

Женщины-оборотни: от образа в сказке до сюжетного мотива в литературе

Мань Синкунь

Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7585-8179>, e-mail: mxx9122963466@gmail.com

В статье рассматривается феномен женского оборотничества в русском фольклоре и русскоязычной литературе. Образ женщины-оборотня в русском фольклоре делится на три категории: 1. Чудесные жены; 2. Заколдованные возлюбленные; 3. Подмененная жена или невеста. Анализируется образ женщины-оборотня в сказках, выявляется функциональное многообразие. Исследуется мифологическое происхождение образа, связанное с представлением об «иномирии» и с антропоморфным восприятием мира. В русском фольклоре женщина-оборотень предстает либо в образе жертвы, которая по своей природе является человеком, либо у нее утверждается функция спасения и совершенствования окружающего мира. Превращение в различных животных – это не только выражение тотемизма древнерусских предков, но и скрытое проявление иномирия. В то же время женщина-оборотень — спутница главного героя-мужчины, ключ к другому миру и испытание для его брака. Двойная природа женщины в русских сказках в итоге преодолевается, женщина окончательно входит в мир героя. В дальнейшем письменная литература преобразует мировоззренческий аспект в метафору, характеризующую сложность и неоднозначность женского поведения. Вновь актуализирует представления об оборотнях-ведьмах Н.В. Гоголь, в советской литературе феномен оборотничества возникнет в творчестве П.П. Бажова, а в современной — в романах Виктора Пелевина. Женщины-оборотни в современной литературе часто изображаются как персонажи со сложными эмоциями и внутренними конфликтами, как необычные существа, но с человеческой сутью и эмоциями, либо обретают их в процессе общения. Связь между оборотничеством и потусторонним миром сохранялась всегда.

Ключевые слова: русский фольклор, современная русская литература, женское оборотничество, волшебная сказка, образ и функция, иной мир.

Для цитаты: Мань С. Женщины-оборотни: от роли в сказке до сюжетного мотива в литературе [Электронный ресурс] // Язык и текст. Том 11. № 3. С. 61–71. DOI: [10.17759/langt.2024110307](https://doi.org/10.17759/langt.2024110307)

Werewolf Women: from Fairy Tale Image to a Plot Motif in Literature

Man Xingkun

Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia,

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7585-8179>, e-mail: mxk9122963466@gmail.com

The article deals with the phenomenon of female werewolfism in Russian folklore and Russian-language literature. The image of a female werewolf in Russian folklore is divided into three categories: 1. Wonderful wives; 2. Bewitched lovers; 3. Substituted wife or bride. The image of a female werewolf in fairy tales is analyzed, functional diversity is revealed. The mythological origin of the image, connected with the idea of "otherworldliness" and anthropomorphic perception of the world, is studied. In Russian folklore, the female werewolf appears either in the image of a victim, who by nature is a human being, or she is asserted to have the function of salvation and improvement of the surrounding world. The transformation into various animals is not only an expression of totemism of Old Russian ancestors, but also a hidden manifestation of otherworldliness. At the same time, the female werewolf is the companion of the male protagonist, the key to the other world and a test for his marriage. The dual nature of woman in Russian fairy tales is eventually overcome, and the woman finally enters the hero's world. Further written literature transforms the worldview aspect into a metaphor describing the complexity and ambiguity of female behavior. N.V. Gogol again actualizes ideas about werewolves-witches, in Soviet literature the phenomenon of werewolfism will appear in the works of P.P. Bazhov, and in modern literature — in the novels of Victor Pelevin. Female werewolves in modern literature are often portrayed as characters with complex emotions and inner conflicts, as unusual creatures, but with human essence and emotions, or acquire them in the process of communication. The connection between werewolfism and the otherworld has always been maintained.

Keywords: Russian folklore, modern Russian literature, female werewolf, magic tale, image and function, other world.

For citation: Man X. Werewolf Women: from Fairy Tale Image to a Plot Motif in Literature. *Yazyk i tekst* = *Language and Text*, 2024. Vol. 11, no. 3, pp. 61–71. DOI: 10.17759/langt.2024110307 (In Russ.).

