

Известия Южного федерального университета.
Филологические науки. 2021. Том 25, № 3
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 8
ББК 83.3(5)
DOI 10.18522/1995-0640-2021-3-87-101

БЛИЖНИЙ МЕТЕМПСИХОЗ В СКАЗКАХ О ЗОЛУШКЕ

В.Д. Алташина, Латсадапхон Пханаван

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Аннотация. Анализируется механизм функционирования метемпсихоза героинь в восточных и западноевропейских сказках о Золушке. Согласно классификации Аарне – Томпсона (Aarne – Thompson), эти сказки относятся к типу 510 А «преследование героини», который связан с комплексом других сюжетов (510 В, 511, 511 А). Мы ограничиваем наше исследование только теми сказками, в которых идентификация героини происходит по туфельке. Причины возникновения метемпсихоза раскрываются на основании религиозных представлений и народных верований представителей тай-кадайской языковой группы. На основании анализа чжуанской, тайской и лаосской версий сказки о Золушке (IX – XIX вв.), раскрывается ритуальный и мифологический аспект сказочного повествования, рассматриваются функции культа почитания предков с учетом тотемических воззрений народов Восточной и Юго-Восточной Азии, которые формируют представления о переселении душ – метемпсихоз. На основе этнографического материала авторы обосновывают выбор животных и растений (птичка/попугайчик, бамбук, айва), которые использовались в восточных сказках, и в западноевропейских (орешник, пальма, голубка). Если в восточных сказках происходит переселение души героини в животных и растения, то в западноевропейских сказках героиня преобразуется благодаря помощи растения или птицы – реинкарнаций ее матери. Только Ш.Перро, следуя рационалистическому духу времени, не использует метемпсихоз напрямую, но и в его сказке есть трансформации неодушевленного в одушевленное: растения и животные превращаются в кучера и лакеев. Обращение к европейской традиции (Дж. Базиле «Кошка-Золушка», 1634; Ш. Перро «Золушка», 1697; братья Гримм «Золушка», 1812), в которой частично сохраняется метемпсихоз, подтверждает восточное происхождение сказки и позволяет глубже понять ее фольклорные истоки и скрытые смыслы.

Ключевые слова: *Золушка, восточная сказка, фольклорный сюжет метемпсихоз, тотем.*

Введение

Изучение сказочных сюжетов является одним из наиболее востребованных направлений в сравнительном литературоведении и продолжает привлекать внимание исследователей, которые, базируясь на ставшими классическими трудах В.Я.Проппа, А.Н.Веселовского, Е.М.Мелетинского, П.Сентива, предлагают оригинальные сопоставления. Однако большинство из них (У. Хедман и Ж.-М. Адам [Heidmann, Adam, 2010], Э. Донагью [Donoghue, 1999], А. Хейнер [Heiner, 2012],

М.Чехова [Чехова, 2017] и др.), обращаются к историко-генетическим сравнениям сказочных сюжетов на материале европейской литературы. Исследованиям европейской сказочной традиции посвящен издаваемый с 2003 г. журнал «Мир чудесного. Исследования волшебной сказки XVII – XIX веков» [Féeries]. Однако сопоставления между Западом и Востоком также оказываются продуктивными для выявления сходства и различия сказочных сюжетов и установления их первоначальных функций. На это указывает Франсуаза Лавока в своей монографии [Lavocat, 2016], отстаивая преимущества широких пространственных и временных сопоставлений и развивая мысль о пользе изучения мифа и сказки для развития теории фикциональности и трансфикциональности. Это определяет **актуальность** и **научную новизну** нашего исследования.

Сюжет о золушке – один из самых известных и востребованных в фольклорных и авторских сказках. Если Джуди Сиерра в сборнике сказок предлагает двадцать пять различных вариантов из Европы, Африки, Азии, Америки и Японии [Sierra, 1992], то другие исследователи насчитывают триста сорок пять, семьсот [Jameson 1988: 163] и даже более тысячи [Чехова, 2017] вариаций этого сюжета.

Согласно классификации Аарне – Томпсона (Aarne – Thompson) [Aarne, 1961], эти сказки относятся к типу 510 А «преследование героини», тесно связанному с целым комплексом других сюжетов (прежде всего 510 В, 511, 511 А). Как мы видим, определение чрезвычайно широкое, которое охватывает как истории Золушки, так и сюжет Ослиной шкуры или Белоснежки. Так, в критической литературе об этом сюжете нередко можно встретить указание на Бонавантюра Деперье (Bonaventure Des Périers) (1498 (?) -1543 (?)) как на автора первой европейской сказки. Его история «О девушке, прозванной “Ослиная шкура” и о том, как она вышла замуж благодаря помощи муравьев», опубликованная в сборнике новелл «Новые забавы и веселые разговоры» (Nouvelles récréations et jeux devis) в 1558 г., конечно, может быть отнесена к широкому спектру историй о золушке. Согласно Гарольду Бэйли (Harold Bayley), модификации истории о золушке являются основой половины мировых сказок [Чехова, 2017]), но в нашем исследовании мы будем придерживаться классификации Мариан Кокс (Marian Cox). Проанализировав триста сорок пять историй о Золушке, исследовательница разделила их на три большие группы: 1) с героиней плохо обращаются родные, ее узнавание происходит по туфельке; 2) отец желает жениться на своей дочери, что толкает ее на побег из дома; 3) отец изгоняет дочь из дома, ибо она не смогла правильно выказать свою дочернюю любовь – «мотив короля Лира» [Bettelheim, 2016, p. 366].

