

*Кодекс «іншого світу» і проблема неморального героя в казках **

Неманя Радулович

УДК 82–343:398.41(497.11)

Nemania Radulovych. Codex of the «Another World» and the Problem of the Immoral of a Hero. The attempts to comprehend the moral code of fairy tales are mostly oriented towards the world of human beings. Yet, the creatures «from another world» (demonic creatures, witches) have their own code, which differs from the human one by emphasizing cannibalism, cruelty and physical strength, what shows that it is more archaic. Making a distinction between human and non-human code we can explain the so-called «immoral» behaviour of the hero, because he behaves so towards his adversaries from the «another world», on whom usual code cannot be applied.

Key words: demonic creature, witches, creatures of «another world», moral code.

Немања Радуловић. Кодекс «друге стране» и проблем неморалног јунака у бајкама. Покушаји да се дедукује морални кодекс бајки се односе првенствено на људски свет. Бића «друге стране» (демонска бића, вештице) исто имају свој кодекс који се разликује од људског истичући канибализам, суровост, физичку снагу, што показује његову већу архаичност. На основу разликовања људског и нељудског кодекса се може објаснити и «неморално» понашање јунака јер се тако углавном понаша према противницима «друге» стране за које уобичајени кодекс не важи.

Кључне речи: демонска бића, вештице, бића «друге стране», морални кодекс.

Розглед етики як частини казки поляризуе дослідників. Можемо як приклад навести погляд Б. Холбека стосовно одного зі світів. За данським фольклористом, моральні концепти – це не «ідеальні норми» (тут автор полемізує з Мелетинським), вони пов'язані зі способом життя традиційного оповідача і його слухачів; моральні ідеали оповідань співзвучні з устоями руральних общин, де їх розповідають [1, с. 364–365]. Зовсім протилежний натомість погляд Хеди Ясон, за яким «жанр казки має свою особливу систему цінностей, незалежну від ціннісної системи суспільства, яке оповідає» [2, с. 145]. За Йолесом, як відомо, саме (наївна) етика є основою казки, а «духовна занепокоєність» виходить за межі звичного літературного розуміння жанру¹; у той час, як прибічником цієї позиції є К. Ранке (ментальні позиції), її з різних причин критикують Я. де Фріс, Ф. Клоц, Обенауер та Літі.

Відмінність названих підходів порушує насправді глибоку проблему: етику потрібно розглядати у зв'язку з етнографічними реаліями чи як частину жанрової системи казки, що знову веде до відношень етнологічного і літературного вивчення усних творів.

Зважаючи на обидва погляди, з'явилися спроби дедукції морального кодексу казки. Скажімо, на матеріалі російських казок, орієнтуючись спершу на донорські тексти, російські семіотики, а за ними й М. Возін, намагалися вивести моральний кодекс цього фольклорного типу [3, с. 150–151].

У текстах сербських казок знаходимо всі характеристики етики європейської казки. Відношення між образами регулюють нагороду за вірність і, відповідно, покарання за зраду, недотримання домовленостей, обіцянок, клятв. Як бажані чесноти самих персонажів виділяються скромність, покірність, вмільсть, співчуття. Важливо підкреслити, що наведений кодекс поведінки стосується саме людей. Виокремлюються риси, характерні для людських персонажів, хоча й нелюдські мають свій кодекс поведінки. У казках різниця між людським і нелюдським світом дуже важлива і представлена через моральний кодекс. Нелюдські створіння можемо сукупно назвати «іншим світом». До нього зазвичай належать фантастичні істоти та люди, які займаються магією, а також ті, хто, навіть не займаючись магією, входять до «іншого світу», бо є ворогами героя.

Спроба виокремлення кодексу «іншого світу» на матеріалі сербських казок може охопити кілька елементів.

1. Канибалізм

Канибалізм у нашому випадку приписується не людям, а «іншому світові» [Ч1, 15, 21]. Перехід людей на канибалізм зображується як щось неприродне [наприклад, у Ч1 (28), коли батьки стають людидами]. У В. Караджича [38] дикун змушує героя їсти людське м'ясо, але той викидає його за спину. У казці «Саме сталь» для того, щоб стати членом родини велетнів, герой дає обіцянку їсти людей².

