



Древнеславянская версия сказки "Чудесные дети"

"Перевоплощения светоносных близнецов"

Т.В. ЗУЕВА,

доктор филологических наук

С мифологическим прошлым древняя версия сказки "Чудесные дети" связана близнечной темой, что уже давно отметил В.Ф. Миллер. Он обратил внимание на № 287 из сборника А.Н. Афанасьева, который составитель поместил в конце группы текстов основной восточнославянской версии. В книге "Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I: Асвины-Диоскуры" (М., 1876) Миллер обстоятельно исследовал проявления близнечного мифа в "Ведах", у античных греков и у славян. К сожалению, этот большой труд выдающегося филолога, главы исторической школы русской фольклористики, не упоминается в статье "Близнечные мифы" энциклопедии "Мифы народов мира" (Т. 1. С. 174–176). Впрочем, в указанной статье также отсутствует славянская тема, равно как и в статье "Славянская мифология" ничего не говорится о близнечном мифе у славян (Т. 2. С. 450–456).

А.М. Золотарёв считал, что в древнем фольклоре тема близнечности была порождена дуальной общественной организацией: сюжет о братьях-близнецах ("основополагающий миф") объяснял учреждение родоплеменных подразделений (фратрий). На протяжении долгого исторического времени близнечный миф претерпел разнообразные трансформации, в том числе эволюционировал в сказочный тип о двух братьях – "добром и злом, удачливом и неудачливом, умном и глупом" (Золотарёв А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 297).

В культуре индоевропейцев близнечный миф имеет глубокие корни. Одно из его ранних проявлений – образы божественных близнецов

*Окончание. Начало см.: Русская речь. 2000. № 2.

Ашвинов, о которых повествует “Ригведа” – памятник древних ариев, созданный во второй половине второго тыс. до н.э. В гимне, посвящённом Ашвинам, обнаруживается сильное стилистическое развитие идеи близнецности. Они сравниваются с самыми разными как парными, так и непарными предметами и явлениями: “Словно два давилных камня”; “Как два коршуна на одно дерево”; “Словно два брахмана, произносящие гимны во время обряда”; “Как два мужа-колесничих”; “Как два козла-близнеца”, “Как две наложницы”; “Как два домохозяина”; “Как два рога (животного)” и т.д. (Ригведа: Мандалы I–IV. М., 1989. № 39). В древнеславянской версии сказки “Чудесные дети” этому аналогичен мотив с превращениями близнецов. Выделим одно из сравнений, относящихся к Ашвинам: “Как два козла-близнеца”. Не исключено, что здесь отражено давнее слияние близнецного и тотемного мифов, сохранившееся впоследствии у славян.

По мнению Н.И. Толстого, явление близнецности связывалось в народе “с отрицательной семантикой числа два” (Толстой Н.И. Близнецы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 191). Сопровождавшие его обычаи и обряды могли породить широко известный фольклорный мотив изгнания (убийства, подмены) младенцев-близнецов. Наделённые сверхъестественным началом близнецы должны были вернуться к своей нечеловеческой природе. В более поздних родильных обрядах известна имитация смерти младенца, его подмена, называние ложным именем и проч. Один из исследователей пришёл к выводу о “полном структурном совпадении” таких действий с сюжетными мотивом сказки “Чудесные дети” (Дмитриев С.В. Мотив подмены младенцев в сказках, легендах, преданиях // Фольклор народов РСФСР: Фольклор и этнография. Общее и особенное в фольклоре разных народов. Уфа, 1990). Примечательно, что автор обошёл молчанием близнецную тему, ибо со временем она угасла – как в быту, так и в сказке. В основной восточнославянской версии сюжета уже появляется характерное утроение: царица родит но сыну в течение трёх лет, или в *трёх брюха́х* по трое сыновей.

И в древней версии близнецная тема иногда могла быть ослаблена. Например, в варианте из сборника Федеровского у царицы родились не близнецы, а погодки; но когда превращения дошли до ягнят, то у овцы родились именно близнецы. Вместе с тем в варианте из сборника Яворского близнецная тема усилена: «А трэ́та кажэ: “Мэ́нэ кобы́ пан взяў, то я бы золоты́ диты́ робы́ла – по два хлопци на-ра́з!”».