Мы ограничиваем наше исследование только первой группой, в которой Р.Д. Джеймсон (R. D. Jameson), сравнивший азиатские и европейские варианты сказки о золушке, выделяет пять стабильных частей: (1) с девушкой плохо обращаются; (2) она вынуждена выполнять черную работу; (3) она встречает принца или принц через посредников

узнает о ее красоте и исключительности; (4) героиня идентифицирована; (5) она выходит замуж за принца [Jameson, 1988, p. 71 – 97]. При этом мы сосредоточимся лишь на тех сказках, в которых идентификация героини происходит по туфельке, как в самой известной из сказок – «Золушке, или Хрустальном башмачке» (1697) Ш.Перро (Ch.Perrault), а также у первого европейского автора (по вышеуказанным критериям Деперье таковым не является), обратившегося к данному сюжету – Дж. Базиле (G. Basile), «Цецолла» которого появляется на свет в 1634 – 1636 гг.). Братья Гримм, внося серьезные изменения, также сохраняют башмачки в качестве опознавательного элемента.

Почему же так важны башмачки, вне зависимости от того, из чего они сделаны, и каким образом происходит узнавание невесты? По мнению Бруно Беттельхейма (B.Bettelheim), именно туфелька и маленькая ножка героини свидетельствуют о восточных истоках сюжета [Bettelheim, 2016, p. 354]. Однако, на наш взгляд, не только эти элементы говорят о происхождении сказок. В статье мы попытаемся доказать, что на это указывает и характерный для восточного менталитета метемпсихоз, являющийся неотъемлемой чертой всех восточных историй о прекрасной девушке и частично сохранившийся в европейских вариантах.

Исследование и его результаты

Тема метемпсихоза в восточных вариантах сказок не привлекала пристального внимания исследователей, которые часто ограничиваются лишь упоминанием китайской сказки, обходя вниманием другие ее азиатские варианты – тайский и лаосский. Знаменитый исследователь сказок Шарля Перро П.Сентив (P. Saintyves), обращаясь к истокам этого сюжета [Saintyves, 1990, p. 113 – 164], начинает с индийской версии, изучает мифологические корни, анализирует многочисленные европейские варианты, лишь упоминая африканские, латиноамериканские и азиатские. Исследователя привлекает роль животных и растений, по его мнению, этот факт отсылает нас к тем временам, когда животные считались покровителями людей, у каждого человека было свое тотемное животное, о котором он должен был заботиться при жизни, а о его прахе – после смерти. Исследователь указывает, что юные девушки обращались к своим тотемным животным, прося их о благоприятном замужестве [Saintyves, 1990, p. 146]. После подробного анализа «Золушки» Ш. Перро, Сентив приходит к выводу о том, что героиня сказки – невеста, пытающаяся обрести своего жениха с помощью башмачка (вспомним, что такая традиция существовала и в России – «за ворота башмачок, сняв с ноги бросали» – писал В.А. Жуковский в своей «Светлане»). Кроме того, героиня является олицетворением Нового года и карнавального весеннего праздника, к которому отсылают многие природные элементы, в том числе и карета из тыквы. Другой исследователь Л. Брюэйер (L. Brueyre), также придает сказке сезонное значение, полагая, что она символически воплощает сон природы в течение зимы и ее пробуждение весной. Солнце, выступающее в виде молодого человека, должно

было надеть на принцессу символический атрибут, свидетельствующий о союзе весеннего солнца с природой [Vroeuge, 1875, p. 147]. Аналогичную интерпретацию приводит А.Н. Веселовский в «Поэтике сюжетов»: бог неба ежедневно приказывает вечернему свету – Золушке – тушить огонь солнца, прикрыв его золою, а утреннему свету он велит снова зажечь его. Красавица скрывается под ликом непригожей от золы грязнушки, пока не появится добрая фея, и тогда Золушка снова становится красавицей. Для Солнца она украшает небо, готовится к пляске, но едва Солнце хочет обнять ее, она быстро исчезает. Солнце преследует ее, наконец, находит ее по светлым следам ее ножки, подобной которой нет [Веселовский, 2004, с. 503].

Таким образом, мы видим, что метемпсихоз в символическом смысле характерен для европейских вариантов сказки о золушке: во всех сказках незаметная грязнушка преобразуется в красавицу. Мы обратимся к теме метемпсихоза в азиатских вариантах данной сказки и к символическому наполнению образов животных и растений, в которых происходит реинкарнация, поскольку следы этого сохраняются и в европейских сказках.

Сюжетная канва и структура восточных сказок во многом определяются религиозно-философскими воззрениями создавших их народов. Среди основных принципов, утвердившихся в Восточной и Юго-Восточной Азии, можно выделить сакрализацию семейно-родовых отношений, которая базируется на культе почитания умерших родственников, тотемических верованиях, ритуальной составляющей мифологического сознания носителей культа и вере в переселение душ, как бы обрамляющей весь конгломерат представлений о мистическо-иррациональном. Все перечисленные особенности находят свою реализацию в азиатских версиях сказки о золушке посредством механизма ближнего метемпсихоза главных персонажей, т.е. быстрого перерождения в животных и растения, не выходящего за пределы ареала обитания основных действующих лиц повествования.

