

Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 7
volume 7**

Центр
«Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург
1995

Структура и семантика кхмерской сказки о Змее Кенг-Канге

В. В. Тюрина

(Санкт-Петербургский государственный университет)

Кхмерский фольклор — неотъемлемая часть кхмерской культуры — принадлежит к числу малоисследованных областей отечественного востоковедения. Между тем, являясь продуктом устного творчества одной из древнейших культур Юго-Восточной Азии, этот фольклор помогает реконструировать картину мира довольно архаичного общества, проливая дополнительный свет и заполняя предполагаемые лакуны в культурном наследии стран довольно большого региона — от Индии, Китая, Кореи, Японии и Вьетнама до Малайзии.

Приступая к изучению этого фольклора, исследователь сталкивается с чрезвычайным многообразием тем и мотивов. Чтобы разобраться в них, требуется определенная классификация. Нам представляется разумным выделить три большие темы или рубрики:

I — Мир «живого»:

- а) боги;
- б) человек;
- в) животные.

II — Мир растений.

III — Мир вещей.

В связи с тем, что удельный вес сказок, посвященных миру животных, в кхмерском фольклоре очень велик, и что этой темой, насколько нам известно, никто в мире не занимался (если не считать нескольких публикаций французского ученого П. Мидана, посвященных роману о Зайце в Камбодже (1927) и сказкам о Зайце-Судье (1934), мы начали изучение этого фольклора со сказок о животных.

Определив общую тему исследований, мы начали ее конкретизировать, и здесь первым в поле нашего зрения оказался сюжет о Змее, открывающий собой цепочку сказок о таких хтонических персонажах, как *Крокодил*, *Черепаша*, *Краб*, *Лягушка*, *Ракушка*, *Червь*.

Благодаря исследованиям отечественных мифологов мы знаем сегодня, что этот сюжет является центральным в индоевропейской культуре. В отличие от большинства ученых, обращавшихся к мотиву поединка Громовержца со Змеем, мы хотели бы заострить внимание на мотиве супружества Змея и истекающих отсюда последствиях (рождение Женщиной нового персонажа хтонической природы).

Статья состоит из трех частей: перевода текста сказки, структурного и семантического анализа его.

Почему в выявлении структуры сказки мы избрали схему, предложенную В. Я. Проппом в книге «Морфология сказки»? Эта схема, на наш взгляд, позволяет не только выявить смысловое ядро сказки, но и учесть все семантические элементы фольклорного текста, при обыкновенном чтении остающиеся незамеченными. Добавим, что роспись эта не была автоматической, ибо порядок следования морфологических элементов в русской сказке, на которую опирался В. Я. Пропп, и в кхмерской сказке не совпадает, но самый набор элементов практически остается одним и тем же. Нам важно было обнаружить в специфически кхмерском материале ту сетку универсальных координат, которая так блестяще была выявлена русским ученым.

Вскрыв структуру сказки, мы вновь обратились к ее тексту и попытались проделать его семантический анализ. При этом мы остановились на следующих семантически значимых темах:

1. Походка Змея.
2. Морской промысел амбры и связь с таким мифологическим персонажем, как Кит.
3. Мифология топора.
4. Связь Змея с Громом.
5. Тройное деление жертвы.
6. Мифологема еды.
7. Тайное знание Ворона.
8. Ритуальная роль жужуба.
9. Ритуальная роль амбара.
10. Семантика мытья волос.

Для анализа этого текста был привлечен этнографический и литературный материал как стран Юго-Восточной Азии, так и стран Дальнего Востока, особенно Японии и Кореи.

Приведем перевод сказки.

История Змея Кенг-Канга

В давние времена на всей нашей земле не было ни ядовитых, ни неядовитых змей, а был лишь один Змей Кенг-Канг.

Рассказывают, что в начале времен жили два человека: муж и жена. Жену звали Ни. И была у супругов дочь по имени Эт. Муж отправился торговать бусами из амбры и давно уже запропал.

Однажды родственники этого семейства, жившие по соседству, договорились сообща отправиться на заготовку дров. Ни услышала об этом, взяла топор на плечо и тоже пошла вслед за ними, прихватив с собой дочь Эт.

Вошли они в лес и заметили огромное дерево. Ни принялась рубить его, но топор выскользнул у нее из рук и упал в змеиную нору. Ни проводила топор взглядом и увидела Змея Кенг-Канга. Стала просить она Змея отдать топор, а он и отвечает: «Станешь моей женой, отдам топор, а не станешь моей женой, не получишь топор».

Услышав такие слова Кенг-Канга и будучи женщиной порочной, Ни согласилась и произнесла следующее: «Ты отдай мне топор, а настанет вечер, я пришлю за тобой свою дочь Эт».

Обрадовался Кенг-Канг и отдал топор. Дочери же Ни велела вечером позвать Змея.

Взвалила Ни на спину вязанку дров и пошла вместе с дочерью домой. Едва спустились сумерки, Ни послала дочку за Змеем.

Пришла девочка в лес, встала перед змеиной норой и прокричала: «Змей Кенг-Канг! Змей Кенг-Канг! Ни зовет тебя».

Выполз Змей из норы, а Эт увидела его и задрожала от страха всем телом. Но матери девочка боялась тоже, поэтому постаралась осилить страх и повела Змея к своему дому.

Этот Змей был огромным, и когда он полз, сухие стебли травы ломались под его тяжестью.

Добравшись до дома Ни, Кенг-Канг заполз на ее кровать. А Ни ему и говорит: «У меня есть муж, только вот уже несколько лет прошло с тех пор, как он отправился торговать бусами из амбры». Кенг-Канг спросил: «Через сколько же дней и месяцев вернется твой муж?» И женщина ответила: «Я не знаю, через сколько дней и месяцев он вернется».

Тогда Змей Кенг-Канг и Ни предались любовным утехам и были вместе почти до рассвета. Под утро Змей уполз обратно в лес, в свою нору.

Ни предупредила его на прощанье: «Если мой муж вернется, я не пришлю за тобой свою дочь Эт, сам же ты не приходи. Если муж не вернется, я отправлю Эт позвать тебя, и тогда приходи».

Вечером Ни опять послала Эт за Кенг-Кангом. Девочка боялась матери и отправилась выполнять ее приказание, хотя в душе испытывала непреодолимый страх перед таким толстым и длинным Змеем. К тому же она сердилась на то, что мать была его любовницей.

Приблизившись к норе, Эт прокричала: «Змей Кенг-Канг! Змей Кенг-Канг! Ни зовет тебя». Услыхал ее зов Кенг-Канг, выполз из норы и говорит: «Эт, а Эт! Если я выйду, а твой отец дома, он отрежет мне голову». На что Эт отвечала: «Вот уже несколько лет прошло с тех пор, как отец отправился торговать бусами и еще не вернулся». Тогда Змей успокоился и пополз к дому Ни.

И так происходило изо дня в день. Ни оставалась любовницей Кенг-Канга до тех пор, пока не забеременела.

А спустя короткое время вернулся муж Ни после торговли бусами из амбры, увидел, что жена беременна, заподозрил неладное и начал расспрашивать свою дочь Эт. Девочка рассказала, что мать — любовница Змея Кенг-Канга и что с наступлением сумерек та посылает ее за ним.

Услыхав это, отец сказал дочери: «Сегодня вечером снова ступай и позови Змея. Ничего не говори матери. Я подстерегу его у двери и изрублю на куски».

Стемнело. Девочка отправилась в лес за Кенг-Кангом: «Змей Кенг-Канг! Змей Кенг-Канг! Ни зовет тебя». Тот откликнулся на ее зов и спросил: «Эт, а Эт! Если я выйду, а твой отец дома, он отрежет мне голову». Эт отвечала: «Мой отец уже несколько лет торгует бусами и еще не вернулся». Змей Кенг-Канг поверил, что отец девочки действительно еще не вернулся с торговли бусами, и отправился к дому Ни, как он это делал каждый вечер.

Тем временем отец Эт с мечом в руке притаился у двери. Как только голова Кенг-Канга показалась в дверях, он отсек ее одним махом, а другим ударом отрубил хвост. Хвост Змея мужчина положил в амбар под навесом¹, голову повесил на ветку жужуба, а туловище отдал дочери, чтобы та сняла с него кожу,

¹ При переводе этой реалии мы опирались на понимание ее у С. Тьерри как *grenier sous le toit*. См.: Thierry S. *Étude d'un Corpus des Contes Cambodgiens Traditionnels*. Paris, 1978, p. 399.