С мифологической сущностью близнецов связывалось ярко выраженное отрицательное или положительное к ним отношение. Существуют многочисленные бытовые подтверждения этого, что раскрывает упоминавшаяся словарная статья Н.И. Толстого. Примечательно, что помещённая в ней иллюстрация – словацкая гравюра на дереве – изображает близнецов с месяцем во лбу и звёздами на теле (Толстой Н.И.

Близнецы. С. 192). Близничная тема присутствует в славянском народном орнаменте (вышивка, архитектурный декор), в народной игрушке.

Одним из свидетельств древнеславянского близничного культа предположительно может служить истукан Золотой Бабы с двумя младенцами, стоявший некогда в языческом храме на берегу Оби. А.С. Кайсаров писал: “В жертву приносили ей соболей и куниц и одевали её в сии кожи. {...} Вера к сей богине была так сильна, что даже чужестранные путешественники приносили ей в жертву золото, серебро и другие вещи по мере своего имения; ибо жрецы уверяли, что пренебрегший такое приношение заблудится на пути своём” (Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология // Мифы древних славян. Саратов, 1993. С. 47).

Отголоски славянского близничного культа В.Ф. Миллер видел в парных образах Флора и Лавра (покровителей табунов), Кузьмы и Демьяна (покровителей свадеб, кузнецов-помощников змеборца), Бориса и Глеба (покровителей земледелия), а также – гипотетически – в образах Леля и Полея, двух близнецов, сыновей языческой богини Лады (Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии... С. 267–324). В.Б. Зайковский находит этому аналогии в парных словосочетаниях типа “двандва”: Пётр-Павел, Зосима-Савватий, Параскева-Пятница, Юрий-Микола, Егорий-Макарий и проч. (Зайковский В.Б. Народный календарь восточных славян // Этногр. обозрение. 1994. № 4).

Выбрасывание чудесных детей в водоём – характерный признак сказочного сюжета № 707 во всех его национальных версиях. Известны историко-этнографические подтверждения такого способа обрядового убийства (или его имитации) почти у всех народов, в том числе у славян. Требуется специальное исследование, чтобы судить, имело ли место в быту ритуальное потопление новорождённых. Однако можно с уверенностью сказать, что отношение к младенцам было неоднозначным. Так, у славян особые наименования получали дети, умершие без крещения (*навки, мавки, потерчата*). Считалось, что они, как и русалки, опасны для живых, а местом их обитания была вода.

В основной восточнославянской версии сказки встречаются варианты, в которых местом изгнания чудесных детей также оказывается водоём. Например: *Десь та не десь та така криничка Е, а в тій криниці та три сини золотокучеряві* (Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряжённой РГО. Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. Т. 2: Малорусские сказки. СПб., 1878. № 9).

Особенно настойчиво подобная тема повторяется в балладах – достаточно обратиться к одному только перечню их сюжетных форм: “Девушка родила сына и бросила в Дунай”, “Монахиня родила ребёнка

и бросила в воду”, “Мать намерена бросить сына в озеро”, “Господь и девка, топившая детей некрещёными” (Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы: Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988).

* * *

На определённом этапе развития близнечный миф приобрёл космогонические признаки (Золотарёв А.М. Родовой строй... С. 127, 295).

А.Н. Веселовский отметил, что сказочные формулы могли быть остатками мифов. Таковым исследователю представлялся славянский миф о человекоподобном солнце, который он поставил в контекст мифологии других народов (древних греков, германцев, румын, итальянцев и проч.). Обнаруживая его следы в духовном стихе о Егории Храбром, а также в русских сказках и заклетьях, Веселовский подчёркивал, что они уже “должны быть истолкованы в смысле ходячей метафоры, не как мифологические” (Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X. СПб., 1883. С. 297–298).