В качестве образцов для проведения художественного анализа нами были взяты три восточные сказки о золушке тай-кадайской языковой группы: чжуанская «Сиротка» [Natjamnong], тайская сказка «Золотой бычок» [Тханомнгам, 2011] и лаосская «Золотая черепаха» [Пантябури, 2013], в каждой из которых неотъемлемой структурной частью является указанный механизм ближнего метемпсихоза героини. Как представляется, литературным первоисточником этой истории послужила чжуанская сказка, изданная еще в IX в. китайским литератором Дуань Чэньши в сборнике «Всякий разносол из Ю-яня». Литературную первооснову данной сказки можно выделить и в других названных произведениях (тайская и лаосская сказки датируются примерно началом XIX в.), что указывает на их онтологическое родство.

Притесняемая мачехой девушка получает от животного воплощения матери чудесный дар (красивое платье и башмачки) либо из костей животной инкарнации матери вырастает священное дерево, с помощью

которого осуществляется функция «клеймения», т.е. узнавания суженым своей невесты в лице героини. В классическом случае высокоблагородный жених, сын предводителя племени, влюбляется в девушку-героиню, она от него прячется, но ее узнают по потерянной башмачку (чжуанская версия), в тайской и лаосской сказке героиня выполняет трудную задачу по переносу чудесного дерева, инкарнации ее матери, в сад будущего мужа – легендарного царя Варанаси, после чего она обретает статус его жены или невесты. Далее жена / невеста дарит суженому некую удачу (например, баньяновое дерево необычной листвы или необычайных потомков), героиня неоднократно подвергается насильственной смерти от рук родственников-домочадцев, проходит традиционные брачные испытания, после перерождения становится тотемным животным и / или растением, но в конце концов стараниями праведных старцев возвращается в мир людей и вступает в брак / возобновляет брак со своим суженым, обретая новый социальный статус, причитающийся праведнице, постигшей природу своего тотема (что соответствует сюжету 400 и 425 по Аарне – Томсону).

Как видится, сюжет восточной сказки о золушке практически воспроизводит юнгианскую мифологию о «дитяте» [Jung, 1969, p. 111 – 147], суть которой сводится к тому, что всеми покинутый герой приносится в жертву ради обретения нового рождения через серию инкарнаций – тотемных ипостасей. В сюжете указанных сказок также просматриваются постоянные опасности – испытания героини, неоднократная смерть через кипящую воду и перерождение через дхармические достижения. В.Я. Пропп усматривал в подобной серии смертей – перерождений сказочных героев «наследие обрядов посвящения», сохраняющих «реликтовые тотемические черты» в качестве важной части волшебного сюжета сказки [Пропп, 2000, с. 37 – 40]. Е.М. Мелетинский в череде метемпсихозов героинь сказок видел отголосок мистериальных «страстей», нашедших отражение в переходном ритуале. В обобщенном виде тяготы и перипетии жизни восточной золушки можно рассматривать как путь культурного героя: те же испытания на выносливость, страдания, овладение мудростью, временная смерть, контакт с духами, новое рождение [Мелетинский, 2000, с. 226]. В данном случае смерть и новое рождение героини можно сопоставить с ритуалом, отражающим космогоническое творение, что в широком плане соотносит сказку с ее первоосновой в виде мифа. С точки зрения французского этнолога Клода Леви-Стросса, сюжет с перерождениями укладывается в понятие о брачном ритуале, который он характеризовал как родовой «податель» жён, поскольку, пройдя через череду испытаний, героиня в конце концов вручает себя «получателю», коим должен стать ее суженый [Леви-Стросс, 1999, с. 324].

Помимо ритуального аспекта в исследуемом типе восточной сказки просматривается важнейший элемент верований азиатских народов в души умерших предков (как составная часть анимизма) и в тотемного первопредка, с которым непосредственно связано явление ближнего ме-

темпсихоза главной героини. Первый феномен восходит к древнейшим верованиям народов Юго-Восточной Азии, связанных с анимизмом. Тайцы и лаосцы полагают, что души умерших предков продолжают свое существование в бестелесной форме в некоей обители духов, но даже «оттуда» они способны оказывать воздействие на жизнь живых родственников и близких. Многие из них вскоре возвращаются к местам привычного обитания семьи или рода, а некоторые вообще предпочитают «оставаться в доме» и едва ли стремятся удалиться в предназначенное для них пристанище. Как указывает Г.Г. Стратанович, «одна из наиболее часто встречающихся форм [верований] – это вера в возвращение предков» [Стратанович, 1978, с. 108]. В соответствии с ней предки могут принимать новую телесную оболочку.

Другим типом религиозных представлений у таиязычных народов является вера в тотемных животных – первопредков, которыми, как правило, выступают либо домашние животные и окультуренные растения, являющиеся предметом каждодневной заботы крестьянина, либо представители флоры и фауны, с которыми человек по ходу деятельности часто встречается в дикой природе, вследствие чего между ними и человеком устанавливаются особо близкие отношения. Из этого вытекает, что как духи предков, так и души недавно преставившихся близких через тотемные животные или растения имеют возможность подавать сигналы своим потомкам или домочадцам, а при особых обстоятельствах умершие родственники могут даже переселяться в тела животных и растения, чтобы не оставлять без поддержки осиротевших членов семьи.

Более того, каждый родовой коллектив в указанном регионе выделяет «своего» представителя флоры и фауны. При этом члены родовой группы убеждены в своей способности принимать облик первопредка и, наоборот, в возможности тотемного животного обращаться в человека. Фактически тотемы воспринимались как «помощники [и защитники] в реальной жизни человеческого коллектива» [Стратанович, 1978, р. 16, 26]. Вследствие чего все перерождения героев сказки обуславливаются прежде всего выбором именно своего тотемного представителя. Таким образом, по сюжету сказки для того, чтобы быстро переродиться и начать оказывать поддержку своим родственникам или возлюбленным, герои стремятся слиться с мифическим первопредком по средству души, используя неведомый европейцу тотемный механизм.