Обретение женщиной художественного воплощения в словесном искусстве сопровождается установлением ее статуса не только в витальном аспекте, но и осознанием гармонизирующей роли в социальной жизни. Процесс признания и поиск характерных особенностей женского присутствия существенен для культуры разных этносов и различается во времени. При всем своеобразии конкретных образов и хромотопной специфики существовали и в прошлом, и в настоящем точки соприкосновения в осмыслении феминного начала. Для русской словесности в образе женщины сочетались оксюморонные черты (ветреность и верность, ум и глупость, расчетливость и щедрость, хитрость и открытость т. п.). Созидаемый на этой основе архетипический образ включает аспект

непредсказуемых изменений, необъяснимых поступков вне логики и обстоятельств. И такой поведенческий стереотип, приписываемый женщине, восходит изначально, на наш взгляд, к феномену оборотничества — приходу в земной мир существ из «иноного» мира различного генезиса. Вредоносность или благодеяние могут соединяться в единое и нераздельное целое, формируя противоречивость образа, неоднозначной ситуации, становясь мотивом в сюжетном развертывании. Очевидна связь оборотничества с восприятием единства живой и неживой природы, также как и социального и природного бытия человека. Историческими корнями уходя в доисторические представления о мироздании, сохранив идею возможности контактов с существами «иномирия» в ритуальной практике, феномен оборотничества дожил в искусстве до наших дней, беря на себя новые беллетристические функции при созданиях интриги, включающей неожиданные поступков персонажей и необъяснимые для обыденной жизни явления.

Оборотничество: многогранность трактовок

Понятие оборотничества трактуется в исследованиях по-разному. В энциклопедии «Славянские древности» об оборотничестве говорится, что оно, будучи представлено в фольклорных текстах, связанных с суевериями, смыкается с колдовством и превращением, при котором персонажи нечистой силы (либо «знающие» люди) меняли свой внешний вид (ипостась), принимали облик другого человека, животного, предмета, растения и т. п. [19, с. 466].

В энциклопедии «Мифы народов мира» находится уточненная трактовка, предложенная С.Ю. Неклюдовым: «*Оборотничество, в мифологии магическая переменна облика персонажа. Преимущественно — временное превращение с последующим возвратом к первоначальному (подлинному) виду*» [18, с. 739]. Оборотничество распространено в обрядовой культуре и фольклоре разных народов. В древних мифах присутствует первообраз оборотничества — один из самых основных в понимании творения мира: древнеегипетский бог солнца Ра воплощается в образе птицы Феникс, быка, кота, жука и т. п.; верховные бог древней Индии Вишну может принимать облик рыбы, черепахи, тигра и т. д. По мере того, как новые жанры народного творчества созидались, оборотничество применялось в них как обычный мотив и важный композиционный элемент, непрерывно варьируясь и развиваясь под влиянием определенных условий эпохи, переходя от задачи мифологического объяснения мира в сказочный сюжет. Таким образом, можно считать мотив оборотничества в волшебных сказках не просто выдумкой древнего человека, а продуктом культурных, исторических, общественных условий эпохи создания волшебных сказок. Магическая тема в объяснении существующего уклада жизни через оборотничество существовала долгие века параллельно с образно-сказочной, имеющей более эстетическую дидактическую функции. Средневековье, более описанное по европейским материалам, трактовало мотив оборотничества в форме превращений, свойственных ведьмам, которые сами были объектом внимания нечистой силы. Превращения придавали им особый статус для вхождения в мир зла и служили для усиления колдовства [17, с. 339-341]. Многочисленные примеры судебных разбирательств и инквизиционных процессов хорошо известны в истории религий. Однако негативная окраска оборотничества в Средние века была новым этапом внимания к феномену, возможно, связанная со стремлением человека отделить себя от природы на основе представлений о бессмертии души, дарованной Богом.

Оборотничество, как одна из самых удивительно-занимательных тем в русской словесности, заинтересовало многих российских ученых. Их исследования проводились не

одномоментно, а поэтапно. В XIX в. русские ученые изучали оборотней и оборотничество более в этнографическом аспекте, обращая внимание на рассказы о магических способностях и мифических существах. Они собирали нарративы и слухи об оборотнях из разных мест, описывали их особенности и пытались уточнить генезис образов, систему верований и ритуальное использование. С.В. Максимов (1831–1901) в своей работе «Нечистая сила, неведомая сила и крестная сила», изданной после его смерти в 1903 г., отводит оборотничеству отдельную главу, перечисляет оборотней в разных местностях России и анализирует их различия [10]. Н.Я. Никофоровский (1845–1910) в работе «Нечистики: свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе» (1907) связывает оборотней с нечистой силой, такой как русалка, леший и т. п., в отдельной главе подробно характеризует их в разных аспектах: облик, магические способности, взаимоотношения с людьми [11].