приказав: «Матери ничего не сообщай, а мясо сварим и угостим ее им». И отец Эт так тщательно смыл пятна крови Змея, что и следов не осталось.

Ни не знала, что муж зарубил Змея и ее любовник уже мертв. Ее не было дома, так как она навещала родственников.

Как только наступило утро, Эт взяла мясо Змея, чтобы приготовить его и дать отведать своей матери. Ни увидела кастрюлю с вкусной жирной похлебкой и спросила: «Эт, что за мясо ты сварила?» «Свинину», — ответила Эт. Мать поверила и протянула дочери тарелку, которую Эт и наполнила.

В тот момент какой-то Ворон заметил голову Змея на ветке жужуба и захотел отведать мяса Змея. Подлетел и закаркал: «Карр! Карр! Беспорядок! Глотаешь плоть собственного мужа».

Ни, занятая едой, услышала карканье Ворона, подняла глаза и увидела голову Змея Кенг-Канга на ветке дерева. Она почувствовала жалость к Кенг-Кангу, и слезы закапали у нее из глаз. Опасаясь мужа, сидящего рядом, Ни с трудом сдерживала рыдания. Однако муж заметил слезы Ни и спросил: «Отчего ты плачешь?» Та отвечала: «Рис, который я ем, и похлебка слишком горячи. И потом я думаю о маленьких детях, оттого слезы и блестят в моих глазах».

А Ворон знай себе надрывается: «Карр! Карр! Беспорядок! Глотаешь плоть своего мужа. Голова висит на ветке, хвост лежит в амбаре под навесом».

Глянула Ни под навес и увидела там хвост Кенг-Канга. Тут понял муж, что жена со Змеем действительно были любовниками, ощутил в своем сердце гнев и желание погубить ее, но виду не подал.

Вот уже совсем подоспело время Ни рожать. И уговорил муж жену пойти вымыть волосы в озере. Пришли они на берег озера, он ей и говорит: «Пойдем подальше, где мы будем с тобой одни и где мы насладимся мытьем волос и игрой». Ни думала, что муж в самом деле ведет ее мыть волосы, и шла в лес все дальше, не догадываясь о его намерениях. Наконец они увидели ровное открытое пространство. Муж и говорит: «Это — очень приятное место. Остановимся здесь и вымоем волосы». Ни, не подозревая, что муж задумал ее убить, села на берегу мыть волосы. А муж выхватил меч, встал у Ни за спиной и рассек ее тело пополам. Глянул, а из чрева Ни выползают детеныши Змея. Принялся он их мечом рубить, но те, которых он не настиг, кто в трещины на земле попрятался, кто в воду нырнул, кто в лес

уполз. Вот почему до настоящего времени существует множество змей разных видов².

Остановимся на структуре сказки.

Начальная ситуация

1. Время: давно минувшие времена, начало времен.
2. Пространство: вся земля, населенная предками кхмеров.
3. Персонажи:
 - а) — Змей как единственный представитель данного вида тварей на земле:
 - * лишен обычной для этого вида вредоносной функции: жалить и выпускать яд;
 - * как и человек, наречен именем.
 - б) — семья:
 - * состав ее: муж, жена, дочь;
 - * имена закреплены лишь за женской линией рода.

Подготовительная часть

4. Отлучка:
 - а) персонаж-выполнитель: муж-отец;
 - б) форма отлучки: торговля продуктами морских промыслов (амброй) далеко за пределами дома.
5. Запреты:
 - а) содержание, форма запрета: не покидать пределов домашнего очага;
 - б) мотивировка запрета: нежелательность проникновения в пространство леса, враждебное человеку.
6. Нарушение запрета:
 - а) персонаж-выполнитель: жена-мать;
 - б) форма нарушения: отлучка из дома в лес;
 - в) мотивировка: желание женщины участвовать в коллективном труде мужчин (заготовка дров для очага).
7. Предварительная беда: топор женщины падает в жилище Змея.
8. Первое появление антагониста (вредителя):
 - а) номенклатура: Змей;
 - б) жилище: нора у большого дерева;
 - в) облик: толст и длинен;
 - г) особенности появления: поднимается (выползает) из глубины подземелья;

² Протюм рыанг прень кхмае (Собрание кхмерских сказок). Пномпень. 1962—1968, т. 1, с. 11—18.

д) способ включения в ход действия: вступает в диалог с женщиной.

9. Выспрашивание:

а) персонаж-выполнитель: женщина (замужняя);

б) моральная характеристика персонажа-выполнителя: порочность;

в) форма выспрашивания: договор (брачный обмен) между женщиной и Змеем;

г) предмет выспрашивания: топор.

Завязка

10. Вредительство:

а) форма вредительства: брак Змея с женщиной (замужней);

б) время вредительства: ночь (от сумерек до рассвета), ежедневно;

в) собственник похищенного: муж женщины, ведущий торговлю вдали от дома;

г) форма появления вредителя: ползет, сокрушая и давя все травы на своем пути.

11. Соединительный момент:

а) персонаж-посредник: дочь женщины;

б) форма посредничества: путь девочки к жилищу Змея и обращенный к нему клич;

в) эмоции персонажа-посредника: боязнь ослушаться мать; гнев против матери, живущей со Змеем; страх перед Змеем (его обликом).

12. Вступление в сказку героя:

а) возвращение домой мужа-отца;

б) реакция героя: негативная.

13. Цель героя (как действие): отыскать вредителя, от которого забеременела жена, и уничтожить его.

От вступления помощника до конца первого хода

14. Помощник:

а) номенклатура: дочь героя;

б) форма вызова помощника: диалог со своей дочерью;

в) способ включения в ход действия: вызов Змея;

г) мудрость помощника: обман Змея.

15. Появление вредителя:

а) способ включения в ход действия: приведен дочерью героя;

б) выбор героем времени встречи с вредителем: момент, когда жена отлучилась из дома (пошла навестить родственников).

16. Борьба с вредителем:

- а) место боя: порог дома;
- б) форма боя: умерщвление Змея мечом;
- в) место нанесения смертельной раны: голова Змея;
- г) после боя: разрубание тела Змея на три части (голову, хвост и среднюю часть туловища) и ритуал жертвоприношения тела Змея в сакрально отмеченном пространстве (дерево жужуба — голова, амбар — хвост).

Начало второго хода

17. Трудная задача:

- а) персонаж, задающий ее: герой, вернувшийся домой после долгого отсутствия;
- б) цель задачи: выявить и подтвердить истинный характер взаимоотношений Змея и жены, с тем чтобы вывести мир из состояния хаоса;
- в) содержание задачи: тест едой, приготовленной из средней части тела Змея.

18. Решение задачи:

- а) диалог с помощником: дочерью героя;
- б) роль помощника: приготовить еду и накормить ею свою мать;
- в) форма решения: выдать мясо Змея за мясо свиньи, благодаря такой особенности первого, как наличие жира.

19. Узнавание:

форма узнавания: совместная трапеза героя и его жены.

20. Обличение:

- а) персонаж-обличитель: Ворон;
- б) способ обличения: диалог Ворона с женой героя;
- в) чем вызвано обличение: желанием Ворона отведать мяса Змея;
- г) обличительный признак: слезы жены при виде мертвых головы и хвоста Змея.

21. Наказание:

- а) персонаж-исполнитель: герой;
- б) предлог для приведения приговора в исполнение: предложение беременной жене вымыть волосы в озере;
- в) место наказания: ровное открытое пространство в глубине леса, далеко от людей;
- г) способ наказания: разрубание мечом тела сидящей жены вдоль спины.

22. Рождение из чрева жены детенышей Змея, положивших начало существованию на земле всего змеиного рода.

Сказка начинается с представления персонажей. Змей Кенг-Канг характеризуется как единственный, *нерожденный*, живущий от *начала времен* Змей на земле. Подобный статус Змея Кенг-Канга позволил специалистам высказать предположение, «не является ли змей Кенг-Канг *хозяином земли* (курсив наш. — В. Т.); подобно королю Нага в династийных преданиях об основании Фу-нани либо подобно Крон Пали, к которому взывают в ритуалах при постройке дома?»³ Ведь только он был на земле в качестве змея — вот что кажется рассказчику необходимым отметить. Он был там в самом начале и имплицитно был связан с хтоническими силами»⁴.