Канибалізм – один із ключових кодів, котрі розрізняють людський і нелюдський світи. Щоб перейти в нелюдський, герой змушений розірвати код свого світу (який імпліцитно забороняє канибалізм) і прийняти код потойбічних істот. У «Саме сталі» однозначно стверджується: щоб стати нашим другом, мусиш їсти людей.

* Дослідження здійснене в рамках реалізації проекту «Srpsko usmeno stvaralaštvo u interkulturalnom kodu» («Сербська усна творчість в інтеркультурному коді») (178011), започаткованого Інститутом літератури і мистецтва в м. Белграді за фінансової підтримки Міністерства освіти й науки Республіки Сербія.

Тут канібалізм не просто явище, як у оповіданнях про песиголовців, а саме передумова. Звичайно, залишаючись вірним людському кодові, герой нібито приймає код велетнів. Цим самим складає іспит з ініціації; тобто існує ініціація демонічного характеру, але герой не проходить через неї належним чином.

За Рерихом, канібалізм у казках – це відображення вірувань, зафіксованих ще в XIX ст., за яким демонічні істоти їдять людей; отже, йдеться не лише про створення епічної напруги, конкретне вірування знаходить відображення в казці [4, с. 132]. Відомо, що в сербському середовищі вірили в канібалізм відьом. (Т. Джорджевич говорить і про інші вірування, пов'язані з канібалізмом, а також про кілька історичних прикладів [5, с. 88–102].) Рерих також стверджує, що канібалізм приписується лише демонічним істотам, а його етична оцінка в жодному разі не архаїчна [4, с. 131]; казки зображують канібалізм не в його першопочатковому вигляді магічного канібалізму, а як злочин [4, с. 104].

Тут можемо додати, що це вірування (у суспільстві XIX ст.) дає *новий імпульс* (див. спостереження Лінди Дег про релігійні пласти в казках [21, с. 10–140]) більш давнім казковим мотивам і залишкам давніх культурних пластів. Окрім акультурації (Арне), коли мотив байки збігається з явищами дійсності спільно, до якої належить оповідач, можна стверджувати, що не йдеться про відображення дійсності цієї спільноти (особливо коли знаємо історично-географічний шлях перенесення), а про те, що дійсність дає *новий імпульс* вже існуючому, подібному чи тотожному мотиву. Тоді краще вести мову про паралелі між казкою і дійсністю, а не відображення. Канібалізм – це лише один із аспектів. На прикладі інших мотивів можна побачити, що дилема «сюжет чи етнографічна дійсність» не відображає всієї складності проблеми (наприклад, покарання осліпленням чи спаленням належить до давніх законодавчих систем, але стало частиною жанрової системи казки); тип привітних і непривітних дівчат вдало узгоджується з багатьма традиційними руральними спільнотами.

2. Договір, який передбачає жорстокість

У відносинах людських персонажів, як людей, так і тварин-помічників, взаємодопомога часто регулюється певним видом договору. Може розрізнятися багато рівнів: від віри комусь, яка лише передбачає певну формалізовану форму складання договору, дання слова, і до клятви як найбільш формального типу. Пропи навіть вважає, що милосердя до тварин – більш пізнє явище, оскільки ті приходять на допомогу лише за певними домовленими принципами [6, с. 238].

І на «іншому світі» знаходимо укладання угоди, але, на відміну від договору між людьми чи людьми й помічника, цей тип передбачає жорстокість. У казці з антології Чайкановича [Ч1, 14] потойбічна істота укладає договір з героєм, погрожуючи при цьому його вбити. У ще одній казці [Ч1, 18] віли погрожують виколоти очі героєві, якщо той порушить домов-

леність. В іншому епізоді [Ч1, 40] знову з'являється залякування канібалізмом героя, якщо той не виконає завдання (укладений договір). У Караджича («Золоті яблука і дев'ять пав») договір передбачає нагороду у випадку виконання завдання і, відповідно, втрату голови, якщо навпаки. Потрібно виділити ще один приклад зі збірки Караджича [В, 5], коли Стойша помилював змія, а той сказав, що так не вчинив би на його місці. У той час, коли в людському кодексі милосердя відіграє важливу роль, на «іншому світі» воно проявляється значно менше (наприклад, милосердні матері фантастичних істот, які помилювали несподіваних гостей; подібним до цього є випадок (лише без милосердя), коли дочка велетня допомагає героєві, але це вже через активацію кола впливу помічників). Коли від героя очікується милосердя, договір, запропонований потойбічними істотами, передбачає каліцтво або смерть.