Формула красоты – яркая примета сказки “Чудесные дети”, не случайно А.Н. Афанасьев озаглавил её восточнославянскую версию “По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре”. Однако буквально с таким описанием совпадают только единичные случаи. Обычно оно составляет первую часть формулы, традиционное продолжение которой рисует детей с солнцем во лбу, месяцем в затылке и звёздочками в волосах. Разумеется, Афанасьев мог для краткости взять лишь первую фразу. Есть варианты, в которых формула красоты состоит исключительно из образов небесных светил (то есть отсутствует её первая часть). Например: “... Если бы он меня полюбил, я бы родила ему сынов, что ни ясных соколов: во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звёзды” (Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. № 283). Заметим, что древнеславянская версия также не упоминает о “серебряных” руках и “золотых” ногах близнецов, обычно обращая внимание на их свешивающиеся волосы: “Хлопчыкі гэтыя скланілісё да шапачкі знялі, так і звацілі весь пакой” (Там же. № 287).

Один собиратель высказал предположение о культовом характере сказочной формулы: основой фантазии будто бы послужила статуя, слитая из золота и серебра (Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Имп. РГО по этнографии. Т. 1. Вып. 2: Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губ. Томск, 1906. С. 5). Генезис этой темы ведёт к индоевропейскому мифу о сотворении мира из тела первочеловека, принесённого в жертву богам путём расчленения его на части, которые отождествлялись с элементами космоса. Следы такого мифа содержит ведийский сюжет о космическом гиганте Пуруше:

Когда Пурушу расчленили,
 На сколько частей разделили его?
 Что его рост, что руки,
 Что бёдра, что ноги называется?
 Его рот стал брахманом,
 Его руки сделались раджанья,
 Его бёдра (стали) вайшья,
 Из ног родился шудра.
 Луна из (его) духа рождена,
 Из глаз солнце родилось,
 Из уст – Индра и Агни,
 Из дыханья родился ветер.
 Из пупа возникло воздушное пространство,
 Из головы развилось небо,
 Из ног – земля, стороны света – из уха.

(Ригведа. Избр. гимны. М., 1972. С. 260–261).

У восточных славян эта тема представлена в духовном стихе “Голубиная книга”, где вместо Пуруши – Христос (а по некоторым вариантам, Саваоф):

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия,
 Солнце красное от лица Божьего,
 Самого Христа, Царя Небесного;
 Млад-светел месяц от грудей его,
 Звёзды частые от риз Божиих,
 Ночи тёмные от дум Господних,
 Зори утренни от очей Господних,
 Ветры буйные от Свята Духа,
 Дробен дождик от слёз Христа,
 Самого Христа, Царя Небесного.
 У нас ум-разум самого Христа,
 Наши помыслы от облац небесных...

(Голубиная книга. Рус. нар. духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 36).

Вместе с тем сказочная формула красоты устойчиво связана с *Его-рием* Храбрым – Святым Георгием, который в народной традиции слился с языческим Даждьбогом:

Когда туры, олени по горам оне пошли,
 Когда волки, лисицы по засекам,
 Когда серы горностали по тёмным лесам.
 Ишше рыба ступила в морьску глубину,
 Когда на небо взошёл да млат светёл месец,
 На землі-то зародилсе могуцёй богатырь
 Ишше на имя Егорей светы храбрыя.
 Да во лбу ту у ёго да красны солнышко,
 Во затылки у ёго да млат светёл месец,
 По буйной главе ясны звёзды катаютце,
 По косицям ясны зари замыкаютце.
 Да пошла ета вестоцька по всёй по земли,
 Шьшо по всёй по земли да по светой по Руси.

(Соколов Б.М. Большой стих о Егории Храбром. Исследование и материалы. М., 1995. С. 142).

Драгоценные металлы и камни широко использовались при изготовлении идолов небесных божеств (греческий Аполлон, древнерусский Перун и проч.). Однако язычники поклонялись не металлам и камням, а тому, что они символизировали. Миф, вошедший в сказочную формулу красоты, нёс в себе идею небесного света, сияния, исходившего от чудесного облика персонажа. На это прямо указывают некоторые варианты сказки в её разных версиях. Например: “Довго шукали братів, а знайти не могли. Та якось один селянин побачив, що в його стогу світитися. Налякався, що солома загорілася. А коли ирибіг, побачив трьох хлопчиків – із сонцем, місяцем та зіркою на чолі – і молоду жінку” (Чарівне серце. Закарпатські казки. Ужгород, 1964. С. 69–72); “... И всё в сарае засияло от этих братцев – такие они золотисты. (...) Идут, а мать смотрит: так всё сияючи сияет от девяти братцев” (Сказки Заонежья. Петрозаводск, 1986. № 57).