Проследим на примере восточных сказок о Золушке, как реализуется метемпсихоз посредством тотема. После того как чжуанская Сиротка-Татиа выходит замуж за сына вождя племени, её злокозненная мачеха топит падчерицу в воде. Душа девушки немедленно вселяется в птичку, какую именно не уточняется. Но вот что в качестве пояснения нам сообщает Г.Г. Стратанович: «Среди верований народов Юго-Восточной Азии особое место занимают представления о своеобразной генетической связи предков большинства народов и того или иного божества-птицы» [Стратанович, 1978, р. 40]. Поэтому наличие тотемической связи обуславливает превращение героини в родовое пернатое (а точнее

сказать инкарнацию), так как душа Татиа всячески старается цепляться за жизнь около своего суженого в оболочке тотемного объекта-птички.

В тайской сказке мы находим сходный поворот сюжета: главная героиня Блай, став возлюбленной царя Бороматхата, была сварена в кипятке своей мачехой. После смерти её душа вселяется не просто в птичку, а в красивого попугайчика. Здесь важно указать на символическое значение этого вида птиц в Таиланде. Попугай чрезвычайно популярен в стране, поскольку имеет нарядный внешний вид, способен имитировать речь человека и выполнять его команды, т.е. в принципе героиня получила возможность в приятном для возлюбленного облики по-человечьи общаться с ним. Более того, в Таиланде широко распространен особый вид попугаев-неразлучников, которые живут парами и постоянно держатся своей половинки [Флора и фауна, <http>], в связи с чем образ попугайчика в этой истории можно трактовать как символ преданности и любви.

Далее в сюжете следует новый поворот: в чжуанской сказке птичка оказывается в поле зрения своего мужа из прежней жизни и даже соглашается жить у него в клетке, но коварная сестрица распознает душу девушки в пернатом и приказывает сварить птичку, а ее останки выбрасывает в окно. Кипяток должен, по замыслу злой героини, прервать связь убиенной сестры с ее живыми близкими. С символической же точки зрения кипящую воду, связанную со стихией огня, можно рассматривать как очищающее начало, ведущее к обновлению личности героини.

Душа девушки-сиротки вновь возродилась, но уже в бамбуковой рощице, выросшей перед окнами дворца принца. И это перерождение было неслучайным. С древнейших времен культовые растения в Индокитае почитаются как первопредки – защитники. Например, у народов лао Северного Вьетнама корневища бамбука считаются родовым растением [Стратанович, 1978, с. 20]. А тайцы верят в то, что в коленах бамбука живут разнообразные духи, в том числе человеческие пхи (чаще всего это души умерших). В связи с этим выбор конечного перерождения чжуанской Сиротки вполне закономерен.

Сходная история случается и с лаотяжкой Уттакэу: после того, как мачеха сварила ненавистную ей падчерицу в кипятке, приемная дочь превращается в айву. С этнологической точки зрения выбор растения также не случаен, ибо наиболее частым объектом преклонения у народов Юго-Восточной Азии были, помимо хвойных, плодовые растения, такие как манго, вишни, груши, сливы, сюда же вписывается и айва в качестве растительного тотема рода Утхи.

Особый интерес представляет вопрос возвращения героинь в мир людей. Как можно понять, просто так никто из умерших насильственной смертью девушек вернуться в мир людей не способен. И для этого есть веская причина. Процесс сваривания в кипятке героинь сопровождался особым магическим ритуалом, основанным на вере в множественную сущность души человека. Вьетнамский этнограф Фам Данг Хиен утверждает, что у таиязычной народности тхай Северного Вьетнама нет представления о душе как о единой духовной субстанции. Телом

человека управляет совокупность душ-хуонов, ответственных за разные части тела и органы, они же ведают настроением человека, приобретенными навыками и талантами [Фам, 1974, с. 18]. А тайцы и лаосцы называют души-распорядительницы кванами, насчитывая их в количестве 28 штук, в то время как тхай определяют количество хуонов цифрой 32-34 [Стратанович, 1978, с. 87]. Похожие представления о составляющих души, называемых *хун* и *по*, мы можем найти в даосских трактатах Танского Китая: например, в трактате «Хуантин нэйцзин цзин» (黃庭內景經) – «Трактат о внутреннем виде Желтого двора».

Представляется очевидным, что мачеха использовала магию, чтобы распылить составляющие души падчерицы: фактически не позволить ей вернуться в мир людей и тем самым воспрепятствовать активному общению со своим мужем или женихом. Как полагают жители Восточной и Юго-Восточной Азии, колдуны и шаманы, проводящие ритуальные обряды, способны воздействовать на потусторонние силы для достижения заданных результатов, вступать в контакт с умершими предками, духами, тотемами, а также воздействовать непосредственно на души живых и обращать их в неживое. Среди азиатских народов распространена вера в тарни – короткие изречения и «могущественные слова», которые предоставляют возможность «перемещения и превращения» самого мага или других лиц по их желанию. Магия мачехи максимально отделила душу девушки от объекта любви и так ослабила составные части ее души-кваны, что без магической помощи со стороны путь назад к людям ей был заказан.