Ініціаційний характер таких досліджень (пов'язаний і з донорським іспитом) достатньо вірогідний; але, якщо не братимемо до уваги поетику, можемо розглядати лише конкретну маніфестацію на рівні кодексу поведінки.

3. Випробування сили

Герой казки мусить показати свою фізичну силу, щоб його прийняли до общини [Ч1, 10]. В іншій казці [Ч1, 12] йдеться про поєдинок змія і людських персонажів як певного виду випробування; тут сильніший отримує здобич. Казка № 28 зі збірника Чайкановича [Ч2] зображує змагання, яке мусить визначити, хто сильніший у їжі; умова: або виконати угоду або померти.

Людські кодекси цінують такі людські якості, як милосердя, покірність чи вміння, але в іншому кодексі, щоб стати частиною групи демонічних істот, персонаж мусить проявити фізичну силу, часто в їжі. Саме навколо їжі може й вестися боротьба.

Коди «іншого світу» справляють враження більш архаїчних, порівняно з людськими. Суспільство, яке понад усе цінує фізичну силу, а не співчуття, де панує людоїдство, без сумніву, є примітивнішим. Казка – це та стадія, яку людське суспільство пододало, але вона зберегла її, проектує на істот із «іншого світу». Ця особливість казки, антропоцентрична за своєю природою, зображується як негативна, але водночас здається, ніби істоти мають свій, особливий кодекс. Цим самим досягається враження винятковості, відокремленості «іншого світу» від людського, він отримує свій, специфічний вигляд. Він наче пропонує певний тип інверсії, демонічні варіанти «договору», які, за Греймасом, є основою казки.

Доцільно пригадати генеральність спостереження Літі про те, що в казці людські й нелюдські істоти відокремлені просторово, але близькі психологічно [7, с. 13–14; 8, с. 27]. Прірва між ними може бути глибокою. Один із факторів, що їх розділяє, – це існування різних кодексів поведінки. Особливий кодекс у казці присутній рудиментарно, через акцентуацію на люд-

ському образі і людському світові та через «латентну присутність міфу» [23, с. 212], але все-таки його можна реконструювати. На відміну від деяких інших негативно оцінених вчинків, таких як убивство чи крадіжка, що наявні і серед людей, і на «іншому світі», ці три коди характерні лише для «потойбічних» істот. Але їхній світ відокремлений саме тому, що все сприймається з погляду людського світу. «Нормативна регуляція» відношень [22], вузько пов'язана і з компонентом оповідання, формується у зв'язку зі специфічними уявленнями, однаково древніми й актуальними.

Таке розрізнення «цього» й «іншого» світів може допомогти нам розглянути проблему неморального героя.

У критиках казки зазвичай наголошується на її педагогічній неприйнятності через два аспекти – страшні деталі і неморальність. Не заглиблюючись зараз у питання «жаху» в казках (страшні покарання, наприклад), розглянемо лише проблему неморальності. Точніше, коли ведуть мову про неморальність казки, не йдеться про казку як цілісність, а лише про поведінку героя.

І навіть дослідники, які не вивчали казку, найвнимливішим чином говорять про те, що герой порушує моральні кодекси. Він не жалкує, що порушує правила, тоді як противник часто буває покараний не за порушення, а за звичайну людську слабкість [7, с. 58; 3, с. 90; 10, с. 185–188; 11, с. 100–101; 12, с. 11; 13, с. 19].