Существенный вклад в формирование знаний об оборотничестве в русской культуре и особенно о женщинах-оборотнях внесли русские народные сказки. Этнографическая насыщенность сказок народными обрядами, их значение для понимания древнейших представлений, воплощенных в искусстве слова, отмечались собирателем и издателем А.Н. Афанасьевым (1826–1871). В предисловии к сборнику «Народные русские сказки» он писал: «...тесно связанные по своему складу и содержанию со всеми другими памятниками народного слова и исполненные древних преданий, сказки представляют много любопытного и в художественном, и в этнографическом отношениях» [2, с. 5]. Закономерно, что в основе материалов, примеры из которых использованы в статье, лежит его публикация.

В XX в. ученые продолжили изучение типов обращения к оборотням и оборотничеству в различных видах народного творчества, особенно в волшебных сказках. В.Я. Пропп (1895–1910) систематически изучал оборотничество и оборотней как один из существенных мотивов волшебной сказки, как в историко-культурном аспекте, так и в морфологическом, выясняя встроенность мотива в архитектуру жанра. В монографии «Исторические корни волшебной сказки» (1946) он раскрывает, что наряду со многими другим мотивами волшебной сказки, мотивы об оборотничестве и оборотнях берут свое происхождение от таких первобытных обрядов как инициация, похороны, и охотничий обряд [14]; в работе «Морфология сказки» (1928) В.Я. Пропп считает оборотничество персонажа важным композиционным мотивом волшебной сказки [16].

В конце XX — начале XXI в. происходит всплеск исследований оборотничества и оборотней в рамках исследований магии и демонизма, вероятно, вслед за интересом европейской науки. Ярким примером является научная конференция «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации» (Москва, 2015), по результатам которой был выпущен сборник статей. Открывает сборник концептуальная статья Д.И. Антонова об изменении представления об оборотничестве и оборотнях в иконографии и книжности Древней Руси [1].

Оборотничество в русской волшебной сказке

Образы женщин-оборотней широко распространены в волшебных сказках. Универсальность результатов исследования обеспечивается привлечением издания «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» (1979) с целью выявления сюжетов, содержащих мотив женского оборотничества [4].

В русских волшебных сказках женщины-оборотни делятся на три общие категории: 1) Чудесные жены; 2) Заколдованные возлюбленные; 3) Подмененная жена или невеста. Тип

«чудесные жены» воплощен в известной сказке «Царевна-лягушка» и «Сказке о лягушке и богатыре». Хотя обе сказки имеют схожую сюжетную линию, тонкие различия в изображении женщин-оборотней можно заметить уже в деталях описания. Сказка «Царевна-лягушка», начинается с того, что, по приказу старого царя, трое его сыновей отправляются в «чистое поле» и стреляют из лука, чтобы найти себе жен, «старшие боярыню и купчиху в жены взяли, а младшему лягушка досталась». Впоследствии выясняется, что лягушка на самом деле является Василисой Премудрой, на которую наложил «оборотные» чары ее собственный отец («*Василиса Премудрая хитрей, мудреней своего отца уродилась. Он за то осерчал на нее и велел ей три года быть лягушкой*» [3, с. 260–267]). Возможно, попыткой могущественного отца Василисы Премудрой понизить ее статус можно объяснить превращение Василисы именно в лягушку, т. е. существо, ассоциирующееся с «нижним» хтоническим миром [5, с. 5]. В сказке не объясняется, кто именно является отцом Василисы, намекается лишь, что он является могущественным магом. Некоторые детали сказки позволяют выдвинуть два варианта происхождения лягушки-царевны. Первый предполагает, что отцом Василисы является Кощей. Об этом пишет В.П. Федорова при анализе того же варианта сказки [20, с. 109]. Исследователь отмечает: «*Родившись от Кощея Бессмертного, она должна быть змеей, родной его дочерью. Видимо, в этом образе соединились черты двух героинь-тотемов: змеи и лягушки. Разрушение мифологического сознания привело к выветриванию мотива связи героини со змеей*» [Там же]. Второе предположение основывается на связи образа лягушки со стихией воды как основы всей жизни, присутствующей в фольклоре разных народов [Там же, с. 107]. Ввиду этого, можно предположить, что изначально в мифе ее отцом мог бы быть Морской царь.