Однако несмотря на злокозненные чары родственников главной героине во всех вариантах сказки удастся добиться окончательного успеха, т. е. возродиться в своем изначальном облике и занять причитающееся ей место в социальной иерархии. Делает она это посредством благочестивых старцев или близких им по функциям монахов. Так, в чжунанской сказке благонравная старушка подобрала единственный оставшийся после пожара побег бамбука – инкарнации души Сиротки-Татиа. Пользуясь магической силой своего тотема и с достоинством пройдя сквозь все брачные испытания, душа Сиротки укрепилась в праведности и позволила ей на время обрести первоначальное обличье. Временную инкарнацию в прежнем человеческом образе Сиротка использовала для благоустройства быта приютившей ее старицы, которая распознала загадку чудесного преображения девушки, душа которой таилась в колленце бамбука, и через какое-то неназванное в сказке чудо волшебница оставила спасенную в мире людей. Сходная ситуация происходит с героиней лаосской сказки: она пользуется механизмом преображения своего тотема айвы, чтобы получать временное обличье прежней девушки Уттхакэу и наводить порядок в доме старцев, в саду которых она в виде дерева возродилась. Умудренные жизнью старики видят высокие дхармические заслуги внезапной помощницы и с помощью волшебства позволяют девушке остаться в своем изначальном обличьи. А в тайской сказке попугайчик с душою героини Ыай прилетает в лес. В тайской

сказке буддийский монах, распознав в попугайчике благородную душу героини Блай, посредством магических заклинаний, облеченных в таинственные идеограммы, также преображает ее.

В подобном повороте сюжета отражается вера жителей Востока в мистические качества высоконравственных старцев как один из элементов культа почитания предков, уважения мудрости стариков, а также поклонения буддистской добродетели. Таким образом, все эти, казалось бы, второстепенные персонажи как бы выступают от имени добрых и заботливых предков, побуждая читателя уважать старшее поколение и почитать умерших родственников, поскольку в действительности смерть не может разорвать духовные связи между любящими душами, и они обязательно найдут пути к воссоединению.

Во всех случаях мы встречаем примерно одну и ту же сюжетную схему, связанную с процессом метемпсихоза. Сначала героиню заживо варят в кипящей воде, что относит читателя к архетипу хаоса, выступающего символом космогонического жертвоприношения и обряда инициации (или же брачного ритуала). Пройдя путь физического перерождения и духовного обновления, душа героини обретает новое качество личности, готовой к возрождению в прежнем облики. Далее она оказывается в поле зрения высоконравственных старцев или монахов, по функциям выступающих в качестве чудесного помощника. Посредством белой магии они оставляют девушку в мире людей и тем самым позволяют ей занять в полной мере причитающееся ей место в социальной иерархии. Пройдя через череду перерождений, героиня укрепляется в добродетели и убеждает общество в том, что простая, но полная благородства девушка достойна высокого звания принцессы или царицы. Подобный метемпсихоз героини отображает процесс демифологизации сказочного повествования, одним из характерных признаков которого является отделение героя от собственно магии, поскольку все чудеса за него начинают творить либо помощники, представляющие некие высокие сферы, либо злые маги или колдуньи.

Как представляется, особенности верований народов Восточной и Юго-Восточной Азии предопределяют принципы функционирования и систему образов рассматриваемых сказок, краеугольным камнем которых выступает метемпсихоз героинь. В основу механизма его функционирования в восточной сказке о золушке положены религиозные представления, зародившиеся в глубокой архаике: тотемизм, анимизм, культ почитания предков, магия и шаманизм, которые накладываются на художественный символизм, образный строй и своеобразную эстетику произведений народного творчества. Восточная сказка сохраняет в себе семантику обрядовых переходов и брачных ритуалов, выражающихся в многотрудных испытаниях героини для достижения нового социального статуса. Чудесные перерождения, магические трансформации и коловращения жизни героини, связанные с метемпсихозом, созвучны восточному типу мышления, особой азиатской ментальности, выходящей за привычные рамки европейских представлений о единич-

ности жизни человека и зигждущейся на вере в волшебство, переселение душ и оборотничество. За каждым образом, представленным тем или иным представителем флоры и фауны, стоит целый набор культурных универсалий, которые близки и понятны представителю дальневосточной цивилизации, но зачастую едва ли очевидны для европейца.

Остановимся кратко на европейских вариантах, где превращение чернушки, «замарашки» (как переводили на русский язык название в XIX в.) оказывается возможным благодаря волшебной помощи все того же дерева и / или птички. Так, у Дж. Базиле голубка подсказывает Цецолле, как получить волшебное средство, в результате чего отец привозит девушке побег финиковой пальмы. Голубка или птичка является посредником между Землей и Небом, божественным вестником.

Девушка старательно ухаживает за пальмой, и фея учит ее, как отлучиться из дома незаметно. Войдя в горшок с деревом и произнеся заветные слова, героиня преображается и очаровывает короля. Согласно словарю символов, финиковая пальма олицетворяет победу, славу, воскрешение, являясь также атрибутом мучеников [Словарь символов, [http](http://)]. В результате благодаря волшебным свойствам дерева Цецолла из незаслуженно обиженной страдальцы превращается в царевну, одерживая победу над своими противниками.

Аналогичную ситуацию мы находим у братьев Гримм, где отец по просьбе девушки привозит ореховый прутик, превратившийся на могиле матери, благодаря старательному уходу девушки, в большой куст. В Северной Европе и кельтском мире ореховый прутик был инструментом волшебников и фей, источник его мистического символизма можно искать как в его глубоких корнях (мистические силы загробного мира), так и в его плодах (тайная мудрость) [Словарь символов, [http](http://)]. На этот куст прилетает белая птичка, исполняющая все желания Золушки. После первого бала девушка прячется от преследователей в голубятне, а после второго – в грушевом дереве, которые помогают ей спастись. Вновь птицы и дерево выступают в качестве волшебных помощников Золушки. Те же птички раскрывают принцу глаза на подлог, указывая на кровь, сочащуюся из башмачка, надетого на ноги сводных сестер Золушки.