Приклади такої поведінки знаходимо і в нашому матеріалі. Герой обманює диявола, який узяв його за учня [В, 6; Ч1, 25]. Горобець (змійна душа) просить не позбавляти його життя, а натомість обіцяє відкрити таємницю; герой порушує запропонований договір і вбиває горобця, коли отримує бажане [В, 8]. Герой вирішує завдання цареві дочки за допомогою обману [В, 23]. Від надприродної дівчини чудотворну волосину персонаж також отримує шляхом неправди [В, 31]. Діти вбивають бабу-песиголовку чи «Чивуткину» [В, 35; Ч1, 27, 28]. Герой «Саме сталі» нечесно клянеється велетням і вбиває їх. Бісерко вбиває старого з підземля, якого знаходить заплутаним [Ч1, 12].

Від природного противника через обман герой дізнається, де його сила [Ч1, 13]. Так само і змія вбито через обман – коли стає відомо, де його сила [Ч1, 14; подібні приклади є в Ч1 (15), а в (16) змія убитий під час сну]. Порушенням заборони герой отримує чарівне зілля [Ч1, 18].

Бабі, яка є другорядним персонажем, герой відрубав ніс, щоб залякати царя [Ч1, 48]. Меджедович із варіанта Чайкановича [Ч1, 100] наводить умови, які більше притаманні «іншому світові» (сила, вбивство, змагання в їжі). В іншій казці [Ч2, 28] герой вбиває невинного коваля³, який не встигає виконати замовлення і зробити добру булаву (значення домовленості тут абсолютизоване й призводить до смерті, але герой поводить, як істота з «іншого світу»). У «Стойші і Младену» [В, 5] герой покидає свого союзника і здружується із сильнішим.

Зазвичай така поведінка пояснюється тим, що О. Новик називає «героєцентричністю» казки [14].

Казка не просто антропоцентрична, ця її властивість ще більшою мірою кристалізує фокусування на героєві. Лише його погляд привілейований. Те, що він робить, однозначно правильне, оскільки він у центрі казки, хоча такі самі вчинки інших героїв караються. І навпаки, поганий вчинок стосовно героя, навіть незначний, може жорстоко каратися.

Серед вищенаведених прикладів героєцентричності можна пояснити випадок каліцтва баби. Вона як другорядний персонаж немає справжньої екзистенції, використовується лише як засіб. Героєцентричністю можна пояснити і невдячність героя попові. Це чистий приклад у сучасному розумінні, чому казка не засуджує порушення героєм кодексу, тому що він перебуває в центрі подій, і порушення правил має сюжетне значення (отримання дару, що веде до подальших подій).

Це пояснення можемо доповнити наведеним розрізненням людського і нелюдського світу. Не йдеться лише про героєцентричність; треба розглянути, до кого герой неморально ставиться. Якщо уважно читати тексти казок, то помічаємо, що до *ворога*. До того ж цей ворог дуже часто є *нелюдською істотою*: змії, гадюка, велетень, диявол, відьма – створіння, котрі перебувають між людським і нелюдським світами. Можемо зробити висновок, що моральний кодекс діє перш за все для людського світу і відношень між людськими персонажами (включаючи і вдячних тварин, які, можливо, походять із тотемного світу героя чи шаманських помічників [15, с. 132–133; 16, с. 114]). Для представників «іншого світу» моральний кодекс не діє. Згідно із цим, якщо герой неморальний, у цій неморалі є свої причини.

Знаходимо й випадки, коли герой вчиняє так із людьми, але це також противники: принцеса, яка дає смертоносні завдання, чи цар. Вони також є представниками «іншого світу», але антропоморфними, так само й подорож героя в друге царство, вірогідно, є шляхом в інший світ.

Цікавим є випадок Меджедовича зі збірки Чайкановича: його поведінка більше типова для «іншого світу» в казках – змагання в їжі, договір, який передбачає вбивство. Це легко пояснюється тим, що він не справжня людська істота, а частково, по матері, яка є ведмедицею, належить до «іншого світу».