В сказке лягушка вынужденно возвращается к отцу — Кощею, имя которого раскрывает его принадлежность к миру мертвых. Смерть Кощея — единственный способ для Ивана-царевича освободить невесту и увести ее в свой земной мир. Побег сопровождается системой оборотничества предметов, превращающей силой ее магии обычные вещи в природные защитные силы. Царевна-лягушка пересекает границу между миром живых и мертвых, будучи лягушкой, связанной с животворящей силой воды, и Василисой Премудрой — царственной персоной, наделенной особым магическим знанием. Перейдя в пространство живых, указав царевичу на неизбежность брака в результате судьбоносного выбора, лягушка начинает творить на пиру новый совершенный мир и повторить ее действия обычным невестам других братьев не под силу. Смерть Кощея символизирует избавление от вредоносных сил мифического мира, чему способствует царевна, пришедшая из иного мира. Ее поиск Иваном-царевичем пробуждает гуманистические мотивы во взаимоотношениях с природой. Противостояние человеческого и животного начал сменяются их взаимодействием в уничтожении сил зла, а готовящиеся убийства оборачиваются идиллией взаимопомощи. Таким образом, феномен оборотничества способствует совершенствованию «царства» Ивана, и женщина-оборотень — главный фактор изменений, а брак с «царевной-лягушкой» гарантирует пролонгацию благополучия.

В варианте сказки «О лягушке и богатыре» трансформация женского образа происходит по инициативе самой лягушки: «*И как скоро проговорил сии слова, то лягушка спустила с себя ту кожу и сделалась великою красавицею. Потом говорила: “Вот, любезный Иван-богатырь, какова я есть, но что я ношу на себе лягушечью кожу, то это только будет днем, а ночью я всегда буду так, как теперь меня видишь”*» [14, с. 205]. Описание процесса возвращения жены к Ивану сопровождается ее разнообразным оборотничеством, связанным с подземным миром: «*Тогда она начала оборачиваться разными гадами, то Иван-богатырь*

все держал, а как Василиса Премудрая обратилась ужом, то он испужался и опустил ее из рук» [Там же, с. 211]. Перемещение Василисы в иной мир в образе птицы иллюстрирует наблюдение В.Я. Проппа: «В сказке герой, чтобы переправиться в иное царство или обратно, иногда превращается в животное. <...> чаще всех других форм фигурирует птица» [16, с. 287–288]. В сказке «О лягушке и богатыре» Василиса не превращается в лебедя и не улетает, а «пропадает», ее превращения в разных пресмыкающихся указывает на связь с хтоническим пространством. Ради нее главный герой должен отправиться в иной мир, чтобы доказать свое право на брак с чудесной возлюбленной, продемонстрировать свои способности ее вернуть (Бракосочетанию предшествует церемония, имитирующая обряд посвящения, в ходе которой жених показывает, что он прошел все так называемые испытания)¹.

Многие фольклористы отмечали, что сказка представляет собой явление многослойное, вобрав в себя древнейшие мифологические представления, магические обряды, культурно-историческую фактологию и т. п. Об этом свидетельствуют две рассмотренные нами сказки, в которых образ чудесной жены, Лягушки (Василисы Премудрой), сочетает в себе несколько аспектов. Первый уровень, на наш взгляд, связан, как и все волшебные сказки (по мнению В.Я. Проппа), с древним обрядом инициации. В начале сказки Иван демонстрирует свою наивность, магическую несостоятельность по сравнению с чудесной женой, и должен доказать свое право на брак, пройдя магическое испытание в ином мире. На этом уровне на первый план выходит магическое происхождение Василисы и ее чудесные умения.

Второй уровень сказки перекликается с древнейшими брачными обрядами, которые, по своей сути, тесно связаны с ритуалами, направленными на улучшение плодородия земли. В этом отношении обращает на себя внимание чудесная пляска Василисы перед царем, которая, по мнению ряда исследователей², отражает структуру подобных языческих ритуалов. Третий уровень, который как нам кажется, присутствует в данном образе, связан с архаическими, характерными для разных народов, представлениями о магических свойствах лягушек, необходимых для вызова / прекращения дождя. Сюжет сказки можно интерпретировать следующим образом: царевна-лягушка, появлению которой в одном из эпизодов сказки сопутствует гром, предвестник дождя, символизирует способность вызывать дождь. Иван по незнанию совершает магическую оплошность, и царевна, источник дождя и плодородия, исчезает. Иван должен отправиться на поиски, пройти магическое испытание и вернуть этот источник. Это перекликается с мотивом, который был выделен В.Я. Проппом в других сказках, а именно — «мотивом героя, вызывающего необыкновенно быстрый урожай», который «восходит к представлениям о магах и жрецах, умеющих ускорить урожай в силу пройденного посвящения» [15, с. 274].

