inner "nerve" that goes through all the episodes and makes their comparison possible is shown to be the model of initiation.