

М. В. Фролова

РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХАИЧЕСКОЙ ВЕРСИИ СУНДАНСКОГО СКАЗАНИЯ О САНГ КУРИАНГЕ

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, 11

Объектом исследования является знаменитый сюжет сунданского «народного сказания» (*cerita rakyat*) о Санг Курианге, который имеет схожие черты с мифом об Эдипе и его литературным дериватом — античной трагедией Софокла «Царь Эдип» (убийство отца и желание инцеста с матерью). Большая часть современных индонезийских версий «Санг Курианга» утратила некоторые существенные сюжетные звенья, и их стало невозможно восстановить по современным пересказам, преимущественно выполненным в жанре литературной сказки для детей. По этим текстам заметно, как «Санг Курианг» постепенно терял свои древнейшие элементы в структуре повествования. Сопоставив версии детских пересказов (а также современных информантов-сунданцев) с художественными текстами индонезийских писателей, главным образом с текстом редакции Аипа Росиди (*Ajip Rosidi*, род. 1938) «Санг Курианг опоздал» (“*Sang Kuriang kesiangan*”, 1960), удастся получить наиболее вероятный архаичный вариант, восстановить «предысторию» и утраченные мотивировки поступков героев, привести аналогии с древнегреческим сюжетом об Эдипе и объяснить некоторые неясные моменты «Санг Курианга» при помощи психоаналитических (З. Фрейд), культурно-антропологических (Дж. Фрейзер, Р. Жирар) и фольклористических (В. Я. Пропп) исследований об Эдипе, а также определить место «Санг Курианга» в системе жанров фольклора Индонезии. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: фольклор Индонезии, народные сказания, сунданский фольклор, Санг Курианг, Аип Росиди, чудесное рождение, тотемы, инициация, Эдип, жертвоприношение.

RECONSTRUCTION OF THE ARCHAIC VERSION OF THE SUNDANESE SANG KURIANG FOLK-TALE

M. V. Frolova

Moscow State University (IAAS MSU), 11, ul. Mokhovaya, Moscow, 125009, Russian Federation

The paper points out the well-known Sundanese *cerita rakyat* plot about Sang Kuriang, which has similar features with the myth and Ancient Greek tragedy “Oedipus the King” by Sophocles (the murder of the father and the desire of incest with the mother).

Most of the modern Indonesian versions of *Sang Kuriang* lost their essential plot sections, which are unable to be restored according to the modern story-telling of the said plot and literary fairy-tales for children.

Such texts reveal the degradation of archaic features in the structure of *Sang Kuriang* folk-tale. On the contrary, the modern Indonesian writers like *Ajip Rosidi* (born in 1938), have reconstructed the ancient roots of the folk-tale.

After comparing his work “*Sang Kuriang is late*” (“*Sang Kuriang kesiangan*”, 1960) with the versions for children and the contemporary storytelling practice of the same plot, it's possible to rebuild the utmost archaic version, find out the lost motivations of the characters' deeds in different interpretations of the same plot, and explain some unclear moments making use of Oedipus-studies, such as methods of psychoanalysis (Freud), cultural anthropology (Frazer, Girard) and folkloristics (Propp), as well as declare the place of “Sang Kuriang” in the genre-system of Indonesian folklore. Refs 15.

Keywords: Indonesian folklore, *cerita rakyat*, Sundanese folklore, Sanf Kuriang, Dayang Sumbi, Tangkuban Perahu, Ajip Rosidi, miraculous birth, totems, initiation, Oedipus, sacrifice.

На Западной Яве, называемой самими индонезийцами *танах Сунда*, или Сунданской землей (ср. рус. *Зондские острова*), находится гора Тангкубан Праху, по форме напоминающая перевернутую лодку. Сунданцы дают свои фольклорные объяснения возникновению этой горы. Рассказы информантов всегда сводятся к занимательной «народной истории» о герое Санг Курианге и его возлюбленной Даянг Сумби.

В современной Индонезии подобные «народные истории» зачастую называют и мифами, и легендами, и сказками. Индонезийскому определению *черита ракьят* больше всего соответствует перевод «народное сказание» (*черита (cerita)* — «история, сказанное, рассказ», а *ракьят (rakyat)* — «народ»).

Изначально «Санг Курианг» в устном бытовании представлял собой фольклорную несказочную прозу мифологического происхождения. Обязательный элемент всех версий — этиологическая концовка с объяснением причин возникновения горы Тангкубан Праху. Дальнейшие обработки сюжета привели к частичной утрате мифологической основы: «Санг Курианг», хотя и перешел в разряд «обработанной сказки для детей», все же не утратил своего мифологического могущества и влияния на национальные и местные сунданские паттерны.