Шедеврами сказок Афанасьева, содержащими образ заколдованных возлюбленных, являются «Заколдованная королева» и «Царевна-змея»³. Героини сказок возвращаются к своему человеческому облику с помощью магических сил и волшебных предметов. Некоторое время герою позволено жить одному в определенном замке — это аналог т. н.

¹ Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. 2000. М.: Лабиринт. С. 289.

² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. 1988. М.: Наука. С. 695.

³ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Том 2. 1985. М.: Наука. С. 268-280.

«мужского дома» [Там же, с. 90]. Согласно В.Я. Проппу, пребывание в «мужском доме» было одним из этапов древнего ритуала инициации. Однако в сказке «Заколдованная королева» на этом основании героиня (красная девица) вышла замуж за главного героя (солдат). Позже, из-за того, что главный герой скучал по своему родному городу и уехал, его разлучили с королевой, но в конце концов он успешно находит свою жену с помощью магических сил и волшебных предметов. Сущность заколдованной королевы — женщины-медведицы — человеческая, ее оборотничество носит насильственный характер. Неслучайно пребывание в облике медведицы предшествует свадьбе заколдованной королевы и солдата. Русский фольклор Верхнего Поволжья сохранил черты поклонения медведю и ритуалы, называемые «медвежьей свадьбой»: *«ряженные медведями на свадьбах валили на пол девушек, мазали их сажей, а сама “молодая” — невеста — именовалась медведицей»* [13, с. 10]. «Женщина-медведица» обладает магическими способностями, что позволяет определить ее как «тотемную чудесную жену», и дальнейший сказочный сюжет воплощает представления об опасностях (отлучка мужа, наивное открытие им магической тайны перед незнакомцами, следующая за этим разлука героев) и преимуществах (финальное приобретение магических знаний, позволяющее супругу быть равным своей суженой), которые несет в себе такой брак. В сюжете представлено осмысление древним мифологическим сознанием особенностей нормально-эзогамного брака. Королева из анализируемой сказки сохраняет черты инициатора посвящения, хоть и в меньшей степени (заранее сообщая о награде в виде замужества, которая последует за выполнением испытания).

В сказке «Царевна-змея» женитьба казака на царевне не происходит сразу за посвящением, а следует за обретением источника обилия и дальнейшего дополнительного испытания, как мы видели ранее. Это характерно и для других сказок, отразивших принцип экзогамии (со спасенной «чудесной девой» связан мотив обилия / приобретения). Казак выполнил обещание и вместе с девицей отправился к ее отцу за вознаграждением. Золота он не взял, а попросил волшебный бочонок, который обменял у старика на меч-саморуб. С его помощью он победил «вражье» войско, которое осадило город короля. Король выдал свою дочь за казака, и они сыграли веселую свадьбу. Инициатором этого процесса в сказке является заколдованная героиня, образ девушки-змеи отразил в себе черты посвящающего, на что указывает следующее: она не сообщает казаку, почему именно он должен это сделать, но он покорно выполняет все, что она ему велит. Его действия не мотивированы личными интересами, он словно подчиняется какому-то внутреннему кодексу. Только, когда проходит семь лет (три года в оловянном замке), героиня сообщает герою, зачем это было нужно: оказывается, что это для того, чтобы снять заклятие оборотничества, наложенное Кошечем Бессмертным, за которого героиня, насмеявшись над ним, отказалась выходить замуж (*«Полобил меня Кощей Бессмертный, унес от отца, от матери, хотел взять за себя замуж, да я над ним насмеялась; вот он озлобился и оборотил меня лютый змеею»* [3, с. 268–270]).

В сказке нет указаний, что героиня обладает способностью к трансформации или иной волшебной силой. Ее истинной сущностью является человеческий облик, который она может принимать, будучи наказанной, лишь на время, а змея — это ипостась, в которую ее заставил обернуться Кощей Бессмертный. Есть две причины, по которым Кощей превратил девушку именно в змею, а не в какое-то иное животное. Первая заключается в следующем: образ Кощея коррелирует с образом змея, что отмечается Е.В. Гришановой: *«В волшебных сказках Змей и Кощей выполняют одну и ту же функцию: похищают невесту или жену героя. Поэтому в народном представлении образы Змея, василиска и Кощея могли быть сближены»* [7, с. 50], и, возможно, Кощей превратил девушку именно в змею — существо,

похожее на него — чтобы отомстить за насмешки. Вторая причина заключается в том, что, поскольку змеи принадлежат существам из мира мертвых («Змея может означать смерть, потому что является существом убивающим» [6, с. 112–116]), Кощей превратил героиню в змею, чтобы разорвать ее связь с миром живых — реальным миром. Спасение героинь, возвращение им человеческого облика происходит только с помощью главного героя-мужчины.