О связи змея со стихией земли говорят многие культуры. Так, по словам автора монографии, посвященной индийской «науке» о змеях, в древнем Египте змей назывался «сыном Земли» или «жизнью Земли». Подобные ассоциации, утверждает ученый, обнаруживаются и в Индии. Кадру — Рыжевато-коричневая, которая, согласно известному мифу, является матерью 1000 нагов, представляет собой персонификацию Земли⁵.

О связи земли и змеи (змея), столь убедительно иллюстрируемой сербско-хорватскими заговорами от укуса змеи, говорится в одной из последних работ В. Н. Топорова. Автор отмечает, что в славянской языковой традиции земля и змея обозначаются словами одного и того же корня, имеющего очень глубокие индоевропейские истоки⁶.

Имя Змея значимо. *Кенг-Канг* является, по-видимому, ономастическим словом, означающим, по мнению С. Тьерри, «вычурную походку»⁷.

Специфический характер движения этого хтонического по своей природе существа воспринимался издревле как его сущность. В древней Индии эта особенность нашла выражение в ряде синонимов, которыми обозначаются змеи в санскритской литературе. Так, «Амаракоша» содержит не менее 25 синонимов

³ В этой же работе С. Тьерри пишет: «камбоджиец не может строить свой дом, не учитывая положения под землей большого змея-нага, хозяина земли, Крон Пали. Агья определяет его движения и высказывает суждение о благоприятных местах, обнаруживая точки, где находятся его голова, его спина, его хвост». См.: Thierry S. *Étude d'un Corpus des Contes...*, p. 58. В этом пассаже исследовательница ссылается на известную работу Э. Поре-Масперо, посвященную Крон Пали и ритуалам дома, которая была опубликована в 1961 г.

⁴ Thierry S. *Étude d'un Corpus des Contes...*, p. 152—153.

⁵ Vogel J. Ph. *Indian Serpent-lore of the Nagas in Hindu Legend and Art*. London, 1926, p. 20.

⁶ Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1993, с. 72.

⁷ Thierry S. *Étude d'un Corpus des Contes...*, p. 152.

для обозначения змеи. Почти все они связаны с особым характером движения этого существа.

Акцент на походке, безногости, одноногости или хромоте, по мнению специалистов, является специфической *хтонической* чертой многих персонажей⁸. В связи с этим интересны китайские представления о том, что люди-драконы обладают характерной, слегка вихляющей «драконьей» походкой⁹. Интересен и пример с ведийским «Змеем Глубин», характеризуемым в «Ригведе» как «одноногий, нерожденный»¹⁰.

В дальнейшем тексте сказки дается еще одна особенность движения Змея. По пути к дому Женщины он подминает под себя все травы. Эта особенность — давить всем телом, а также подчеркивание толщины и длины тела Змея, — по-видимому, намек на его сексуальные потенции. На эту мысль наводит заговор на мужскую силу, обращенный к амулету из дерева арка, в «Атхарваведе», древнейшем собрании заговоров, датированном приблизительно началом I тысячелетия до н. э. В заговоре говорится:

Как черный змей расширяется сколько хочет,
Делая чудесные фигуры колдовскою силой асуры,
Так это (дерево) арка пусть сделает
Сразу твой уд слаженным, частицу с частицей!¹¹

Толчком для развития сюжета сказки является *удаление* (отлучка) Мужа. Муж покидает дом, чтобы отправиться на торговый морской промысел. По замечанию С. Тьерри, «в этом эпизоде кроется намек на морскую торговлю предметами, слывущими драгоценными, поиски и обмен которых на другие предметы были с первых веков нашей эры и вне сомнения раньше

⁸ Vogel J. Ph. *Indian Serpent-lore...*, p. 13. Характерна хтоническая символика ног вообще, с многочисленными запретами показывать ноги солнцу в разных культурах. Например, герой осетинского эпоса Сасырыко боится, что солнце подсечет ему ноги. В европейской культуре вплоть до недавнего времени существовал строжайший запрет на обнажение ног. В отношении женщины эта тема поэтически была развита А. С. Пушкиным. Очень строгое отношение к обнажению ног существовало на Кавказе. Обратившись к народам Сибири, мы находим у якутов обычай, по которому юноша, желающий жениться на дочери хозяйки юрты, там не снимает обуви — мать девушки не должна видеть его ноги». То же относится к японским керамическим изображениям (догу) богини солнца Аматэрасу, где отсутствуют ноги. См.: Чеснов Я. В. Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики. — Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 133—134.

⁹ Чеснов Я. В. Шаг Майтрейи..., с. 134.

¹⁰ См. статью В. Н. Топорова об этимологии трех слов: др.-греч. «Пифон», ведийского «Змей Глубин» и с.-хорв. «бадняк» в сб: Этимология. 1974. М., 1976, с. 6.

¹¹ Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989, с. 229.

одной из причин плавания в Индийский океан. Эта торговля объединяла средиземноморский и восточный миры»¹².

Итак, Муж Женщины связан: 1) с морем, 2) его дарами (*амброй*), 3) торговлей, суть которой составляют отношения обмена.

Учитывая отсутствие в фольклорном тексте, в конечном счете восходящем к мифу, случайных элементов, мы хотели бы привлечь внимание исследователей к такой семантически значимой единице текста, как *амбра*. Обратившись к словарю В. Даля за разъяснением, что собой представляет *амбра*, мы выяснили, что, во-первых, образование этого драгоценного вещества связано с *китообразными* (*амбра* образуется в пищеварительном тракте кашалота, принадлежащего к подотряду зубатых *китов*), и что, во-вторых, в торговле особенно ценилась черная амбра, слывущая как разновидность черного янтаря и, возможно, идущая на изготовление *женских бус*¹³.

Полученные сведения заставляют думать, что за *амброй* кроется намек на связь Мужа Женщины с таким мифологическим персонажем, как *Кит* или ему подобные. Не исключено, что имеется в виду встреча с *Китом* женского рода, исторгающим благовонное вещество, идущее на украшения для *женщин*. В связи с темой *Кита*, данной в этой сказке как бы в свернутом виде, представляется целесообразным обратиться в будущем к еще одной кхмерской сказке, в которой повествуется о происхождении животного из рода *Китов* женского рода и в которой также представлен мотив *брака Змея с Женщиной*. Возможно, эти две сказки порождены неким единым мифом, в котором участвуют два зооморфных персонажа: *Хозяин* или *Хозяйка Воды* и *Хозяин Земли*. Оба этих зооморфных персонажа вступают в определенные взаимоотношения с *Мужчиной* и *Женщиной* — разлученными на время *супругами*.

Продолжим рассмотрение сказки о *Змее Кенг-Канге*. Параллельно удалению Мужа происходит *отлучка* Жены из дома в лес. Не останавливаясь подробно на значении *леса* как враждебного человеку, «чужого» пространства в кхмерских сказках, скажем об универсальной отмеченности этого пространства, на которую указал В. Я. Пропп в книге «Исторические корни волшебной сказки» (глава «Таинственный лес»). В сказках всего мира, по словам В. Я. Проппа, *лес* осознавался как место, где когда-то

¹² Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes..., p. 155.

¹³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 1, с. 14.

производился обряд инициации, и как место, связанное с царством мертвых. Оба представления тесно связаны друг с другом¹⁴.

Женщина отправилась вместе с Дочерью в *лес* заготавливать дрова для растопки. Вот что говорит по этому поводу С. Тьерри:

«Этот вид деятельности принадлежит к сфере домашней жизни и в принципе выполняется только *мужчинами* (курсив наш. — *В. Т.*), отправляющимися в лес рубить деревья, которые станут в форме древесного угля топливом для кухонного очага на обожженной земле и особенно топливом для печей, производящих пальмовый сахар»¹⁵.

Таким образом, сказка указывает на два типа занятий, которые ведутся *вне дома*. Первый тип (*морская торговля амброй*) связан с *Мужчиной*, который добывает украшения для *Женщин*. Вторым тип (*заготовка дров для кухонного очага*) соотносится с *Женщиной*, выполняющей труд *Мужчин*. Первый тип занятий связан со стихией *Воды*, второй — со стихией *Огня* (потенциально). По-видимому, мы имеем здесь дело с инверсией, обратным кодом начал, традиционно соотносимых во многих культурах с *Мужчиной* и *Женщиной*.