Для того чтобы продемонстрировать процесс утраты и последующей искусственной «сборки» наиболее архаических элементов сюжета о Санг Курианге, необходимо обратиться к довольно разрозненным источникам, среди которых на особом месте находится реконструкция «Санг Курианга» в исполнении индонезийского писателя Аипа Росиди (*Ajip Rosidi*, род. 1938). В его наследии выделяются работы, представляющие собой авторские переложения народных сказаний Западной Явы. Одной из таких историй стало изложение традиционного сказания о Санг Курианге и Даянг Сумби. Редакция Аипа Росиди, получившая название «Санг Курианг опоздал» (*Sang Kuriang kesiangan*)¹, впервые вышла в издательстве «Тиара» в 1960 г. Аип Росиди, сунданец по этнической принадлежности, видел своей задачей сохранение и передачу локального мифа, представляющего собой культурное наследие Западной Явы и сунданского этноса. В дополнение к его тексту привлекаются версии современных авторов и информантов, в том числе рассказы гидов-экскурсоводов в кратеры Тангкубан Праху, литературные пересказы «Санг Курианга» для детей, экранизации, творчество современных индонезийских авторов Утуя Татанга Сонтани и Айю Утами. Теоретической базой для осмысления привлеченных материалов становятся труды по антропологии и фольклористике (Дж. Фрейзер, Р. Жирар, Е. М. Мелетинский, В. Я. Пропп и др.).

В задачи статьи входят вычленение наиболее архаичных элементов в структуре народного сказания и их разноракурсный анализ, в первую очередь с точки зрения фольклористики.

* * *

Максимально упрощенные версии «Санг Курианга» сводятся к сюжетам, подобным тому, который пересказывает для детей М. Рантисси: красивая женщина

¹ Оригинальное *kesiangan* образовано от слова «день» (*siang*) и означает дословно «был застигнут днем», «проспал».

Даянг Сумби живет уединенно в лесу с сыном Санг Куриангом и собакой по кличке Си Туманг [1]. Этот и подобные ему пересказы скрывают предысторию появления на свет Даянг Сумби, ее взросления и рождения сына, Санг Курианга, что также связано с наличием в сюжете пса. Восстановить утраченные эпизоды и получить более полную версию удастся при обращении к творчеству индонезийского писателя, поэта и просветителя Аипа Росиди. В его изложении сохраняются архаические мотивы, которые в поздних версиях мифа оказываются скрыты, в чем позволяют убедиться следующие сюжетные эпизоды, отсутствующие в упрощенном изложении.

Первая часть «Санг Курианга», или предыстория, посвящена Даянг Сумби. Раджа Сунггинг Пербангкара охотится в лесу Тутупан («Закрытый лес»), справляет малую нужду в расколовшийся надвое кокос. Кабаниха (*celeng*) по имени Ваюнганг случайно утоляет жажду, лакая из лежавшего под деревом кокоса, наполненного мочой раджи. В результате этого кабаниха беременеет и рождает человеческое дитя. Раджа Сунггинг Пербангкара со своей свитой вновь выезжает на охоту в лес Тутупан, и они подбирают плачущего в лесной чаще младенца, оказавшегося девочкой. Приемная дочь раджи (других детей у него нет, супружеская пара была бездетна) получает имя Даянг Сумби и вырастает красавицей во дворце княжества Галух². Повзрослев, она отклоняет все предложения сватовства от принцев из соседних княжеств и просит своего приемного отца-раджу отпустить ее в лес одну. В лесу Даянг Сумби уединяется, и единственным ее занятием остается ткачество, *тиракат* и *самади* (отшельнические ритуально-мистические практики). Челнок ткацкого станка (*taropong*) падает в недосыгаемое место. Даянг Сумби произносит вслух, что если мужчина придет ей на помощь и принесет обратно челнок, то станет ее мужем, а если это будет женщина — то сестрой. Челнок приносит пес по имени Си Туманг. Даянг Сумби падает в обморок. Ей видятся кошмары. Очнувшись, она осознает, что только что вступила в сексуальный контакт с псом. Зачатого от Си Туманга сына Даянг Сумби называет Санг Курианг³. Курианг — производное от слова *guriang* — «гомон лесных зверей»: при рождении сына Даянг Сумби весь лес наполнился радостными криками зверей, приветствовавших его появление на свет.