Третий тип представлен двумя сказками — «Сказка о Сарге-королевиче и Устинье-боярышне» и «Царевна — серая утица». В обеих сказках видна схожая трехчастная структура: свадьба служит вступлением, настоящую героиню изгоняют (превращают в животное), и, наконец, личность героини узнают и восстанавливают в праве на брак. Сюжетная линия осложняется наличием в сказке двойника, который занимает место настоящей жены, а причинение вреда настоящей жене (подмена и превращение настоящей героини) всегда происходит в отсутствие мужа «В некоторое время королю Саргу для самонужнейших причин надлежало отлучиться из своего королевства на недолгое время, почему он и не заблагорассудил взять с собою свою супругу» [12, с. 293–303]. Очевидно, что ситуация с превращением нарушает определенные запреты, хотя в оригинальном тексте это прямо не указано: «В то самое время был день наи жарчайший, и как они подошли ко взморью, то мачеха предложила всем своим дочерям, не угодно ли им будет искупаться» [Там же], «Царевна скинула платье, и только легла на перину» [258]. В обеих сказках настоящая жена превращается в утку: «Лишь только успела она выговорить сии слова, то в ту же минуту Устинья-боярышня превратилась в серую утицу и начала плавать по взморью» [Там же], «нянька ударила ее слегка по белому телу, и сделалась Марья-царевна серой утицею» [3, с. 258], а согласно древнеславянской мифологии, Мировая утка родилась из пены новорожденного Океана. Для славян, селившихся на берегах рек, утка олицетворяла непосредственную связь не только с воздухом, но и с водой: «В воде есть тайна: ее видимая мягкость и податливость скрывают упорство и силу. Прибывающая вода несет опасность для жизни. Образ потока воспринимается как трудности и непреодолимые преграды. Текущая вода — это "живая вода", она символ неумолимого хода времени, невозможности его вернуть. Река — символ забвения. В мифологии многих народов река разделяет мир живых и мир умерших» [8, с. 82]. Как и в первых двух типах, оборотничество сопровождается переходом из реального мира в «иной», а замененная жена становится одним из испытаний в сюжете для мужчины, что также перекликается с обрядом посвящения.

Подводя итог, можно сказать, что образ женщины-оборотня в сказках характеризуется следующими особенностями: 1) образы превращения женщин в животных (рептилий, водоплавающих птиц) в сказках связаны с тотемным культом древних славянских предков; 2) превращение женщин-оборотней в сказках в основном пассивное; 3) процесс превращения героини сопровождается переходом в иной мир (использование лесов и океанов как мест, связывающих мир живых и мир мертвых); 4) женщина-оборотень является причиной брака, а женщина-оборотень — не только ключ для путешествия главной героини в другой мир, но и испытание для ее мужа или жениха, что также связано с обрядом посвящения.

Можно сделать вывод о полифоничном звучании женского оборотничества. В русской сказке героиня становится оборотнем преимущественно не по своей воле, приходя в земной мир через процесс брака, она меняет его, привнося новые благодатные черты. Ее связь с природным началом придает ей дополнительные возможности. Негативные силы также

могут быть реализованы через мотив женского оборотничества, но это «ложный персонаж» и ее вредоносные действия раскрываются героем.

В развитии русской литературы женские образы в разной степени будут насыщены качествами непредсказуемости и неожиданных поворотов характера и поступков. Но к негативной сути оборотничества не в метафорической, а буквальная суть обратится на основании украинского фольклора Н.В. Гоголь. Уникальным окажется подход советского писателя П.П. Бажова. Его образы женщин-оборотней в сказах (хозяйка Медной Горы, Огневушка-поскакушка) будут нести в себе функцию восстановления справедливости мира, приобщения творца к иномирию и в то же время — опасность для земной жизни персонажа при встрече с героинями подземного царства [9]. Современная литература в лице Виктора Пелевина вновь вернет образ женщины-оборотня в художественное пространство не в виде метафоры, а действующего персонажа («Священная книга оборотня»).