Женщина входит в лес, неся *топор* на плече. С. Тьерри по этому поводу пишет следующее: «Топор — орудие раскорчевывания, тесак, несомый на плече, здесь — инструмент неподвижной встречи с нечеловеческим персонажем. Он является связующим звеном между женщиной и змеем. Переход из одного мира в другой совершается через предмет общего пользования. Между тем известно, что топор ассоциируется с мифологическими темами. В Камбодже распространено верование, что раскаты грома производятся топором. Топор имеет также отношение к мифам о железе, и его лезвие изготавливается только после исполнения ритуалов, посвященных Прах Писнукару — покровителю кузнецов и ремесленников. То, что он находится в связи с дуализмом "сушь — влага", "мир небесный — мир подземный", не оставляет никакого сомнения и может быть предметом специального исследования»¹⁶.

Не претендуя на полное раскрытие темы *топора*, мы хотели бы расширить наши представления об этом ритуальном предмете и, по возможности, раскрыть краткие ссылки С. Тьерри на книгу Э. Поре-Масперо, связанные с данной темой.

¹⁴ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, с. 57—58.

¹⁵ Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes., p. 157

¹⁶ Там же, с. 159—160.

Речь пойдет о двух мотивах. Первый — это мотив *топора* и *грома*. Э. Поре-Масперо рассматривает его в главке «Божества Грозы» в цикле легенд о Мекхале — богине *моря*.

Прекрасная богиня Мекхала владела сверкающим драгоценным камнем. Однажды принц Ишвара, увидев Мекхалу, захотел овладеть сокровищем, но она, укрываясь в облаках, заставляла сверкать камень, смеясь над принцем. Рассерженный, тот стал бросать в нее всякий раз, как он видел сверкание камня, свой *топор*, издающий ужасный звук при ударе в облако. Так, драгоценность — это *молния*, а шум *топора* — *гром*¹⁷.

Легенда воспроизводит ритуальный поединок мужского божества, выступающего в функции Громовержца, и женского, являющегося в различных версиях то возлюбленной, то наложницей, то сестрой мужского божества, за обладание сокровищем (*камень*), принадлежащим женскому божеству. Результатом этого поединка являлось, видимо, изливание *дождя*, несущего плодородие. Отметим связь в этой легенде космических *света*, *блеска* (молния) с *женским* началом, а *звука* (гром) — с *мужским*.

Другой мотив — это мотив *топора* и *камня* (*каменной лодки, оружия, сделанного из камня* и т. д.), который также связан с *Водой* и *Грозой*. Вот что пишет в связи с этим Э. Поре-Масперо:

«Случаи кораблей, превращенных в камень, многочисленны в Южном Китае. Такова каменная лодка Юя на горе Опрокинутой Лодки в Сычуани. Когда Юй боролся с вышедшими из берегов водами, он пришвартовал свое судно, которое перевернулось, в этом месте. В Сычуани гора с тем же названием относится к Яо. "Когда последний имел дело с половодьем, он причалил свою лодку к этой горе под деревом". В Хэнани показывают каменную лодку вблизи "пики, где был опробован меч". В Гуанси на вершине горы Лин находится Пик Железной Лодки, где был высажен даосский бессмертный, укротитель водяных монстров, которые совершали свои прогулки в железной лодке, ведомой двумя драконами. В том же районе находят бронзовые лодки Ма Юаня или Фу-бо. М. Кальтенмарк приводит также перечень отпечатков шага божеств воды или бессмертных, которые обильно доказывают, что буддийские следы в Южном Китае представляют собой лишь адаптацию более древних идей.

Так же должно было быть и на Индокитайском полуострове. Достаточно вспомнить, что зуб Будды, который во время его путешествия от Дантапура до Цейлона был объектом борьбы

¹⁷ Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires des Cambodgiens. Paris, 1962—1969, p. 4.

между Гарудой и нага, был, согласно местной легенде, унесен в лодке, севшей на мель там, где в наши дни находится Лигор; что в королевстве Ёнака Будда оставил следы своих ног на лодке, разбитой и превращенной в камень правителем Сингхана. Достаточно вспомнить камбоджийские легенды о разбитых и превращенных в камень лодках, параллельные мифам о потопе, корабль Нарapati Ситху, на который намекают некоторые бирманские объяснения морских состязаний. Достаточно сравнить легенду ман, где птица-гром, прежде чем улететь, дает один из своих зубов тому, кто сжалился над ней, с индонезийским верованием, что оружие, сделанное из камня, в другом месте называемое "камнями молнии", — это зубы грома и молнии...»¹⁸.

Мысль о приуроченности *каменной* или *железной* лодки к горным вершинам, которые связывают Небо и Землю, прозвучавшая в первой части этой цитаты, имеет любопытное продолжение в сноске к этому пассажи, где говорится о том, что для духа горы Тан-вьен во Вьетнаме 13 числа 12 месяца, т. е. на рубеже Старого и Нового Года, выковывают сто железных *топоров* в качестве жертвоприношения. Приношение совершается *в лесной пагоде*. Дух приходит на поиски этих топоров, которые он использует для свершения небесной кары во время *грозы*. Тх'ен-лой, на которого возложено осуществление небесных наказаний, ударяет людей маленьким бронзовым топориком. Для дьявола или животных это топор из камня.

В дополнение к этому материалу скажем, что в Китае употребление *яшмовых топоров* в ритуальных целях известно со времен династии Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.). *Топоры* использовали при погребальных обрядах, во время ритуальных танцев в храмах предков и в храме Неба, узор из *топоров* украшал ритуальное платье императора. *Топоры* украшались специальным орнаментом *юнь лэй* — «облака и гром»¹⁹.

О связи *топора* с *брачными отношениями*, в результате которых зачинается грядущее *потомство*, говорит корейский материал. Так, в одной из легенд, связанных с личностью Вонхё (617—686) — буддийского наставника высшего ранга из корейского государства Силла, отца прославленного ученого Соль Чхона, упорядочившего корейское национальное письмо «иду», рассказывается, что как-то раз Вонхё вышел на улицу и запел:

¹⁸ Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires., с. 737.

¹⁹ Laufer B. Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion. South Pasadena, 1946, p. 43.

Кто пообещает мне // топор без топорща?
Я срублю // столб, который подопрет Небо.

Государь, услышав песню, сказал: «Наставник говорит, что, заполучив супругу, родит мудрого сына», — и выдал за Вонхё овдовевшую принцессу из дворца Ёсоккун, которая, действительно, родила Соль Чхона²⁰.

В этой песне, которая может быть понята как загадка государю, *топор* без топорща осознается как метафора *жены*, *топор* же в руках мужчины и рубка *дерева*, выступающего во многих культурах *брачным партнером*²¹, — как действие, связанное с актом зачатия наследника, опоры государю.

От ассоциаций *топора* с *громом* и с *актом зачатия* логично перейти к ассоциациям *грома* со *Змеем*. Этот сюжет специально рассмотрен в книге В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (1974). Его можно обнаружить и в дальневосточном материале, в частности, в японской легенде о Додзё, помещенной в «Нихон рёйки» (рубеж VIII—IX вв.) — сборнике буддийских легенд и преданий.

Содержание ее таково. Однажды, когда крестьянин был занят орошением своего поля, пошел небольшой дождь. Крестьянин спрятался под деревом. Когда же раздался гром, он в страхе заслонился мотыгой. Тут гром упал перед ним и обернулся ребенком. Крестьянин хотел было ударить его мотыгой, но ребенок сказал: «Не бей меня, и я отплачу за твою доброту». Гром обещал наградить крестьянина сыном, но попросил сначала изготовить для него лодку из камфарного дерева и наполнить ее водой с тем, чтобы гром мог вернуться на небо. Крестьянин выполнил просьбу, а в награду за это гром послал ему сына. Он появился на свет со змеем, дважды обмотанным вокруг его головы. Исполненный огромной силы мальчик совершил удивительные подвиги, а затем принял монашество под именем Додзё²².

Эта легенда имеет два хода, завершающиеся оба раза рождением мужского персонажа необыкновенной природы. В центре обоих ходов — ритуальные в своей основе действия земледельца. Каковы эти действия и что они означают на языке мифа?