В центре повествования находится фигура Даянг Сумби. Она — чудесное дитя, рожденное от свиньи, выпившей мочу раджи из скорлупы кокоса (секс и зачатие максимально отделены друг от друга). *Мотив чудесного рождения* в фольклоре считается отголоском матриархата, «роль мужчины считается несущественной для продолжения рода» [2, с. 206].

Младенца женского пола обнаруживает в лесной чаще сам раджа во время очередной охоты, забирает девочку во дворец княжества Галух и делает ее своей приемной дочерью, так как он и его супруга бездетны. Это также может рассматриваться как производная мотива чудесного рождения. Наконец, основной устойчивый мотив чудесного рождения, сохранившийся и в самых простых пересказах, — необъяснимое зачатие от пса.

² Реально существовавшего в VII–XII вв.

³ Си и Санг (индон. *Si, Sang*) — артиклетоподобные слова-маркеры; Си — фамильярное обращение, часто в кличках животных, Санг — уважительное (по контексту — саркастическое), например господин Президент (*Sang Presiden*). Распространены в фольклоре, особенно в сказках о животных.

В эпизоде отказа от сватовства Даянг Сумби, несмотря на обилие предложений от женихов, просит отца отпустить ее одну в лес. Любопытно, что Даянг Сумби считает раджу своим неродным отцом, а тайна ее рождения, о которой ходят слухи, не раскрывается ей вовсе. Чувствуя себя приемной дочерью, Даянг Сумби объясняет свое желание отшельничать тягой по родным местам, откуда ее забрал раджа по милости Всевышнего (*Sang Rumuhun*). Мотивировка просьбы Даянг Сумби может быть следующая: взрослеющая дочь сознательно просит о *прохождении обряда инициации*, который в связи с ее сознательностью дан в инверсии; мотив «отец вывозит дочь в лес и оставляет ее там одну» (русская сказка «Морозко») видоизменен на «дочь сама просит отца увезти ее в лес и оставить там одну». Вероятно, в еще более ранних версиях раджа сам отвозил Даянг Сумби в лес Тутупан. В более «понятной» версии Лейли Джаухари разгневанный раджа, узнав о беременности дочери, изгоняет ее из дворца. Изгнание связано с позором дочери, как и в кинофильме «Санг Курианг» 1982 г.

Имя Даянг Сумби отражает ее социальный статус и любимое занятие. Компонент *Dayang* означает «девушка из дворца», «придворная». Сунданское слово *sutbi* — синоним *taropong* — «челнок ткацкого станка» [3, с. 197–198]. Метонимически челнок (*taropong*) и есть часть самой Даянг Сумби, это магический предмет, заключающий ее силу, ее «я». Заклинание вслух означает, что тот, кто сможет вернуть ей часть ее самой, ее магический предмет, станет ей мужем, произносится в явно отсутствующий сюжетный момент выбора жениха и представляет собой скрытое инициальное брачное испытание.

Мотив удивительного рождения *от тотемных животных*, которые считаются у мусульман нечистыми [4, с. 85–93], долго оставался в своем первозданном виде, несмотря на распространение ислама на островах архипелага (XIV–XVII вв.). Версии «Санг Курианга», где сохранены образы дикой свиньи и пса, наиболее архаичны.

Простые изложения сюжета опускают момент зачатия Санг Курианга от тотема. Аип Росиди выбирает другую повествовательную стратегию: значительный отрывок текста посвящен сну-видению Даянг Сумби. Ужасный сон раздвигает рамки повествования и заменяет элемент сюжета о сексуальной связи с псом.

Оказавшись одна в лесу, Даянг Сумби теряет сознание и видит кошмар.

В *бессознательном состоянии* она видела тысячи, миллионы красных глаз, изрыгающих жгучий огонь. Она сгорела до тла. Пепел унесло ветром. Появились красные змеи с языками красными, как огонь. Рождаясь из клубов пыли, змеи все росли и росли, угрожали ее проглотить. Она больше не пепел. Она чувствует страх. Она снова Даянг Сумби. Истекающее кровью тело обвивали тысячи ядовитых змей. Красная, красная, красная... Красная кровь. Красная Вселенная. Красные небеса... Налетел вихрь, воронки крови засасывали все на земле. Все быстрее и быстрее... появилась огромная змеиная голова, разевающая пасть. <...> Даянг Сумби не двигалась... Ее поглотила змея. Даянг Сумби попала во тьму пещеры, куда не проникают лучи солнца. Она ползла во тьме. Наощупь искала выход. Во мгле замерцал свет, но Даянг Сумби сорвалась в неведомую пропасть. Долго она не приходила в себя [5, с. 44].