Литература

1. Антонов Д.И. Оборотничество в русской иконографии, книжности и фольклоре: стратегии репрезентации // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. 2015. М.: Изд. дом «Дело». С. 14-25.
2. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Том 1. 1984. М.: Наука. 539 с.
3. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Том 2. 1985. М.: Наука. 490 с.
4. Баран Л.Г. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. 1979. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. 437 с.
5. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. 1978. М.: Наука. 105 с.
6. Галай К.Н. Зооморфный образ женщины-змеи в европейской литературе // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2015. № 4. С. 112-118.
7. Гришанова Е.В. Мифологическая связь Змея, Кощея и василиска в волшебных сказках, мифах и поверьях // Научные исследования. 2017. № 5. С. 49-50.
8. Кашекова И.Э. Значение великих рек в культуре древней Руси и России в контексте развития мировой культуры // 15-й Международный научно-промышленный форум «Великие реки-2013» [труды конгресса]. В 3-х т. Т. 3 / отв. ред. С.В. Соболев. 2013. Нижний Новгород: ННГАСУ. С. 80-83.
9. Липовецкий М.Н. Зловещее в сказах Бажова // Quaestio Rossica. 2014. № 2. С. 213-230.
10. Максимов С.В. Нечистая сила, неведомая сила и крестная сила. 1903. СПб.: Тип. Р.Р. Голике и А.И. Вильборг. 526 с.
11. Никифоровский Н.Я. Нечистики: свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. 1907. Вильна: Н. Мац и Ко. 103 с.
12. Новикова Н.В. Старая погудка на новый лад: русская сказка в изданиях конца XVIII века // Полное собрание русских сказок. Т. 8. Ранние собрания. 2003. СПб.: Тропа Троянова. 399 с.
13. Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. 2003. М.: Изд-во АСТ: Транзиткнига. 463 с.
14. Померанцева Э.В. (отв. ред.). Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI-XVIII века). 1971. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. 288 с.
15. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 2000. М.: Лабиринт. 336 с.
16. Пропп В.Я. Морфология сказки. 1928. Л.: Academia. 152 с.
17. Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. 1994. М.: МИФ; Локид. 560 с.
18. Токарев С.А. (гл. ред.). Мифы народов мира. Советская Энциклопедия. 1980. 1147 с.

19. Толстой Н.И. (гл. ред.). Славянские древности. Том 4. 2004. М.: Международные отношения. 704 с.

20. Федорова В.П. От мифа к сказке (к проблеме эстетики сюжета о царевне-лягушке) // Вестник Челябинского государственного университета. 1997. С. 104-112.

References

1. Antonov D.I. Oborotnichestvo v russkoi ikonografii, knizhnosti i fol'klore: strategii reprezentatsii [Werewolfism in Russian Iconography, Scribalism and Folklore: Representational Strategies]. Oborotni i oborotnichestvo: strategii opisaniya i interpretatsii [Werewolves and Werewolfism: Descriptive and Interpretational Strategies]. 2015. Moscow: Izd. dom «Delo», pp. 14-25 (In Russ.).
2. Afanas'ev A.N. Narodnye russkie skazki [Russian Folk Tales]. Volume 1. 1984. Moscow: Nauka. 539 p. (In Russ.)
3. Afanas'ev A.N. Narodnye russkie skazki [Russian Folk Tales]. Volume 2. 1985. Moscow: Nauka. 490 p. (In Russ.)
4. Barag L.G. Sravnitel'nyi ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavyanskaya skazka [Comparative Index of Plots. East Slavic Fairy Tale]. 1979. Leningrad: Nauka. Leningr. otd-nie. 437 p. (In Russ.)
5. Veletskaya N.N. Yazycheskaya simbolika slavyanskikh arkhaiskikh ritualov [Pagan Symbolism of Slavic Archaic Rituals]. 1978. Moscow: Nauka. 105 p. (In Russ.)
6. Galai K.N. Zoomorfnyi obraz zhenshchiny-zmei v evropeiskoi literature [Zoomorphic Images of Women Snake in European Literature]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedenie. Zhurnalistika = Bulletin of Peoples' Friendship Russian University. Series: Literary Studies. Journalism.* 2015, no. 4, pp. 112-118 (In Russ.).
7. Grishanova E.V. Mifologicheskaya svyaz' Zmeya, Koshcheya i vasiliska v volshebnykh skazkakh, mifakh i pover'yakh [Mythological Connection of the Serpent, Koschei and Basilisk in Fairy Tales, Myths and Beliefs]. *Nauchnye issledovaniya = Scientific Researches.* 2017, no. 5, pp. 49-50 (In Russ.).
8. Kashekova I.E. Znachenie velikikh rek v kul'ture drevnei Rusi i Rossii v kontekste razvitiya mirovoi kul'tury [The Importance of the Great Rivers in the Culture of Ancient Rus and Russia in the Context of the Development of World Culture]. *15-i Mezhdunarodnyi nauchno-promyshlennyi forum «Velikie reki-2013» [trudy kongressa] = 15th International Scientific and Industrial Forum "Great Rivers-2013" [proceedings of the congress].* In 3 vol. Vol. 3. In S.V. Sobol' (ed.). 2013. Nizhnii Novgorod: NNGASU, pp. 80-83 (In Russ.).
9. Lipovetskii M.N. Zloveshchee v skazakh Bazhova [The Uncanny in Bazhov's Tales]. *Quaestio Rossica.* 2014, no. 2, pp. 213-230 (In Russ.).
10. Maksimov S.V. Nechistaya sila, nevedomaya sila i krestnaya sila [Unclean Force, Unknowable Force, and the Power of the Cross]. 1903. Saint Petersburg: Tip. R.R. Golike i A.I. Vil'borg. 526 p. (In Russ.)
11. Nikiforovskii N.Ya. Nechistiki: svod prostonarodnykh v Vitebskoi Belorussii skazanii o nechistoi sile [*Nechistiki: A Set of Tales about the Unclean Force in Vitebsk Belorussia*]. 1907. Vil'na: N. Mats i Ko. 103 p. (In Russ.)
12. Novikova N.V. Staraya pogudka na novyi lad: russkaya skazka v izdaniyakh kontsa XVIII veka [Old Chant with a New Twist: Russian Fairy Tale in Editions of the End of the 18th Century]. *Polnoe sobranie russkikh skazok [The Complete Collection of Russian Fairy Tales].* Vol. 8. Early collections. 2003. Saint Petersburg: Tropa Troyanova. 399 p. (In Russ.)
13. Petrukhin V.Ya. Mify finno-ugrov [Myths of the Finno-Ugrians]. 2003. Moscow: Publ. AST: Tranzitkniga. 463 p. (In Russ.)