В европейских вариантах, как и в азиатских, можно рассматривать дерево и птичку в качестве реинкарнации матери, которая помогает своей дочери достичь успеха в жизни. Именно такую трактовку предлагает С. Томпсон (S. Thompson) и поддерживает Б. Беттельхейм [Bettelheim, 2016, p. 377], который сравнивает дерево с рыбкой китайского варианта или красным бычком шотландской сказки. Психолог пишет: «Есть истории про Золушку, в которых сочетаются дерево и животное, представляющие мать, и это доказывает тот факт, что одно может занимать место другого» [Bettelheim, 2016, p. 382 – 383]. При этом, по мнению исследователя, образ дерева, которое вырастает из маленькой веточки, будь то финиковая пальма у Базиле или орешник у братьев Гримм, чрезвычайно показателен – он символизирует рост и изменение [Ibid., p. 385]. Белая птичка также является воплощением духа матери, кото-

рый помогает дочери во всех ее испытаниях [Ibid.]. Воплощением материнского начала является и очаг, возле которого сидит девушка, черная сила [Ibid., p. 370].

Композиция сказки Ш. Перро является самой простой среди трёх рассматриваемых здесь европейских произведений, однако и в этой сказке мы видим следы метемпсихоза: тыква, символ благополучия и благополучия, превращается в карету, мыши, которые в сказках часто помогают герою, становятся лошадьми, крыса – кучером, а ящерицы, чьи способности менять внешний вид хорошо известны, выполняют функции лакеев. Перро заменяет дерево и птичку – символы матери – образом феи-крестной, т.е. второй матери, которая превращает девушку в красавицу, коснувшись ее волшебной палочкой. Картезианский дух Перро заставляет его отказаться от фольклорных деталей, он же проявляется и в тех волшебных элементах, которые вводит автор: так, крыса выбирается в качестве кучера из-за бороды и больших усов, а ящерицы становятся лакеями, что намекает на их леность – во французском языке существует выражение: «ленивый, как ящерица» [Soriano, 1977, p. 144].

Заключение

Проделанный детальный анализ метемпсихоза в восточных сказках о Золушке позволил нам вернуться к истокам знаменитого сюжета, прочно связанного с культурой и верованиями той среды, в которой он возник. Однако, обратившись к европейским вариантам, мы увидели, что хотя сказки однозначно приобрели колорит своей страны и эпохи, некоторые родовые черты остались прежними. Это проявляется не только в обращении к символике растительного и животного мира, но и, главным образом, в преобразовании самой главной героини. Таким образом, к двум элементам, выделенным Б. Беттельхеймом и доказывающим азиатское происхождение сказки, можно добавить и следы метемпсихоза, сохранившиеся в европейской сказочной традиции. Сказка о Золушке однозначно имеет азиатское происхождение, а черты «бродячего сюжета» с восточной основой сохраняются и в ее европейских вариантах.

Источники

Базиле Дж. (2016) Кошка-Золушка. Забава шестая первого дня // *Базиле Дж.* Сказка сказок или Забава для малых ребят. СПб: Изд-во Ивана Лимбаха. С. 94 – 100.

Гримм Я., Гримм В. К. (2017) Золушка. М.: ЭНАС-КНИГА. 26 с.

Перро Ш. (2010) Золушка, или Хрустальная туфелька // *Перро Ш.* Сказки. СПб.: Вита Нова. С. 85 – 96.

Tongtaem Natjamnong. Zhuang Tai Origins of Cinderella (๒๓๓๓๓๓) [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/28586740/Zhuang_Tai_Origins_of_Cinderella_%E0%B8%9B%E0%B8%A5%E0%B8%B2%E0%B8%9A%E0%B8%B9_%E0%B8%97%E0%B8%AD%E0%B8%87 (дата обращения 14.04.2018) // Тайское переложение Тонгтэма Наттямннга с книги чжуанских народных сказок «Драгоценный меч и волшебный лук» (宝剑神弓). Пекин:

Изд-во народной литературы Китая, 1985 (中国民间文艺出版社) (Тайск. Перевод авторский).

Тханомнгам (2011) – กวีตา ถนอมงาม [Квита Тханомнгам]. ปลาญ่ทอง [Золотой бычок] (ฉบับการ์ตูน) นิทานพื้นบ้าน [Народные сказки]. ศูนย์หนังสือแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย [Бангкок: Изд-во Университета им. Чулалонгкорна]. 147 หน้า (Тайск. Перевод авторский).

Пантябури (2013) – นัฐพงษ์ ปัญญบุรี [Наттхпхон Пантябури]. นิทานเพื่อการเรียนรู้ภาษา ลานนาตามอชองคำ [Сказки для изучающих северный диалект Ланна. Сказание Аунг Сана о маленькой черепахе]. – สำนักส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ [Чиангмай: Изд-во Чиангмайского Университета]. 48 หน้า (Тайск. Перевод авторский).

Sources

Bazile J. (2016) *Cinderella Cat. Fun sixth of the first day*. Tale of fairy tales or Fun for small children. S-Petersburg, Publishing house of Ivan Limbakh, pp. 94-100 (In Russian).