Існує багато явищ, котрі відділяють людський світ від нелюдського. Як бачимо, «інший світ» має певний тип свого етичного кодексу (у якому, наприклад, йдеться про канібалізм як один із ключових кодексів, що розрізняє людське і нелюдське). Якщо це, з одного боку, є відстороненням від демонічного, то з другого, – людський світ відокремлюється від тваринного. На відміну від оповідок «примітивних» народів, у класичній європейській казці шлюб між людиною і твариною не може відбутися – тварина мусить отримати (точніше повернути) людську подобу. Образ «ведмедевого сина» – один із рідкісних реліктів шлюбу між людською і нелюдською істотою, який присутній і в європейських варіантах. Перетворення на тварину вважається нещастям, а не набуттям чарівних сил [4,

с. 88; 17]. Рідко трапляються казки, де герой за власним бажанням перетворюється в тварину, та й то ненадовго (наприклад, Ч1 (60), а найчастіше в оповіданнях на зразок АТ (325)). Тому в деяких казках негативні персонажі отримують покарання у вигляді перекидання у зооморфний код [Ч1, 33, 53]. Із цієї причини – недозволеного змішування людського й тваринного коду – вигнана героїня буває обмовлена, наче народила тварину, і несправедливо покарана (наприклад, зв'язана із собаками Ч1 (64)).

Таким чином, серед демонічних істот узагальнені правила поведінки не діють. Їх дозволено вбивати й обманувати саме тому, що вони не належать до «нашого» світу. Скажімо, слухняність як особливість персонажа в казці оцінюється позитивно, а її порушення призводить до наслідків. Однак, коли у Ч1 (18) герой двічі не слухається, його не лише не карають, але він отримує чарівні властивості – саме тому, що умови покірності поставили істоти «іншого світу».

Існують також приклади групування людей проти демонічного світу. Найпрозоріше це проявляється у випадку змієвої заручниці, яка допомагає своїм рятівникам. Але в оповіданнях про чортового учня стара, що живе в нечистого, або кобили, які були людьми, дають героєві пораду. У казці «Чудернацький змії і царевич» [Ч1, 15] героїня уникає поцілунку свого демонічного поневолювача; однак, коли той погрожує кнібалізмом, погоджується на поцілунок, щоб врятувати незнайоме дитя від людожерства. У всіх цих випадках з'являється певний тип людської солідарності на противагу «іншому світові».

Таке виправдання поведінки героя знайшло відображення і в літературі. Рерих з приводу казки братів Грімм «Rumpelstilzchen» [КНМ, 55] помічає, що вона має особливу мораль, оскільки тут брехню і лінь не вітає ніхто, а «розплачується» лише Румпелштілцхен [18, с. 287]! Тут можна додати, що Румпелштілцхен – нелюдська істота, саме тому на ньому ламають кола. Досі актуальним є давнє спостереження Löwis of

Menar-a, що неправда дозволена проти противника; це хитрість, яка слугує героєві із людського роду, щоб той переміг надприродних істот і врятував життя. Автор справедливо поділяє казки про хитрість на дві групи: ті, у яких вона використовується проти людей, і ті, де її застосовують проти нелюдських істот [19, с. 44, 48, 100, 108]. Літі підкреслює антропоцентричність казки: знищення змія, відьми чи велетня виправдане, як і покарання, якого зазнає людський противник. У той час, як негативні персонажі використовують людей, як засоби, герой так поводиться, як правило, з нелюдськими істотами, немилосердно і віроломно [20, с. 182; 7, с. 58]. Пропп помічає, що хитрість і обман – зброя слабого проти сильного, коли обмануті не звичайні люди, а лісові духи або велетні [10, с. 188].

В основі такої поведінки лежить опозиція *свій–чужий, відоме–невідоме*, для якої можна знайти етнографічні паралелі стосовно членів іншої етнічної чи релігійної групи.

Іноді кілька «виправдань» одного неморального вчинку героя накладаються. Скажімо, коли діти вбивають песиголовку, ідеться про дозволене насильство щодо члена іншого світу, але водночас і про захист, оскільки на них напали; також діє і *таліонський закон (lex talionis)*, досить часто в казках песиголова хоче їх зварити, але сама горить у печі.