Формула красоты, а также её отдельные элементы (солнце, месяц, звёзды, заря, “золотые” и “серебряные” части тела) широко представлены в восточнославянской этнографии и фольклоре. Магический орнамент, состоящий из небесных светил, встречается на прялках, кухонной утвари, в декоре жилища. В крестинной песне пели: “Коло місяця, / Коло ясаго/ Усе дробные звезды, / Коло Гаўрылки, / Коло душечки / Усе любые госци...” (Карский Е.Ф. Белорусы. Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. I. Народная поэзия. М., 1916. С. 221). В свадебном обряде и его поэзии всё сущее было пронизано священным покровительством божества света – люди, их одежда, жилище, мир природы. Белорусы так величали невесту: “У каго ж наша Мар’юшка удалася? / Па пояс у золата ўлілася, / А па плечы у чыстае серабро” (Вяселле: Песні: У 6-ці кн. Мінск, 1981. Кн. 2. № 782). Украинцы подобным образом величали печь, когда в ней выпекался свадебный каравай: “А в ношій печі (2) / Золотії влечі, / А срібнії крила, / Щоб коровай гнітила (подрумянила. – Т.З.)” (Весільні пісні: У 2-х кн. Київ, 1982. Кн. 1. № 233); “А в нашій печі (2) / Золотіє плечі: / Золото ся розтопило. / Коровай прикропило” (Там же. Кн. 2. № 223). Сам каравай украшали изображением месяца, звёзд, солнца; ему придавали солнцеподобную круглую форму, а иногда форму полумесяца. В песнях сообщалось о сиянии каравая и о том, что его отец – месяц, мать – заря. Подобным образом величали также жениха. Триада небесных светил (солнце, месяц, звёзды) известна в похоронных причитаниях славян. Исследователи подчёркивали её важное значение в обходных календарных песнях (*колядках, щедровках, овсенях, виноградьях*).

И.И. Срезневский привёл сведения из описания солнечных храмов славян-язычников, которое оставил арабский историк и путешествен-

ник Масуди. В них совершались обряды гаданий и предсказаний: "... Один из храмов славянских был славен надстройками, сделанными в его куполе для наблюдений восхождения солнца, камнями там вставленными, знаками там начертанными и обозначавшими там будущее, происшествия, предсказанные этими камнями прежде, чем они случились (...) И вообще, – добавил Срезневский, – есть до сих пор у славян несколько способов гаданья по солнцу, месяцу, звёздам" (Срезневский И.И.: О языческом богослужении... С. 84).

"Воспоминание" об этом содержит редкая украинская сказка, герой которой никак не мог найти своей суженой – Золотоволосой Елены. "Тогды пишбу до соньця – пытáться, чы нэ выдiло онб золотоволбсои Ялэны? А соньцэ кáжэ: "Я сьвiчу гóры и дольiны, áлэ такóи Ялэны я нэ находыло!" (...) И вин тогды пишбу до мiсяця. А мiсяць кáжэ: "Я мáло сьвiчу, лышэ в ноцi, то всьбды нэ досьвiчую; я нэ знаходыу такóи Ялэны нигдэ!" (...) И вин пишбу дáли – до вiтра" (Яворский Ю.А. Памятники галицко-русской... № 42). Мы предположили, что эта сказка была известна А.С. Пушкину в каком-то устном варианте. Во всяком случае, её сходство с мотивом поиска мёртвой царевны королевицей Елиссеем очевидно (Зуева Т.В. Сказки А.С. Пушкина. М., 1989. С. 95–97). Подобный сюжет встречается также в балладах.