²⁰ Син джон Самгук юса (Новая редакция «Самгук юса»). Сост. Чхве Намсон. Сеул, 1943, с. 195.

²¹ Например, в кхмерской сказке о происхождении животного из рода *Китов*, где девушка живет с духом *дерева баньян*, воплощающимся в *Змея*.

²² Мещеряков А. Н. Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации. — Буддизм. История и культура. М., 1989, с. 120.

Крестьянин *мотыжит и орошает* свое поле с тем, чтобы поднять плодоносящую силу земли. В ответ на эти манипуляции крестьянина *с землей*, осознаваемой как *женское начало, небо* и его силы, выступающие как брачный партнер *земли*, начинают ответные акции, первой из которых является *дождь* — символ любовного соединения.

Крестьянин прячется под *деревом*, выступающим медиатором *неба и земли*. Гремит *гром*, возвещая о том, что крестьянин вызывается на поединок с Громовержцем как его соперник, вступивший в ритуальную связь *с землей*. Крестьянин обороняется от неминуемой смерти *мотыгой* — орудием земледелия, выполняющим в данном случае функцию *оружия*, тождественного, по-видимому, *топору*.

После этого поединка Громовержец посылает на землю *сына* как вещественное доказательство преступной связи его жены, которую олицетворяет *земля*, с соперником — крестьянином, обладающим этой *землей*. Крестьянин сохраняет жизнь внебрачному ребенку.

По просьбе сына Громовержца крестьянин начинает новый ритуал, связанный с *плотничеством*. Он мастерит из *камфарного дерева лодку*, понимаемую у многих народов как женское лоно, а здесь выступающую метафорой жены крестьянина. Наполнив ее *водой*, крестьянин вручает *лодку* сыну Громовержца, который, в свою очередь, зачинает новую жизнь — *сына*, появляющегося на свет со *змеем*, дважды обмотанным вокруг его головы, как знаком принадлежности ребенка к *хтоническим* персонажам. Таков вкратце этот мифологический сюжет, разыгрываемый, практически, одним действующим лицом в ритуале.

К этому сюжету примыкает сюжет о рождении женщиной змееныша, ударом молнии убившего своего дядю, который помещен в другом японском памятнике «Древние фудоки», представляющем собой историческое, географическое и этнографическое описание четырех древних провинций Японии. Приведем этот сюжет полностью:

Есть село Убараки. Севернее этого села высокий холм. Его называют гора Курэфуси. Старики рассказывают: жили [старший] брат и [младшая] сестра. Имя брата было Нукабико, а сестры — Нукабимэ. Однажды, когда сестра была в опочивальне, туда вошел человек, имя которого неизвестно, и стал часто тайком пробираться [к ней]. Он приходил вечером, а уходил утром. Наконец они стали супругами. В одну из ночей [сестра] забеременела. Когда подошло время рожать, она родила

змееныша. Когда светало, он ничего не говорил, а когда темнело, он разговаривал с матерью. Мать и дядя очень удивлялись этому и втайне думали, что он, видимо, сын бога. [Мать] положила его в чистый сосуд цуки и, соорудив подставку утэна, поставила на него цуки. [Змееныш] за одну ночь так вырос, что заполнил весь сосуд.

Тогда [мать] переложила его в сосуд хирака, но там [он так вырос, что] заполнил весь сосуд. Так было три-четыре раза, и уже не было сосуда, который можно было бы использовать. [Тогда] мать сказала сыну: «Судя по твоим способностям, я поняла, что ты сын бога и уже не в силах нашей семье возвращать тебя. Иди к своему отцу. Тебе нельзя здесь [больше] оставаться», — так она сказала. Тогда сын горестно заплакал, но затем вытер лицо и ответил: «[Я] подчиняюсь приказу матери и не отвергаю его. Но я не хочу идти совсем один, я прошу дать мне хотя бы одного спутника — ребенка».

Мать сказала [ему]: «В нашем доме только [твоя] мать и дядя, и ты [сам] хорошо знаешь это. Нет человека, который мог бы сопровождать тебя». Тогда змееныш, затаив злобу, ничего не сказал. Когда наступило время расставаться, то от великой злобы он ударом молнии убил [своего] дядю и намеревался подняться на небо, но в это время мать, испугавшись, схватила сосуд хирака, бросила [в сына], попала в него, и он, [потеряв божественную силу], не смог подняться [на небо]. Поэтому он остался на том холме [Курэфуси]. А сосуды хирака и мика есть и по сей день в деревне Катаока²³.

Обратим внимание здесь на связь *змея с сосудами*. По замечанию В. Н. Топорова, «...посуда во многих ее разновидностях — особенно низкая, открытая, с узким горлышком и под. — обиталище нечистой силы (причем существуют специальные ритуалы, цель которых не допустить ее проникновения в посуду или изгнать ее из посуды)...»²⁴.

Возвращаясь к кхмерской сказке о Змее Кенг-Канге, отметим, что *отлучка Мужа* — одно из постоянных условий союза Женщины со *Змеем* или иным *хтоническим* персонажем. Приведем сюжет о любовной связи женщины, муж которой находился в отъезде, со змеем в уже упоминавшемся нами японском памятнике «Древние фудоки»:

²³ Древние фудоки. Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М., 1969, с. 53—54.

²⁴ Этимология. 1974. М., 1976, с. 8.

Переправа Кагами (находится севернее уездного управления). В древности во времена царя Такэохирокуниоситатэ, правившего Поднебесной из дворца Иорино, что в Хинокума, царь послал Отомоносадэхикономурадзи защитить страну Мимана и помочь стране Кудара. Получив этот приказ, мурадзи отправился в путь и прибыл в эту деревню. Затем в деревне Синохара (первый иероглиф читается сино) он посватался к Отохихимэко и женился на ней (от нее пошел род Кусакабэнокими). Она была красивой и внешностью выделялась среди других людей. В день расставания мурадзи достал зеркало и подарил его жене. [После его отъезда] жена, горюя и плача, переправлялась через реку, и в это время шнурок, на котором висело дареное зеркало, порвался, и зеркало (кагами) упало в реку. Поэтому переправу и называют Кагами.

Пик Хирэфури (находится восточнее уездного управления; сигнальный пост также называют Хирэфури); когда мурадзи Отомоносадэхикономурадзи сел на корабль и отплыл в Мимана, то Отохихимэко поднялась на эту вершину и прощалась с ним, махая (фури) своим головным покрывалом хирэ; поэтому-то вершину и назвали Хирэфури.

Однако через пять дней, после того как Отохихимэко рассталась с Садэхико, появился один человек. Каждую ночь он приходил и спал с этой женщиной, а когда наступал рассвет, он быстро уходил. Внешностью он был похож на Садэхико. Женщине это показалось подозрительным, и она решила выяснить. Потихоньку она прицепила [длинную] нитку за полу его одежды, и когда она пошла за этой ниткой, то вышла к озеру, что было на вершине горы.

[На горе] она увидела спящего змея. Тело его было человеческим и лежало на дне озера, а голова была змеиной и лежала на берегу озера. Неожиданно змей превратился в человека и возговорил: «О, это ты, Отохимэноко из [деревни] Синохара. Спускайся в мой дом, чтобы я мог еще ночь провести с тобой».

[Услышав это], ее служанка побежала домой и рассказала все родным. Когда же ее родные прибежали на вершину горы и посмотрели, то там не оказалось ни змея, ни Отохихимэко. Тогда они взглянули на дно озера и увидели там тело человека. Это был труп Отохихимэко. Они сделали могилу южнее этой вершины и там погребли ее. Эта могила существует и в настоящее время²⁵.

²⁵ Древние фудоки..., с. 137—138.

В этой интересной во многих отношениях японской легенде обращает на себя внимание один эпизод: падание ритуально значимого предмета — *зеркала в воду*, тождественное, по видимому, паданию *топора Женщины в нору* — жилище *Змея* в кхмерской сказке. Падание того и другого предмета сигнализирует о *супружеской измене*²⁶.