Культурологи единодушны во мнении, что «феномену сакрализации способствуют галлюцинаторные элементы, присутствующие в изначальном религиозном

опыте» [6, с. 117]. На мотив *инициации* указывают сон, обморок, расцениваемые как состояния временной смерти, и широко распространенный мотив проглатывания иницируемого животным-поглотителем [7, с. 94]. Змея — властелин подземного мира — поглотила Даянг Сумби, мучительные попытки выбраться из ее чрева означают смерть и новое рождение (при пробуждении) уже в ином качестве. Обильная кровь и красный цвет указывают на дефлорацию Даянг Сумби, которая находится без сознания.

Второй блок — драматическая кульминация сказания, также связанная с важнейшей инициальной практикой, с охотой. Рожденный и выросший в лесу герой мужает и отправляется охотиться, демонстрируя свое вступление во взрослое состояние. Устойчивый элемент в структуре всех версий сказания — неудачная охота, на которой Санг Курианг убивает пса Си Туманга. Образ пса может быть представлен как воплощение бога⁴ (*titisan dewa*) [9] или даже быть заменен на глухонемого раба (в драме Утуя Татанга Сонтани), но все варианты *чериты* схожи в одном: Си Туманг — отец Санг Курианга.

В версиях «для детей» разгневанный Санг Курианг *прогоняет* Си Туманга. Восстановить первоначальный вариант можно, вспомнив о законах первобытного мышления, когда изгнание приравнивается к убийству. Другие упрощенные источники говорят, что однажды мальчик сделал «большую ошибку» — убил на охоте своего пса, не ведая о том, что он «воплощение бога и его собственный отец» (*titisan dewa dan juga ayahnya*).

Убийство Си Туманга вызвано тем, что пес якобы беспричинно помешал своему хозяину/сыну Санг Куриангу выстрелить из лука в дикую свинью. Учитывая не всегда присутствующую предысторию о рождении Даянг Сумби, причина поведения пса на охоте не совсем ясна. Но если рассказчик или писатель уделяет внимание первой части сказания, то ситуация становится понятной: по сути дикая свинья — бабка Санг Курианга (мать Даянг Сумби), и на ее убийство налагается запрет. Версия Аипа Росиди не единственная, которая сохраняет мотив тотемной матери. В изложении Лейлы Джаухари Санг Курианг в 11 лет убивает на охоте пса, так как он отказался убить кабаниху, *ту самую*, которая родила Даянг Сумби [3, р. 198]. Часто присутствует и вовсе выпавшая мотивировка в сцене охоты — дикая свинья заменена на подстреленную птицу, которую *по непонятной причине* Си Туманг отказывается принести, либо же вообще *отсутствует сцена убийства* тотемного животного, праматери Санг Курианга.

Аип Росиди предлагает наиболее беспощадный вариант: подросший Санг Курианг охотится в лесу Тутупан в сопровождении Си Туманга. Однажды Даянг Сумби просит принести ей с охоты печень оленя⁵ (*hati kijang*), чтобы разговесться (*berbuka tirakat*). Но Санг Куриангу не везет. Он готов подстрелить дикую свинью (*babihutan*), но в момент выстрела из лука Си Туманг мешает ему. В *гневе* Санг Курианг убивает Си Туманга, вырезает его печень, приносит Даянг Сумби, и она съе-

⁴ Скорее всего, имеется в виду Шива, так как собака входит в число его фамильяров-зооморфов [8, р. 39].

⁵ Слово означает и печень (анатомически), и сердце (в переносном смысле). «Знаком умерщвления какого-либо персонажа может служить *сердце и печень* — эти вместилища души, средоточия жизни» [10, с. 225].

дает ее⁶. *Внезапно расхохотавшись*⁷, Санг Курианг признается Даянг Сумби, что это была печень не оленя, а пса Си Туманга. Даянг Сумби выходит из себя и прогоняет прочь дурного сына (*anak durhaka*), ударяя его по голове половником (*sinduk*). Санг Курианг уходит в изгнание и скитается по свету, все время двигаясь на восток. Все версии сохраняют гнев матери, рану, нанесенную кухонной утварью и оставившую шрам⁸. В смягченных вариантах проклятия матери и изгнания как такового нет: рассердившись, Санг Курианг сам уходит из дома.