Г.А. Барташевич отметила особую роль небесных светил в заговорах. По её наблюдениям, светила прежде всего фигурируют в составе инициальных и финальных формул как некая сверхъестественная сила, помогающая в земных делах. Она привела формулу из пастушеского заговора от волков (Гомельская обл.): "Дзе гэта скацiнка рабая будзе хадзiць, там будзе i начаваць. Дзень была пад сонцам, вечар пад мiсяцам, сонцам асвiцiлася, мiсяцам агарадзiлася, зорачкам асьнiся" (Барташевич Г.А. Беларуская народная паэзiя веснавога цыкла i славянская фальклорная традыцыя. Мiнск, 1985. С. 79). Точно так же в Архангельской губ. ограждал себя человек "на подход ко властям или на умилоствление судей": "... Пойду я, раб Божий, на белый свет, в чистое поле, под красное солнце, под светел месяц, под частыя звёзды, под полетныя облака. Стану я, раб Божий (имзрек), в чистое поле, на ровное место, что на престол Господа моего; облаками облачуся, небесами покровуюся, на главу свою кладу красное солнце, оболочу на себя светлый младый месяц, подпояшусь светлыми зорями, облачуся частыми звёздами, что вострыми стрелами – от всякаго злаго недруга моего!" (Майков Л.Н. Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 562–563).

Ю.И. Смирнов выделил тему "Небесные светила на теле" как постоянное место (*locus communis*) славянских эпических песен. Он отметил её у южных и у восточных славян (Смирнов Ю.И. Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 99–101). Ранее А.С. Фаминцын писал об этой те-

ме в фольклоре сербов, хорват, болгар и восточных славян. В болгарской песне “верховный представитель неба” слился с пророком Ильёй, который изображался так:

Боже Иленче,
Сось ясно слънце на чело,
Сось месечина на г'рло,
Сось дребни звезде на снага.

(Боже Илья
С ясным солнцем на челе,
С месяцем на горле,
С дробными звёздами на теле).

(Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 125).

Сербская песня подобным образом рисует *солнцеву сестрицу* у девичьего источника:

Как в кринице ледяна водица,
На водице сребряный стульчик,
А на стуле да красна девица;
По колена желты у ней ноги
И по плечи золочены руки,
А волосы – нити шелкбвые.

(Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987. С. 31).

О чудесном младенце во чреве повествует мифологическая часть былины про богатыря Дуная:

“У меня с тобой во чреве есть чадо посеяно,
По коленкам у него есть ножки в серебри,
По локоточкам ёго ручки в красном золоти,
А назáди у него пекет светёл месяц,
От ясных очей как будто луч пекет”.

(Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. М.-Л., 1950. Т. 2. С. 108).

Изображение светил на теле в виде формулы или её отдельных образов известно не только в сказках о невинногонимой матери (СУС, 706, 707); оно возникало и в других сюжетах восточнославянских сказок: “Незнайка” (СУС, 532); “Крестница Богоматери” (СУС, 710); “Подменённая царевна” (СУС, 533). Существенно, что иногда такое изображение передавалось в песенной форме. Например:

“И вот эти царь с царицей оба померли. Остался Ваня с Марфой... Он вот ей и байкат:

Баю-баю, Марфушка дитятко,
У нас у Марфушки по локоть рука в серебри,
У нас у Марфушки по колен нога в золоти,
В лобу солнце, в затылке месяц,
По косицам часты-мелки звёзды рассыпаются.
Заплачет, дак скачен жемчуг покатится,
Засмеётся – яфонты...

(Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. Архангельск, 1941. С. 71).

Эти многочисленные факты свидетельствуют об исконном характере космогонического мифа, который оставил неизгладимый след в культуре славян, в том числе “окаменел” в поэтической формуле сказки о чудесных детях.

* * *

Рождение классической сказки из недр мифологической было связано с переходом фольклора к “рефлексивному традиционализму”, то есть с установлением художественного канона. Новые сюжеты рождались на прежней мифологической почве, однако их оформление уже определялось жанровыми правилами. Сказочные сюжеты начинали отражать и новые жизненные реалии.

Восточнославянский тип сказки “Чудесные дети” содержит тему прекрасного острова посреди моря. В нём, сообразно требованию сложившегося жанра, появился освободитель – утаённый от злых сестёр (или подкупленной ими Бабы Яги) последний сын царицы, который вместе с матерью был выброшен в бочке в море. Затем они спаслись на острове.