Отже, етика в казках більшою мірою обумовлена розрізненням людського і нелюдського світу. Ця різниця породжує створення людської етики й особливого, відокремленого кодексу іншого світу. Також саме різний підхід до людського (свого) і нелюдського (чужого світу) робить можливим виправдання «неморальної поведінки героя», оскільки це направлене в першу чергу проти прибічника іншого світу. Особливою проблемою є, звичайно, наше проектування сучасних понять етики на казки. Якщо не брати до уваги нинішні уявлення про мораль, помітимо, що казка в межах своїх етичних розумів дуже послідовна і навіть формалістична.

Примітки

¹ Подібним до цього є уявлення про утопізм казки від Романа Якобсона до марксиста Джека Зайпса.

² Цікавим є варіант зі збірки В. Красича [I, № 8], де герой готує людську їжу, а

надприродний противник пече на обід жабу, тобто тварину, яка в народних уявленнях маркується як «нечиста».

³ Можна говорити про ковала, як про передбачену жертву (таким є його

образ і в епічних творах, наприклад, Новак-коваль і Марко). За народним уявленням, коваль – це той, хто займається нечистим ремеслом, що пов'язане з куванням як хтонічною і демонічною роботою.

Література

1. Holbek B. The Interpretation of Fairy Tales (FF Communications). – Helsinki, 1987.
2. Jason H. Whom Does God Favour: The Wicked or the Righteous? The Reward-and-Punishment Fairy Tale (FF Communications). – Helsinki, 1988.
3. Wosien M.-G. The Russian Fairy Tale. Some Structural and Thematic Aspects «Slavistische Beiträge». – München, 1969. – Band 41.

4. Röhrich L. Märchen und Wirklichkeit. – Wiesbaden, 1964.
5. Борђевић Т. Наш народни живот. – Београд, 1984. – 1.
6. Проп В. Ј. Хисторијски коријени бајке. – Сарајево, 1990.
7. Лутти М. Европска народна бајка. – Београд, 1994.
8. Lüthi M. Volksmärchen und Volkssage. –

Bern ; München, 1961.

9. Spiess K. Das deutsche Volksmärchen. – Leipzig, 1924.
10. Проп В. Я. Русская сказка. – Ленинград, 1984.
11. Проп В. Я. Фольклор и действительность. – М., 1976.
12. Tatar M. Off with their heads! Fairy tales and the culture of childhood. –

Princeton, 1992.

13. von Franz M.-Le. The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairytales. – Toronto, 1980.

14. Новак Е. С. Структура сказочного трюка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.ruthenia.ru/folklore/novik1.htm.

15. Obenauer K. J. Das Märchen. Dichtung und Deutung. – Frankfurt am Main, 1959.

16. Gehrts H. Von der Wirklichkeit der Märchen. – Regensburg, 1992.

17. Enzyklopädie des Märchens / Ranke K. – Berlin ; New York, 1976. – Band 1. – Lieferung 3.

18. Röhrich L. Sage und Märchen. – Freiburg ; Basel ; Wien, 1976.

19. von Löwis of Menar A. Der Held im deutschen und russischen Märchen. – Jena, 1912.

20. Lüthi M. Das Volksmärchen als Dichtung. – Göttingen, 1990.

21. Dégh L. Folktales and Society. Storytelling in a Hungarian Peasant Community. – Bloomington ; Indianapolis, 1989.

22. Petitat A. «Contes et normativité» // Contes: l'universel et le singulier / ed. A. Petitat. – Lausanne, 2002.

23. Belmont N. Poétique du conte. – Paris, 1999.

24. de Vries J. Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos (FF Communications). – Helsinki, 1967.

25. Klotz V. Das europäische Kunstmärchen. – München, 1987.

26. Ranke K. Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens // Studium generale. – Berlin, 1958. – 11. – S. 647–664.

27. Zipes J. Breaking the Magic Spell. Radical Theories of Folk and Fairy Tales (revised and expanded edition). – The University Press of Kentucky, 2002.

28. Јакобсон Р. О руским бајкама // Лингвистика и поетика. – Београд, 1966. – С. 32–53.

Скорочення

В – Караџић В. С. Српске народне приповијетке. – Београд, 1988.

Ч 1 – Чајкановић В. Српске народне приповетке. – Београд, 1999.

Ч 2 – Чајкановић В. Чудотворни прстен. Антологија српских народних приповедака. – Ниш, 2001.