Третий блок повествования содержит историю «неудачного инцеста» и заканчивается объяснением возникновения горы Тангкубан Праху. Согласно простому пересказу М. Рантисси, скитающийся по свету Санг Курианг встречается старца, который обучает его разным наукам (*ilmu sakti mandraguna*) и национальной борьбе *пенчак силат*. Санг Курианг побеждает раджу джиннов, и тот переходит к нему в подчинение. Однажды взрослый Санг Курианг встречается молодую красавицу, влюбляется в нее и делает ей предложение. Он не понимает, что перед ним его мать, ведь Даянг Сумби дарованы вечная молодость и красота в награду за ее молитвы (*doa*).

Даянг Сумби узнает сына по шраму, Санг Курианг не хочет верить ей. Она задает жениху два невыполнимых задания, с которыми он почти справляется при помощи армии джиннов, — выстроить плотину на реке Читарум и смастерить большую лодку. Подстроив искусственный рассвет (чаще всего фигурирует красная шелковая ткань, которую Даянг Сумби раскидывает на востоке города), она срывает завершающий этап в работе джиннов-помощников. Плотину прорывает, наводнение топит город⁹. Разгневанный Санг Курианг пинает ногой лодку, которая, взлетев ввысь и перевернувшись, падает так, что становится горой, известной как Тангкубан Праху, «перевернутая лодка».

Обретение в изгнании магических сил (*kesaktian//sakti mandraguna*), подчинение джиннов и духов (*bangsa jin, siluman*), невыполнимые условия — построить лодку и плотину, ложный рассвет (Даянг Сумби поджигает лес на востоке) и не-

⁶ Поглощение тотема-предка — часть условия для его возрождения на земле, для его прихода из потустороннего мира. Однако Санг Курианг не прикасается к пище. Она предназначена для Даянг Сумби, которая, вполне вероятно, может забеременеть от съеденной плоти тотема. О поедании трупов у полинезийцев, «тотемном причастии», «сакроканнибализме» см.: [11, с. 44, 50].

⁷ При раскрытии тайны, откуда взялось принесенное с охоты мясо, Санг Курианг смеется. Ответ на вопрос о причинах этого смеха кроется в древних ритуалах, связывавших смех с жизнепорождающим началом. Непонятный смех Санг Курианга может расцениваться как ритуальный при поедании тотема-предка, ядро идеи потенциального возвращения тотемного предка на землю. «Если с вступлением в царство смерти прекращается и запрещается всякий смех, то, наоборот, вступление в жизнь сопровождается смехом... Смеху приписывается способность не только сопровождать жизнь, но и вызывать ее» [2, с. 185]. Вероятнее всего, Санг Курианг смеется *ритуальным смехом* «ради возрождения убитого зверя к новой жизни и вторичной его поимки, т. е. смеялись к рождению зверя...» [2, с. 190]. Смеясь, Санг Курианг надеется возродить убитого и съеденного тотема Си Туманга. Интересно, что в других версиях (более кратких) о смехе Санг Курианга ничего не сказано.

⁸ Знаки отличия, полученные в результате ритуальных испытаний и истязаний, — шрамы, татуировки — получают в результате успешного прохождения обряда инициации. «Царствовать мог только тот, кто прошел сквозь этот обряд и мог показать *знаки смерти*, татуировку, печать, которые позже превратились в опознавательные знаки» [2, с. 275].

⁹ Имеется в виду город Бандунг.

удача в конце сохранены в одной из версий «Санг Курианга», рассказанной персонажами романа Айю Утами (*Ayu Utami*, род. 1968) «Число Фу» (*Bilangan Fu*, 2008).

В силу архаического закона *pars pro toto* («часть за целое») имитация рассвета приравнивается к настоящему рассвету, и усилия героя обречены на провал. Пару этому мотиву в излюбленной сунданской *черита ракьят* составляет не менее знаменитая «народная история» о «стройной дева» Роро Джонггранг¹⁰.

Аип Росиди излагает сюжет о «перевернутой лодке» так: по прошествии нескольких лет Санг Курианг набредает в некоем лесу на прекрасную девушку, которая работает за ткацким станком. Очарованный ее красотой, Санг Курианг начинает задавать ей вопросы о любви и сватается к отшельнице. Герои не узнают друга, пока Даянг Сумби не замечает шрам от удара половником. Даянг Сумби в ужасе раскрывает глаза Санг Куриангу, но он не верит ее словам. Даянг Сумби ставит невыполнимое условие — построить плотину на озере и лодку за одну ночь. Санг Курианг в одиночестве¹¹ строит все до рассвета, но Даянг Сумби имитирует рассвет, раскинув красную ткань. Застигнутый рассветом Санг Курианг в гневе толкает почти достроенную лодку, она взлетает ввысь и падает, перевернувшись, сотрясая землю как при землетрясении.