Вслед за Пушкиным можно судить о появлении этой сюжетной версии в эпоху Киевской Руси.

Между восточными славянами и другими народами издревле существовали мирные контакты. Киевская Русь активно пользовалась водными торговыми путями: в VIII–X веках древнерусские флотилии насчитывали до двух тысяч судов. Неплохо известно их устройство. “Ладьи досчатые”, вмещавшие от 40 до 60 человек, изготавливались из долблёной колоды, обшивались досками; позже таким же способом строили свои суда запорожцы (Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 143–146). Сказка “Чудесные дети” в её восточнославянской версии отразила эту историческую реальность, создав яркий образ *людей торговых*. Исполнители называли их по-разному: *корабельщики, проезжие господа корабельщики, гости-корабельщики, крэньщики-кырабельщики, рыбаки-корабельщики, купцы, купцы-торговцы, заморские купцы*. Данный образ встречается в разных сказочных сюжетах, а также в былинах.

О море русского фольклора Б.А. Рыбаков писал: «Это – реальное историческое черноморско-азовское море, издавна известное славянам и даже носившее временами название “Русского моря”. (...) В этом море есть сказочный остров Буян, в котором без труда угадывается остров Березань (Борисфен), лежавший на наезженном пути в греческие земли; на этом острове в X веке оснащались русские торговые корабли» (Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 761). О.Н. Трубочёв также особо выделил исторические сведения об “острове Русов”, однако поместил его на Нижнем Дунае: князь и дружина “знали предание о древнем проживании славян на Дунае”, а укрепление на Дунае было для Святослава залогом его “общеславянской миссии” (Трубочёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистич. исследования. М., 1991. С. 238). Известна ещё одна точка зрения на прообраз фольклорно-мифологического Буяна, согласно которой он находился на севере, в “балтийско-славянском Руяне” [современный о. Рюген в Германии] (Вилинбахов В.Б. Балтийско-славянский Руян в отражении русского фольклора // Русский фольклор. Т. 11. М.-Л., 1968). Приведённые мнения имеют разные по времени исторические обоснования, поэтому не противоречат друг другу. Мифологические представления о море и острове посреди него как некоем священном месте вообще характерны для славян. В книге В.Л. Кляуса “Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян” (М., 1997) тексты славянских заговоров были обработаны на ЭВМ. Среди предметов и локусов (мест действия) самую большую частотность показали “море, океан” и весьма высокую – “остров” (С. 428–432).

Древние русичи, мореходы-корабельщики, развивали пушной промысел. Они экспортировали пушнину и употребляли её вместо денег. Косвенным аргументом того, что самобытный восточнославянский тип сказки “Чудесные дети” был создан в киевский период, является группа её вариантов, в которых остров изобилует редкими пушными зверьями. Сын царицы оказывается искусным охотником, лучшие шкуры он посылает в подарок отцу: “А таких-то шкур не було ніде по всій землі, тільки на тому острові, бо не було й звірів ніде таких, як там на тому острові” (Народные южнорусские сказки. Вып. 2. Киев. 1870. № 27; см. также: Старая погудка на новый лад, или Полное собрание древних простонародных сказок. М., 1795. Ч. 3. С. 25–44 (первая публикация сказки); Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. № 289, прим.; Северные сказки (Архангельская и Олонекская губ.). Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1908. № 5 и др.).

В основной версии сказки изображение различных действий вредителя позволяет выделить три редакции: 1) подмена детей и превращение их в животных, 2) просто подмена животными, 3) подмена писем. Видно постепенное угасание изначальной трактовки детей как оборотней.

Наибольшую близость к древней версии обнаруживает первая редакция. Вредитель оборачивает детей голубями и посылает *за тридцать земель в тридешатое царство; в лес; на зелен дубок*. В другой разновидности этой редакции он оборачивает детей волчатами и посылает в дальний лес *на чистую поляну промеж орешника; в чисто поле*.