Мань С.
Женщины-оборотни: от роли в сказке до сюжетного мотива в литературе
Язык и текст. 2024. Том 11. № 3. С. 61–71.

Man X.
Werewolf Women: from Fairy Tale Image to a Plot Motif in Literature
Language and Text. 2024. Vol. 11, no. 3, pp. 61–71.

14. Pomerantseva E.V. (ed.). Russkie skazki v rannikh zapisyakh i publikatsiyakh (XVI-XVIII veka) [Russian Fairy Tales in Early Records and Publications (16th-18th Centuries)]. 1971. Leningrad: Nauka. Leningr. otd-nie. 288 p. (In Russ.)
15. Propp V.Ya. Istoricheskie korni volshebnoi skazki [Historical Roots of the Magic Fairy Tale]. 2000. Moscow: Labirint. 336 p. (In Russ.)
16. Propp V.Ya. Morfologiya skazki [Morphology of the Fairy Tale]. 1928. Leningrad: Academia. 152 p. (In Russ.)
17. Robbins R.Kh. Entsiklopediya koldovstva i demonologii [Encyclopedia of Witchcraft and Demonology]. 1994. Moscow: MIF; Lokid. 560 p. (In Russ.)
18. Tokarev S.A. (ed.). Mify narodov mira [Myths of the Peoples of the World]. Sovetskaya Entsiklopediya. 1980. 1147 p. (In Russ.)
19. Tolstoi N.I. (ed.). Slavyanskije drevnosti [Slavic Antiquities]. Vol. 4. 2004. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. 704 p. (In Russ.)
20. Fedorova V.P. Ot mifa k skazke (k probleme estetiki syuzheta o tsarevne-lyagushke) [From Myth to Fairy Tale (to the Problem of Aesthetics of the Story about the Frog Tsarevna)]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Chelyabinsk State University*. 1997, pp. 104-112 (In Russ.).

Информация об авторе

Синкунь Мань, аспирант кафедры русской и зарубежной литературы, Уральский гуманитарный институт, Уральский федеральный университет (ФГБОУ ВО «УФУ»), г. Екатеринбург, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7585-8179>, e-mail: mxx9122963466@yandex.ru

Information about the author

Man Xingkun, PhD student, Department of Russian and Foreign Literature, Ural Institute for the Humanities, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7585-8179>, e-mail: mxx9122963466@yandex.ru

Получена 07.07.2024
Принята в печать 15.09.2024

Received 07.07.2024
Accepted 15.09.2024