

## Секция «Философия. Культурология. Религиоведение»

### Сравнительный анализ развития мифологемы «волшебной невесты» в кельтском эпосе и фольклоре.

*Ховаева Екатерина Игоревна*

*Студент*

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Философский факультет, Москва, Россия  
E-mail: carne-rusco@yandex.ru*

Многие ученые разбирали вопрос перехода мифологических сюжетов в фольклорную среду и превращения их в волшебную сказку. Начнем с того, что, по мнению, например, Джозефа Кэмпбелла [4], продолжающего традицию психоаналитического понимания сказки и мифа, у них одинаковая функция: «откровение об опасностях и реалиях темного внутреннего перехода от трагедии к комедии» (Кэмпбелл, 1997, с. 36), и нереальность происходящего в повествовании вследствие его психологической природы.

Сам по себе путь мифологического приключения героя расширяет формулу «уединение – инициация – возвращение», которая является центральным блоком мономифа. Кэмпбелл расшифровывает эту формулу следующим образом: «Герой отваживается отправиться из мира повседневности в область удивительного и сверхъестественного: там он встречается с фантастическими силами и одерживает решающую победу: из этого исполненного таинств приключения герой возвращается наделенным способностью нести благо своим соплеменникам» (Кэмпбелл, 1997, с. 36). Разница между героем сказки и героем мифа – в масштабе их побед. В сказке победа локальна и направлена на микрокосм, в мифе же она всемирна и макрокосмична.

Для множества культур характерна мифологема «волшебной невесты» - герой, вступая в область священного, встречает женщину, обычно нечеловеческой красоты или же безобразия, становящуюся его женой. Точно так же эта женщина может быть героическим призом. Сама по себе мифологема встречи с прекрасной женщиной – это один из вариантов манифестации встречи с Вселенской Матерью или же юнгианской анимой героя (его противоположностью, выраженной в наиболее внешне яркой форме). По словам Джозефа Кэмпбелла: «Мифологическая фигура Вселенской Матери привносит в космос атрибуты женственности, являющей себя в первой, лелеющей и оберегающей близости. Эта фантазия изначально спонтанна, ибо существует близкое и явное соответствие между отношением маленького ребенка к своей матери и отношением взрослого к окружающему его материальному миру» (Кэмпбелл, 1997, с. 117).

В ирландских сказаниях разных мифологических циклов распространен сюжет, в котором герой (обычно король или сын вождя) встречает прекрасную деву «из сида», т.е. Иного Мира в его подземной локализации, одной из трех характерных для Ирландии локализаций. Выполнив ряд условий, герой женится на деве или живет с ней в Ирландии до нарушения добрачных договоренностей или же уходит за ней в Иной Мир. Первый случай представлен в «Разрушении дома Да Дерга» (Предания и мифы, 1991, с. 102-128) [2] и истории о рождении Ойшина, сына Финна (Роллестон, 2004, с. 220-228) [6], второй – в истории Ойшина, сына Финна Мак Кумайла (Роллестон, 2004, с. 220-228) и «Исчезновении Кондлы Прекрасного, сына Конда Ста Битв» (Исландские

саги. Ирландский эпос, 1960, с. 664-667) [1]. Как можно судить по принадлежности этих мифов к разным циклам (история Ойшина, сына Финна, - фенианский цикл, остальные же принадлежат к ульстерскому циклу) мотив был распространен по всей территории гэльской Ирландии.

В первом случае женщина со временем уходит от героя, оставляя ему сына – еще более великого героя, чем отец, т.к. он наследует черты и профанного, и сакрального пространств. Отметим интересную деталь, что Ойшин, сын Финна, родившийся от такого союза, сам ушел за девою из сида в «Страну Юности». Так же следует упомянуть, что женщина из сида в этом варианте мотива может носить и танатические черты. Так Т. Михайлова в «Хозяйке судьбы: образ женщины в традиционной ирландской культуре» [3] анализирует «Падение дома Да Дерга» и более позднюю легенду из королевского цикла ирландских мифов «Смерть Муірхертаха, сына Эрк», где в обоих случаях встреченная прекрасная женщина, назначенная герою-королю в невесты, приводит его к смерти (Михайлова, 2004, с. 25-29). В этом можно заметить отголосок более архаической традиции почитания богини Морриган (Морригу, Бадб, Нэмайн) в трех аспектах: смерти, любви и войны.

Второй же мотив более явно проявляет встречу с божественной, происходящей из хаотического и сакрального Иного Мира, женщиной как второе рождение героя в Ином Мире – и своего рода примирение со своим женским началом, его познание.

В сказках же два этих мотива переплетаются друг с другом. Примером такого переплетения может служить сказка «Король Эрина и королева Одинокого Острова» (Кэртин, 2008, с. 52-65) [5], в которой, с одной стороны, король Эрина практически повторяет сюжет истории о рождении Ойшина, сына Финна, а, с другой, сын короля Эрина от волшебной королевы Одинокого Острова в итоге женится на другой волшебной королеве и становится владыкой ее страны. Практически исключительно мотив ухода героя в Иной Мир несет в себе сказка «Три дочери короля Востока и сын короля Эрина» (Кэртин, 2008, с. 76-82), где на сакральность сказочного Востока указывают лебединые оперения прекрасных принцесс – лебедь (как птица, связанная с водой, одним из наиболее ярких символов границы Иного Мира) в легендарии ассоциируется с сидами (см. «Легенда о детях Лира»). Наоборот, мотив жизни героя с волшебной невестой до нарушения им уговора прослеживается в сказке «Пастух Миддваи» (Celtic Fairy Tales, 1994, 57-60) [8].

Многочисленные вариации на основе схемы мономифа не поддаются полному описанию. Разные их типы пересекаются и сливаются, повторяются и воспроизводятся. Общая схема подвергается изменению и искажениям. На основе анализа мифологических и фольклорных источников правомерно сделать вывод о том, что при десакрализации сюжета с уровня эпоса до уровня волшебной сказки, в первую очередь, сглаживаются наиболее архаичные черты, что следует за сужением сферы деятельности героя. Также следует обратить внимание на заимствованные элементы, переосмысленные в связи с местными условиями, и случайные или намеренные искажения, порожденные многочисленной передачей одного сюжета из поколения в поколение. Так герой сказки все-таки возвращается домой или живет «долго и счастливо», в отличие от героя мифа и носит на себе в т.ч. и христианские черты. Но, как замечает Мирча Элиаде, рецензируя Ян де Фриса: «сказка действительно всегда имеет счастливый конец. Но содержание ее ужасающе серьезно: оно заключается в переходе через символическую

смерть и возрождение от незнания и незрелости к духовному возмужанию» (Элиаде, 2010, с. 197) [7].

### **Литература**

1. Исландские саги. Ирландский эпос. М., 1973
2. Предания и мифы средневековой Ирландии / Под ред. Г.К. Косикова. М., 1991
3. Михайлова Т.А. Хозяйка судьбы: образ женщины в традиционной ирландской культуре. М., 2004
4. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Киев, 1997
5. Кэртин, Джереми Легенды и мифы Ирландии/ Пер. с англ. Л.А. Игоревского. М., 2008
6. Роллестон, Томас Мифы, легенды и предания кельтов / Пер. с англ. Е.В. Глушко. М., 2004
7. Элиаде, Мирча Аспекты Мифа/ Пер. с фр. В. Большакова. М., 2010
8. Celtic Fairy Tales/ Selected and edited by Joseph Jacobs. Twickenham, 1994