Магическое заклятие детей в животных иногда изображалось с ритуальным оттенком. Например, Баба Яга бьёт ребёнка прутиком из венника, приговаривая: “Обвернись серым волком, побегай в чисто поле полесничать!” (Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Имп. РГО по этнографии. Т. 1. Вып. 1: Русские сказки и песни в Сибири и др. материалы. Красноярск, 1902. № 59). В другом варианте Баба Яга чудесного ребёнка *взяла, посадила на ладонь*. “Ну, – говорит, – сизый голубчик, свернись голубочком, полетай на зелен дубок!” (Худякова И.А. Великорусские сказки. СПб., 1862. Вып. 3. № 111). Могло быть и более подробное изображение колдовства. Например: «Привёл старуху, старуха приказала баню истопить, увела родительницу в баню. Дал ей Бог на руки Солнышку-дитю. Садит на голычок она дитю, отворяет створку у укна, наговаривает ему: “Полетай, Солнышко, за сини моря, за темны леса, в таком уместе стоит дуб-дерево, под дубом-деревом стоит кровать чесовая, лежит подушка пуховая, одеялко соболиное! День ты выюношем летай, к ночи тут прилетай, на этой кровати играй. Одныне и довеку жись твоя там!”» (Сказки Дмитрия Асламова. Иркутск, 1991. № 1). Следовательно, данную редакцию образует один общий признак – оборотничество чудесных детей. Оно имело разные конкретные формы, потому что пришло из мифологической сказки.

Возвращение детям их первоначального облика приводило к появлению в версии классического типа разнообразных дополнительных эпизодов. Среди них особую разновидность образует группа вариантов, в которых чудесные дети должны узнать вкус грудного молока своей матери. Волшебная сила женского молока встречается в сказках разных народов. Согласно архаичной и, вероятно, исконной трактовке этой темы, молоко матери могло снять колдовство, вернуть человеческий облик.

Сын-освободитель раскroшил в лесу сдобные пышки, замешенные на молоке матери. “Налетели голуби, стали клевать пышки сдобные. Голубчики, которые клевали, так голубчиками и остались, а его братья поделались, как этот мальчик, только что истощились, худые” (Тамбовский фольклор. Тамбов, 1941. № 4). Такой же эпизод, но только с ягнятами, имеется в болгарском варианте (причём, в его древнеславянской версии) сказки “Чудесные дети”. Мачеха положила ягнят-близнецов в просмоленную корзину и бросила в реку. Их выловила родная мать. По чудесным признакам она узнала в ягнятах своих детей. “Отнесла она их в шалаш и дала им грудь. Один ягнёнок глотнул молока и

тотчас превратился в младенца. Мать обрадовалась, дала грудь второму. И второй в младенца превратился” (Болгарские народные сказки. С. 83).

Во второй редакции основной версии сказки, где отсутствует оборотничество, лепёшки (колобки, пирожки), замешенные на грудном молоке царицы, нужны уже только для “узнавания” детьми своей матери: “Вдруг комната осветилась – вошли три брата с солнцем, с месяцем, с звёздами; сели за стол, отведали лепёшек и узнали родимой матери молоко” (Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. № 283). Подобных вариантов много, что явственно указывает на связь сказки классического типа с её мифологическим прообразом.

Итак, созданная народом Киевской Руси и впоследствии широко известная в фольклоре русских, украинцев и белорусов оригинальная версия сказки “Чудесные дети” имела конкретный древнеславянский источник: мифологическую сказку-балладу, в которой рассказывалось о рождении излучающих свет мальчиков-близнецов и об их перевоплощениях. В более поздней классической версии сюжета ряд мифологических признаков был ослаблен или утрачен, но многое сохранилось. Необычность детей сконцентрировалась в их светоносном облике, поэтически “окаменела” как формула красоты. В период расцвета жанра эта формула стала выразительным художественным признаком сказки.

О.Н. Трубачёв резонно заметил: «Понятно, что достойный праславянин рождался и умирал в благом неведении об этих наших учёных усилиях, но зато он завещал нам “свое” цельное самопонимание и мировоззрение с организующей дихотомией “свое” – “не свое”». И далее: «Оказалось возможным прочесть первую заповедь древнеславянской общественной жизни: “знай свой род!”» (Трубачёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 227). Углубляясь в проблемы исторической поэтики фольклора, мы объективно следуем этой заповеди.