Grimm YA., Grimm V. K. (2017) *Cinderella*. Moscow, ENAS-KNIGA, 2017. 26 p. (In Russian).

Natthaphon Pantyaburi. (2013) *Tales for Northern Lanna learners*. Aung San's Legend of the Little Turtle. Chiang Mai: Chiang Mai University Press. 48 p. (Thai. Author's translation).

Perrault Ch. (2010) *Cinderella, or The Crystal Slipper*. Perrault Ch. *Fairy tales*. S-Petersburg, Vita Nova, pp. 85-96. (In Russian).

Tongtaem Natjamnong (1985) Zhuang Tai Origins of Cinderella (ปลาญ่ทอง) [Elektronnyj resurs]. Availabl at: https://www.academia.edu/28586740/Zhuang_Tai_Origins_of_Cinderella_%E0%B8%9B%E0%B8%A5%E0%B8%B2%E0%B8%9A%E0%B8%B9_%E0%B8%97%E0%B8%AD%E0%B8%87 (accessed 14.04.2018). // Thai transcription of Tongtham Nattyamnong from the book of Zhuang folk tales “Precious sword and magic bow”. Beijing: Chinese Folk Literature Publishing House. (Thai. Author's translation)

Тханомнгам (2011) [Квита Thanomngam]. *Golden bull*. Folk tales. Bangkok, University Press. Chulalongkorn. 147 p. (Thai. Author's translation).

Литература

Веселовский А.Н. (2004) Историческая поэтика. М.: УРСС, 2004. 647с.

Леви-Стросс К. (1999) Первобытное мышление. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. 392 с.

Мелетинский Е.М. (2000) Поэтика мифа: 3-е изд., репринтное. М.: Восточная литература. 407 с.

Пропт В. Я. (2000) Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 333 с.

Сказки народов мира: указатель сказочных сюжетов [Электронный ресурс]. URL: <http://skazka.mifolog.ru/books/item/f00/s00/z0000045/st111.shtmlm> (дата обращения 02.04.2020).

Словарь символов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.symbolarium.ru> (дата обращения 18.06.2020).

Стратанович Г.Г. (1978) Народные верования населения Индокитая. М.: Наука. 256 с.

Фам Данг Хиэм. (1974) Религиозные верования народности тхай Тайбака (Вьетнам): дипломная работа. Москва. 120 с.

Флора и фауна: Попугай-неразлучники. Новости Пхукета [Электронный ресурс]. URL: <https://www.novostiphuketa.com/flora-i-fauna-popugai-nerazluchniki-5919.php#EQzIqgrQxIMdLkzw.97> (дата обращения 07.05.2020).

Чехова М. (2017) Nomina propria в сюжетном типе сказок 510 а // Филология и литературоведение. 2014. № 11. С. 40 – 46 [Электронный ресурс]. URL: <http://philology.snauka.ru/2014/11/1017> (дата обращения 18.06.2020).

Aarne A., Thompson S. (1961) *The Types of the Folktale*. Helsinki: FFC. 588 p.

Bettelheim B. (2016) *Psychanalyse des contes de fées*. Paris: Robert Laffont, 2016. 477p.

Brueyre L. (1875) *Contes populaires de la Grande-Bretagne*. Paris: Hachette, 1875. 385p.

Donoghue E. (1999) *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins*. HarperTeen. 228 p.

Féeries. Etudes sur le conte merveilleux XVII – XIX siècles. URL: <https://journals.openedition.org/feeries/> (дата обращения 18.04.2021).

Heidmann U., Adam J.-M. (2010) *Textualité et intertextualité des contes*. Perrault, Apulée, La Fontaine, Lhéritier... Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle ». 400 p.

Heiner A.H. (2012) *Cinderella Tales from Around the World*. Createspace. 830 p.

Jameson R. D. (1988) *Cinderella in China* // Dundes, Alan (ed.) *Cinderella: a casebook*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1988. 328 p.

Jung C. G. (1969) *The Archetypes of The Collective Unconscious* // *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol.9, pt. 1. London: Routledge. 451 p.

Lavocat F. (2016) *Fait et Fiction. Pour une frontière*. Paris: Seuil, 2016. 619p.

Saintyves P. (1990) *Les contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*. Genève; Paris: Slatkine reprint. 646 p.

Sierra J. (1992) *Cinderella*. Oryx press. 177 p.

Soriano M. (1977) *Les Contes de Perrault. Culture savantes et traditions populaires*. Paris: Gallimard. 525 p.

References

Aarne A., Thompson, S. (1961) *The Types of the Folktale*. Helsinki: FFC. 588 pp.

Bettelheim B. (2016) *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Robert Laffont. 477 p.

Brueyre L. (1875). *Contes populaires de la Grande-Bretagne*. Paris: Hachette, 385 p.

Chekhova M. (2014) Nomina propria in fairy tale plot type 510 a // *Philology and Literature study*. No 11. p. 40-46 URL. Available at: <http://philology.snauka.ru/2014/11/1017> (accessed 18.06.2020) (In Russian)

Dictionary of Symbols. URL. Available at: <http://www.symbolarium.ru> (accessed 18.06.2020) (In Russian).

Donoghue E. (1999) *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins*. HarperTeen. 228 p.

Fam Dang Hiem. (1974) *Religious beliefs of the population of Thaj Tajbaka*. Religious Beliefs of Thaj Tajbaka population. Moscow. 120 p. (In Russian)

Féeries. Etudes sur le conte merveilleux XVII-XIX siècles. Available at: URL: <https://journals.openedition.org/feeries/> (accessed 18.04.2021).