В легенде *Змей*, заменивший женщине супруга, отъехавшего в дальние края, связан с *водой*. Смерть женщины, которую он увлек на дно озера, не сопровождается здесь рождением змеенышей — плода совместной жизни *Змея и Женщины*, что, видимо, объясняется моментом обмана *Змея*, обладающего обратническими способностями, которые удалось раскрыть женщине с помощью путеводной *нити*. Напротив, в корейском мифе, бытующем на острове Чечжудо, акцент сделан на рождении женщиной, которая не была замужем, детей-змеенышей. Приведем этот миф:

Чхильсон была принцессой в государстве Чан. Она не была замужем. Но вот в один прекрасный день объявили, что принцесса забеременела. Ее отец, рассердившись, закрыл дочь в каменном ящике и бросил его в море.

Ящик долго плавал по морю и наконец, после того как она разрешилась от бремени, пристал к берегу в деревне Хамдок. Известная ныряльщица, отправляясь на работу со своими подругами, увидела его и открыла. В ящике оказалось восемь змей: Чхильсон и ее семь дочерей. Женщины, которые надеялись найти в ящике сокровища, были разочарованы, они закрыли крышку и бросили ящик обратно в море.

Спустя короткое время все женщины этой деревни заболели, и шаманка на вопрос о причине болезни ответила, что это произошло из-за недоброго поведения женщин по отношению к змеям. Женщины вновь нашли ящик, вытащили его на берег и принесли в деревню с большими почестями. Они разместили

²⁶ О магической способности *зеркала* реагировать на *супружескую измену* говорит один из древних китайских сюжетов, помещенный в таком сочинении, как «Шэнь и цзин», принадлежащем известному историческому лицу и магу, которого традиция причислила впоследствии к разряду бессмертных, Дунфан Шо (154—93 гг. до н. э.). В этом сочинении рассказывается, что некогда супружеская пара перед разлукой разломала пополам зеркало, у каждого из супругов осталось по половине. Случилось так, что жена нарушила верность своему супругу и вступила в незаконную связь с другим человеком. В этот момент ее половина зеркала превратилась в сороку, которая полетела и сообщила о происшедшем мужу. С тех пор стали отливать зеркала с изображением сороки на тыльной стороне. См.: Цыхай. Шанхай, 1949, с. 1540.

змей в своих домах и вскоре стали богатеть, благодаря большим уловам рыбы²⁷.

В этом корейском мифе момент рождения дан дважды: сперва беременная принцесса разрешается от бремени, рождая семерых дочерей, затем принцесса и ее дочери рождаются заново в *каменном ящике*²⁸ в облике змей — покровителей рыбной ловли.

От примеров союза *Женщины* со *Змеем* в момент отсутствия мужа вернемся к кхмерской сказке о Змее Кенг-Канге. Следующий виток в развитии сюжета сказки связан с возвращением Мужа домой и выведыванием им тайны *Змея* и *Женщины*. Дождавшись, когда Женщина отлучится из дому, Муж с помощью своей Дочери заманивает Змея в дом и рубит ему голову на пороге дома, после чего делит тело убитого Змея на *три* части: *голову*, *хвост* и *среднюю часть*. *Голову* он вешает на ветку *жужуба*, *хвост* кладет в *амбар*, а из *средней части* велит Дочери приготовить *кушанье* так, чтобы Мать не знала.

В связи с расчленением жертвы на три части сошлемся на следующее высказывание В. Н. Топорова: «Ведийская традиция жертвоприношения, отличающаяся исключительной полнотой, многообразием и способностью эксплицировать те смыслы, которые обычно остаются скрытыми в других традициях, вся ориентирована на соотнесение жертвы со структурой мира (разрядка наша. — В. Т.). Более конкретно это соотнесение предполагает, что три мира (или трехчастный мир) отвечают трем жертвам (или расчленению жертвы на три части)...»²⁹

Любопытно, что мотив расчленения жертвы, принадлежащей к миру *хтонических* персонажей, на *три* части присутствует и в кхмерской сказке «Рассказ о том, как был улажен [спор] между двумя Выдрами». Приведем перевод этой сказки, выполненный с французского подстрочника, данного в книге С. Тьерри:

В один прекрасный день две Выдры отправились вместе ловить рыбу. И случилось им поймать одну рыбу на двоих. Выдры не знали, как им разделить ее, так как обе хотели ту

²⁷ Codecasa M. S. Serpent Myths and Serpent Worship on Cheju Island. — Cahiers d'Études Coréennes, Collège de France. 1989, p. 63—64.

²⁸ Ср. мысль О. М. Фрейденберг о том, что в земледельческий период «ящик» и «корзина» отождествляются с «рождающим чревом» женщины в образе «земли» или «воды»; отсюда — ящик или корзина, плавающие в воде (мифологический прототип корабля), означают материнство, рождение, регенерацию. См.: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 202.

²⁹ Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. *TRIZNA и др.). — Этимология. 1977. М., 1979, с. 14.

часть, где находится голова. «Я, — говорит одна, — возьму ту часть, где голова». «Нет, я возьму ту часть, где голова», — говорит другая. Думали, думали, как разделить, так ничего и не придумали.

Тут мимо пробежал Заяц. Увидев, как две Выдры препираются друг с другом, спросил: «Старшая сестра, из-за чего у вас спор?» Выдра отвечала: «Мы поймали одну рыбу на двоих, но не знаем, как ее разделить, потому что каждая из нас желает получить голову». [В ответ] Заяц молвил: «Если ты, старшая сестра, дашь мне рыбу, я разделю ее». Та отдала ему рыбу, и он начал резать ее на три равные части: голову, среднюю часть и хвост, [думая про себя]: в средней части больше всего мяса, тощую же голову отдам одной Выдре, а тощий хвост — другой. И он обратился к Выдрам со следующими словами: «Старшая сестра, тебе надо взять голову, а ты, сестра, бери хвост. Что касается меня, хозяина положения, то я возьму туловище, потому что я устал, запыхался, [пока шел сюда]». И, взяв туловище рыбы, Заяц исчез³⁰.

В этой кхмерской сказке мы сталкиваемся с чрезвычайно архаичной формой разрешения *спора* как диалога, в котором участвуют две стороны. Предмет *раздора* лишь путем *тройственного* членения перестает быть объектом вражды.

Представляется, что с числом три, воплощающим *тройной* состав Вселенной (Небо, Землю, Подземный и Подводный мир), связано в сказке о Змее Кенг-Канге и число персонажей. Нельзя не заметить, что сюжет этой сказки разворачивается так, что всякий раз в наличии остаются *три* действующих лица, четвертый же персонаж отсутствует, выбывая из «игры» как лишний.

Обратим внимание на дерево, которому жертвуется голова Змея. По словам С. Тьерри, *жужуб* (*zizurhus jujuba*) встречается в сказках и легендах в широком регионе от Индии до Китая. Но он не играет большой роли в хозяйствовании камбоджийских крестьян и в их питании³¹.

В Индии, где *жужуб* известен под именем *бадари*, он всегда осознавался как священное дерево. Описание его можно найти в «Махабхарате» (Книга лесная), где о нем говорится как о дереве, произрастающем в обители *Вишну* — Нары-Нараяны:

Они увидели [дерево] Бадари: круглоствольное и прекрасное во всей своей пышности, свежее, густотенистое, оно было

³⁰ Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes..., p. 421—426.

³¹ Там же, с. 168.

покрыто сочными, плотными, нежными листьями; раскидистое, с огромными ветвями, оно сверкало, источая яркое сияние. Удивительные крупные сладкие плоды, сочащиеся медом, плотно усыпали небесное [древо] ...³².

По-видимому, к индийским культурным традициям восходит и употребление дерева *жужуб* в ритуалах, описанных Э. Поре-Масперо. Одним из таких ритуалов является жертвоприношение хомы:

Встарь в течение трех дней, предшествующих пахоте, ежевечерне приступали к жертвоприношению хомы. Ни один из прислуживающих на церемонии не видел, как это исполнять, но традиция эта живет, и трактаты дают на этот предмет необходимые указания. Брахманы должны были готовиться к этому, соблюдая воздержание и целомудрие до тех пор, пока церемония не окончится.

Возле каждого павильона устраивалась пирамида в три этажа, на вершине которой делали отверстие определенной глубины, которое обкладывали коровьим навозом. Пирамида покрывалась белой тканью и защищалась от солнца зонтом. Можно было в крайнем случае копать отверстие прямо в земле. Используемое для разжигания огня дерево варьируется согласно трактатам, которые упоминают то будру (*жужуб*), то санк (*combretum quadrangulare*). Надлежало сделать из него куски длиной в девять толщин пальца, которые соединяли связками по девять кусков, двадцать таких связок сжигались ежедневно. Также трактаты расходятся во мнениях, что должно было бросаться в огонь. Это были главным образом листья, которые считались символами счастья: цветы лотоса и трава *imperata cylindrica*, которая заменяет в Камбодже индийскую дарбху, по пятьдесят штук каждого вида. Сюда добавлялось пятнадцать кроуть соть (*citrus hystrix*) и пятнадцать фруктов самбур мас (*acacia* или *mimosa farnesiana*). По другим трактатам бросаемыми в огонь дарами были мед, молоко или сливочное масло, жир, мальвовые листья и чар, цветы лотоса и сбою пхлан³³.

Важной в свете последних исследований представляется затрагиваемая Э. Поре-Масперо в связи с сакральным значением *жужуба* тема происхождения того или иного рода или группы людей от определенного растения. Так, говоря о Маравар —

³² Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987, с. 294.

³³ Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires..., p. 294.

дравидийском племени, обитающем в Южной Индии, Э. Поремасперо пишет, что оно разделено на шесть групп, каждая из которых соотносится со своим растением: перцем, бетелем, кокосовой пальмой, арековой пальмой, жужубом и борассовой пальмой. Брак возможен лишь между лицами определенных «деревьев». Например, тот, чьим деревом является кокосовая пальма, может заключить брак в группе бетеля, но не может сочетаться браком с кем-либо, принадлежащим к группе арековой пальмы или жужуба³⁴.

В Китае *жужуб* или китайский финик известен с глубокой древности. Так, например, он упоминается в одной из песен древнейшей китайской книги песен «Ши цзин». Песня эта называется «Седьмая луна». В действительности она посвящена не единственно седьмой луне, с которой на Дальнем Востоке начинается осень, а календарной обрядности, приуроченной ко всему годовому циклу, и связанной с этой обрядностью хозяйственной деятельности, в частности, сбору в восьмую луну жужубов и других сельскохозяйственных культур, имеющих не только практическое, но и ритуальное значение. Приведем фрагмент этой песни в переводе А. А. Штукина:

...В шестую луну отведать мы рады
Багряные сливы и гроздь винограда.
В седьмую отведать бобы на пару,
В восьмую луну я жужубы сберу ...³⁵

О связи *жужуба* с ритуальными дарами свидетельствует древняя китайская книга ритуалов «Ли цзи». Так, в ней говорится о том, что *жужубы* и каштаны, конфетное дерево и орехи, а также сушеное мясо были ритуальным подношением женщин при больших жертвоприношениях Небу или Земле³⁶.

Жертвование *головы Змея жужубу* — дереву, от даров которому зависело благоприятное расположение Неба и Земли к человеку, вероятно, имело своей целью увеличение плодоносящей силы этого растения. Таков, очевидно, был и смысл жертвоприношения *хвоста Змея амбару* с той, возможно, разницей, что в данном случае подразумевалось плодородие *злака*, через ритуальное подношение которому человек обращался к Земле. О ритуальной роли *амбара* свидетельствует японский храмовый комплекс Исе. Вот что пишет об Исе Кендзо Танге:

³⁴ Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires..., с. 911—912, примеч. к с. 544—545.

³⁵ Ши цзин. Изд. подгот. А. А. Штукин и Н. Т. Федоренко. М., 1957, с. 185 (Серия «Литературные памятники»).

³⁶ Li ki. Trad. S. Couvreur S. J. Hokien fou, 1899, t. 1, p. 106.

На берегах прозрачной реки Исудзу, среди густых лесов у подножья гор Камидзи и Симадзи, расположено святилище Исе, облик которого почти не изменился со времен глубокой древности. Внутреннее святилище — Найку, посвященное Аматаэрасу-Омиками («Богине, освещающей небеса»), богине солнца и легендарной прародительнице императорского дома, стоит на восточном берегу реки. По другую ее сторону, примерно в шести километрах, напротив холма Такакура находится Гэку (Внешнее святилище), посвященное Тоёукэ-Омиками, богине хлебных злаков³⁷.

Далее Кендзо Танге пишет:

Доктор Фукуяма убедительно показал, что многие вспомогательные здания Найку и Гэку — например Западная и Восточная сокровищницы, Гэхэйдэн («зал сокровищ») и Мисинэ-но-микура («рисовый амбар») — еще в конце периода Хэйан отличались срубной конструкцией, характерной для амбаров; то же распространяется на многие центральные здания малых святилищ, как, например, Цукиёми и Идзанаги.

Я уже говорил, что главные храмы Найку и Гэку тоже были первоначально созданы по образцу амбаров³⁸.

Однако своей кульминационной точки ритуал жертвоприношения Змея достигает в момент поедания блюда, приготовленного из мяса Змея. По словам С. Тьерри, камбоджийцы употребляют в пищу в основном рыбу, но разнообразие продуктов питания животного происхождения у них очень велико. Они едят также домашнюю птицу, свинину, которую они поручают свежевать китайцам, и при случае — насекомых, ящериц, черепах и змей. Мясо змей считается вкусным и в повседневной еде встречается редко³⁹.

Ритуал поедания мяса змея восходит, по-видимому, к глубокой древности. Его можно встретить, например, в одном из мифов кхаси. В мифе рассказывается о том, как у дочери некоего божества из страны Черра, забеременевшей вне брака, родился сын-змей, названный У Тхленом. У Тхлен постоянно требовал человеческих жертв. Однажды великан Рамхаху, сжалившись над людьми, бросил в рот У Тхлену вместо пищи расплавленное железо, и тот умер. Мясо У Тхлена было решено съесть. Но одна женщина взяла кусок его и положила в сосуд. Вскоре

³⁷ Танге Кендзо. Архитектура Японии. М., 1976, с. 22.

³⁸ Там же, с. 35.

³⁹ Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes..., p. 171.

там оказалась маленькая змейка. Это снова ожил У Тхлен. По другой версии этого мифа змеи размножились, потому что одна старая женщина забыла съесть свою долю⁴⁰.

В этом мифе, бытующем в материковой части Юго-Восточной Азии, обращает на себя внимание особое отношение одной из женщин племени к мясу змея. Женщина не прикасается к плоти змея как к залому его неуничтожимости, т. е. женщина, от которой зависит воспроизведение жизни на земле, оказывается причастной к рождению змея или змеиного рода даже после его смерти. Нам представляется, что этот момент роднит миф кхаси с кхмерской сказкой. Поедание же плоти змея есть сокрытие, погребение его навечно во чреве земли. Момент пищевого табу женщины на мясо змея в кхмерской сказке усилен за счет того, что Змей Кенг-Канг заменил Женщине отсутствующего супруга, и поедая его плоть, Женщина неизбежно погребала бы в своем чреве близкое ей существо. Чтобы выявить степень интимности отношений Змея и Женщины, Муж и Дочь не случайно прибегают к акту еды, сокрыв предварительно от Женщины, чье мясо она ест.

Известно, что для мифологических традиций характерна связь *еды с производительным актом*. Так, в корейской «Повести о Чхунхян» рассказывается об эротических играх новобрачных, во время которых новобрачные носят друг друга на спине. При этом новобрачный спрашивает свою подругу, что она хотела бы съесть: каштан, арбуз, мясо свиньи или его самого?⁴¹

Отметим, что в кхмерской сказке мясо *Змея* выдается за мясо *свиньи*. Еда, во время которой Женщине, вступившей в любовную связь со Змеем, предлагается блюдо, приготовленное из него самого, задумана как тест на выявление истинных отношений Змея и женщины. С точки зрения современного человека для этого достаточно было бы показать Женщине умерщвленного Змея и посмотреть на ее реакцию. Но мифологическому сознанию этого недостаточно: производительный акт Женщины и Змея обнажается в акте поедания Женщиной плоти своего временного супруга. Если в корейской «Повести о Чхунхян» еда обыгрывалась как метафора обладания, то в кхмерской сказке мы сталкиваемся с совмещением *акта еды, акта обладания и акта погребения Змея Женщиной*. Причем этот тройной акт

⁴⁰ Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976, с. 189—190.