Flora and Fauna: Lovebirds. Phuket news. URL. Available at: <https://www.novostiphuketa.com/flora-i-fauna-popugai-nerazluchniki-5919.php#EQzIqgrQxIMdLkzw.97> (accessed 07.05.2020). (In Russian).

Folk Fairy Tales. Reference of Fairy Tales Plots. URL. Available at: <http://skazka.mifolog.ru/books/item/f00/s00/z0000045/st111.shtmlm> (accessed 02.04.2020) (In Russian).

Heidmann U., Adam J.-M. (2010) *Textualité et intertextualité des contes. Perrault, Apulée, La Fontaine, Lhéritier...* Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle ». 400 p.

Heiner A.H. (2012) *Cinderella Tales from Around the World*. Createspace. 830p.

Jameson R. D. (1988) Cinderella in China. Dundes, Alan (ed.) *Cinderella: a casebook*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 328 p.

Jung C. G. (1969) The Archetypes of The Collective Unconscious. *The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 9, pt. 1. London: Routledge. 451 p.

Lavocat F. (2016) *Fait et Fiction. Pour une frontière*. Paris, Seuil. 619p.

Lévi-Strauss C. (1999) *Primeval thinking*. Moscow, TERRA – Knizhnyj klub; Respublika Publ. 392 p. (In Russian).

Meletinskiy E.M. (2000) *Myth poetry*. 3rd ed. Moscow, Vostochnaya literatura RAS Publ. 407 p. (In Russian).

Propp V. Ya. (2000) *Historical Roots of the Wonder Tale*. Moscow: Labirint Publ. 333 p. (In Russian).

Saintyves P. (1990) *Les contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*. Genève – Paris, Slatkine reprint. 646 p.

Sierra J. (1992) *Cinderella*. Oryx press. 177 p

Soriano M. (1977). *Les Contes de Perrault. Culture savantes et traditions populaires*. Paris, Gallimard, 1977. 525 p.

Stratanovich G.G. (1978) *Folk beliefs of the population of Indochina*. Moscow: Nauka. 256 p. (In Russian).

Veselovskiy A.N. (2004) *Historical Poetry*. Moscow, URSS. 647 p. (In Russian).

Veronika D. Altashina, Lathsadaphone Phanavanh (Saint Petersburg, Russian Federation)

Nearest Metempsychosis in the Cinderella Fairy-Tale

The article describes functional mechanism of heroine's metempsychosis in the Oriental and Occidental Cinderella fairy-tale. According to the classification of Aarne - Thompson, these tales belong to the type 510 A "persecution of the heroine", which is associated with a complex of other plots (510 B, 511, 511 A). We limit our research only to those tales in which the identification of the heroine occurs by the shoe. The origins of this literature phenomenon are disclosed in terms of religious conception and traditional believes of the representatives of the thai-kadai language group (IX-XIX centuries). For analysis the Zhuang, Thai and Lao versions of Cinderella fairy-tale were taken, the ritual and mythological aspect of fairy-tale narrative is disclosed on the material base. The article also describes functions of ancestors' cult and discusses totemic attitude of the people of the East and South-East Asia in the functioning system of the oriental fairy-tale which all together form the metempsychosis conception. On the ground of the ethnographic data the author substantiates the choice of animal and plants (namely, a bird/parakeet, bamboo, quince tree, hazel, palm tree, dove) which were used for the sequence of character's incarnations in the tales. If in oriental tales the heroine's soul is transmigrated into animals and plants,

in Western European fairy tales the heroine is transformed thanks to the help of a plant or bird - the reincarnations of her mother. Only Ch. Perrault, following the rationalistic spirit of the times, does not use metempsychosis directly, but his tale also contains transformations of the inanimate into the animate: plants and animals turn into coachmen and lackeys.

The metempsychosis' final aims of the magic fairy-tales are formulated. An appeal to the European tradition (Basile "The Cat Cinderella", 1634; Perrault "Cinderella", 1697; the Brothers Grimm "Cinderella", 1812), in which metempsychosis is partially preserved, confirms the eastern origin of the tale and allows a deeper understanding of its folkloric origins.

Key words: *Cinderella, oriental fairy-tale, folkloric origins, metempsychosis, totem.*

Сведения об авторах / Information about the authors

Алташина Вероника Дмитриевна – докт. филол. наук, профессор кафедры истории зарубежных литератур филологического факультета, Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия, e-mail: valtashina@spbu.ru; nikaalt@bk.ru Research ID C-3223-20 SPIN 4656-3557 ORCID 0000-0002-8134-3929 SCOPUS ID 38261363900

Пханаван Латсадапхон – аспирант, кафедра истории зарубежных литератур филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: amphone7@yahoo.com, Phone: +7 (921) 861-59-46

Veronika D. Altashina – grand Ph.D. of Philology, professor. Saint Petersburg State University, Philological Faculty, Foreign literatures department, Saint Petersburg, Russian Federation. e-mail: valtashina@spbu.ru tel. +7 (921) 907-09-95

Lathsadaphone Phanavanh – post-graduate student. Saint Petersburg State University. Philological Faculty, Foreign literatures department, Saint Petersburg, Russian Federation. Phone. +7 (921)861-59-46; e-mail: amphone7@yahoo.com

*Статья поступила в редакцию 27.04.2021, принята к публикации 17.06.2021.
The article was submitted 27.04.2021, accepted for publication 17.06.2021.*