⁴¹ История о верности Чхун Хян. Средневековые корейские повести. М., 1960. с. 69.

не обыгрывается как метафора, а исполняется натуральным образом, во всей своей грубой вещности.

Особую роль в акте выявления истинных отношений между Змеем и Женщиной играет *Ворон*. Именно он возвещает Женщине, что она ест плоть своего супруга. По словам С. Тьерри, *Ворон* всегда в камбоджийских сказках является птицей, одаренной знанием⁴². Как *солярная* птица он оказывается противником *Змея*. О том, что *Ворона* и *Змея* связывают отношения антагонизма, говорит один из рассказов «Панчатантры». В рассказе речь идет об обитании на *баньяне* семейства ворона, свившего себе там гнездо, а в дупле дерева — змея, поедавшего птенцов первого. По совету шакала ворон замышляет расправу над змеем. Он крадет у купающихся гаремных женщин некоего царя драгоценное украшение (золотую цепочку), которое те оставили на берегу, и подбрасывает его в дупло к змею. Царские слуги, преследуя ворона, добираются до дупла, видят там змея, забирают его насмерть и забирают украшение⁴³.

В этом рассказе представляет интерес связь *Змея* с *сокровищами*, которые, как правило, хоронятся в *земле*, как, например, в кхмерской сказке о происхождении животного из рода Китов, о которой мы уже упоминали. Симптоматично то, что *Змей* через *Ворона* получает свой неизменный мифологический атрибут, и этот постоянный атрибут, о котором известно сведущему шакалу, является причиной смерти *Змея*.

Вслед за *Змеем Кенг-Кангом* в жертву приносится *Женщина*. Прежде чем совершить ритуал жертвоприношения, Мужчина тщательно выбирает место ритуала и повод: он предлагает *Женщине*, забеременевшей от *Змея*, отправиться *вымыть волосы* в озере, вдали от людей. Вот что по этому поводу пишет С. Тьерри: «Купание, мытье головы — занятие, хорошо знакомое камбоджийцам, для которых чистота, опрятность тела и освежение водой являются неотъемлемой частью повседневной жизни. Это — также элемент удовольствия, *игры* (курсив наш. — В. Т.), в некоторых случаях развлечения между мужчиной и женщиной либо группами мужчин и женщин»⁴⁴.

Остановимся подробнее на *мытье волос* женщины как преддверии сексуального соединения с мужчиной. Особый интерес в связи с этим представляет корейская календарная обрядность. В Корее пятый день пятой луны по лунному календарю назы-

⁴² Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes..., p. 172.

⁴³ Панчатантра. Пер. с санскр. А. Сыркина. М., 1962, с. 72—79.

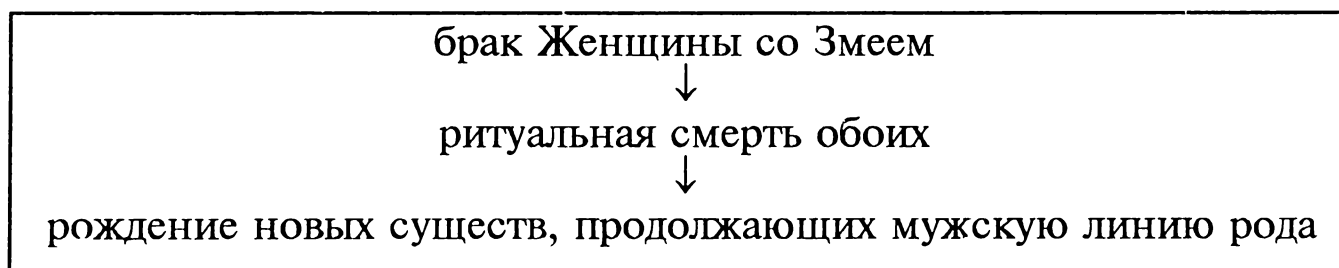
⁴⁴ Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes..., p. 174.

вают «днем праздника "тано"» и отмечают столь же пышно, как новогодний праздник и праздник любования Луной. В этот день в каждом доме готовится особая еда, связанная с летом, которая жертвуется предкам. *Девушки моют волосы с ирисом*, в котором более всего ценится *аромат*. Они изготавливают шпильки для волос с орнаментом в виде корней ириса и иероглифами «Долгая жизнь» и «Счастье», либо раскрашивают их в красный цвет, прежде чем украсить ими волосы, стянутые в узел, как у новобрачной. В этот день девушки *качаются на качелях*. Еще одна примета этого праздника — «брак» *веток жужуба* (между двумя ветками кладут круглые гольши) с тем, чтобы «вступившие в брак» ветки жужуба принесли обильный урожай⁴⁵. Празднику «тано» посвящен живописный свиток Син Юнбока (1758—?) «Тано нори» («Игры в праздник "тано"»). На этом свитке изображены обнаженные по пояс женщины, купающиеся в пруду под деревом. Обращают на себя внимание пышные прически женщин, одна из женщин держит на груди, как гирлянду, две огромные, соединенные концами косы. Другая женщина тут же качается на качелях⁴⁶. Нетрудно заметить, что ритуал *мытья волос, купания женщин* в ручье и их *качания на качелях*⁴⁷ связан между собой одной и той же идеей подготовки к сексуальному соединению с мужчинами.

Возвращаясь к сказке о *Змее Кенг-Канге*, отметим, что расчленение мечом тела *Женщины* приходится на момент, когда *Женщина*, сидя (вероятно, на корточках) *моет волосы*, т. е. как бы готовится соединиться с Мужчиной.

Смерть *Женщины* является одновременно разрешением ее от *бремени*. Пафос сказки — в реализации идеи вечной смены в цикле *жизнь — смерть — жизнь*.

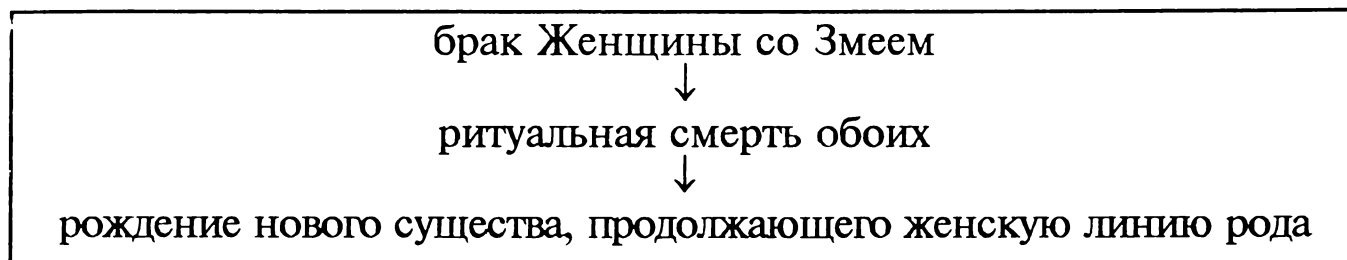
Сказка реализует следующую схему:



⁴⁵ На Tae Hung. Folk Customs and Family Life. (Korean Cultural Series. Vol. 3). Seoul, 1972, p. 38—42.

⁴⁶ Ли джо хвехва мёнъ чак чип (Собрание шедевров живописи династии Ли). Пхеньян, 1958.

Как пара этой схеме может быть понята схема второй части сказки о происхождении животного из рода Китов:



Кхмерский фольклор сохранил бесценные по своей научной значимости тексты, свидетельствующие о принесении в жертву стихиям *Земли* и *Воды*, с тем чтобы увеличить их плодородную силу, *Змей* и *Женщин*.

И завершить свой анализ сказки о Змее Кенг-Канге мы хотели бы словами С. Тьерри о том, что исчерпывающее исследование этой сказки свяжет ее воедино с многочисленными мифами о Змее в Индии и во всем аустро-азиатском мире. Добавим, что эти связи могут быть и шире.

V. V. Tyurina. Structure and Semantic of Khmer Folktale about Serpent Keng-Kang

This article consists of following parts: the translation of Khmer folktale about Serpent Keng-Kang and an attempt of structural and semantic analysis of this text. In revealing the structure of the folktale the author was guided by the scheme proposed in Prof. V. Propp's monograph "Morphology of Folktale".

The examination of the folktale led us to the following conclusion: in ancient Cambogia Serpents and Women were sacrificed to the elements of Earth and of Water for the extension of its fertility.