Устойчивые мотивы узнавания по шраму и невыполнимых условий сохранены во всех версиях. Узнанный по шраму Санг Курианг — это Санг Курианг взрослый, способный претендовать на престол через брак с Даянг Сумби. Третья часть сказания вызывает наибольший интерес из-за явного сходства сюжета с мифом о царе Эдипе.

* * *

Сюжет «Санг Курианга» полон разных мифологических мотивов, а инвариант сюжета, сохраняющийся при всех преобразованиях, напоминает античное наследие. В силу поздней фиксации фольклорного текста нельзя полностью исключить, что современные авторы, прибегающие к сюжету о Санг Курианге, находятся под большим искушением заимствовать больше деталей из мифа об Эдипе и драмы «Царь Эдип».

Эдип и Санг Курианг проходят по одному пути: в изгнании они возвращаются домой и желают жениться на женщине, которая на самом деле их неузнанная мать. Иокаста узнает тайну и кончает с собой, Эдип выкалывает себе глаза. В версии, пересказанной Лейли Джаухари, Даянг Сумби покончила с собой, подобно Иокасте в трагедии Софокла. Однако, помимо других сопутствующих различий, заметнее

¹⁰ Самый знаменитый индуистский храм Центральной Явы Чанди Прамбанан имеет народное название *чанди Лоро Джонггранг* (что означает «стройная дева»). В принцессу Лоро Джонггранг влюбился герой-завоеватель Бондовосо, убивший ее отца. Лоро Джонггранг боялась ответить Бондовосо прямым отказом и попросила свадебный подарок — построить тысячу статуй прежних царей ее царства и богов за одну ночь. С помощью низших, подземных богов Бондовосо почти справился с заданием вовремя, и его остановил лишь искусственно изображенный девушками-служанками рассвет. По приказу Лоро Джонггранг девушки начали толочь рис в ступе еще затемно. Духи земли испугались рассвета и разбежались, закончив лишь 999 статуй. Рассерженный Бондовосо превратил Лоро Джонггранг в тысячную статую комплекса [12, с. 147–149].

¹¹ В других фольклорных вариантах ему помогает армия духов (*siluman*) или джиннов.

всего следующее: Даянг Сумби и Санг Курианг не вступают в половую связь, в отличие от Эдипа и Иокасты.

В эпилоге Аипа Росиди Санг Курианг и Даянг Сумби прокляты богами и обречены на вечные погоню и преследование.

К античной трагедии «Царь Эдип» близок текст сунданского писателя Утуй Татанг Сонтани. Как и Аип Росиди, сунданец Сонтани написал оперу «Санг Курианг» (*Sang Kuriang*, 1953–1955). Произведение задумывалось как опера в двух актах на сунданском языке. «Написанная в форме либретто драма» «Санг Курианг» Утуя Татанга Сонтани, должна была, по мнению В. В. Сикорского, «положить начало современной индонезийской опере» [13, с. 315].

Этот текст типологически ближе к античной трагедии «Царь Эдип», чем к исконной сунданской *черите*. По сюжету Сонтани на злые деяния героя толкает армия нечисти, заменяющая рок (*takdir*), которая «поет», точнее, «подвывает» *хором*. Обвинения в отцеубийстве и инцесте, безусловно, роднят героев сунданской *чериты* и древнегреческой трагедии. Также В. В. Сикорский отмечает, что «проблематика “Сангкурианга”¹² близка сартровской, хотя ни в коей мере не вызвана его теоретическими установками» [13, с. 314]. Экзистенциальный выбор Санг Курианга падает на убийство Си Туманга. В сцене убийства Си Туманга Санг Курианг не желает признать «низкую истину», что Си Туманг и есть его отец. «Незнание и есть единственная истина. И в действительности я не знаю, откуда я произошел, кто явился причиной (меня) когда-то во чреве матери. <...> Туманг, ты для меня ничто. <...> А эта — Даянг Сумби, которая считается матерью (моей), только красавица женщина и больше ничего»¹³. Ранняя редакция оперы Сонтани (1953) ближе к версии Аипа Росиди: наказание богов в том, что герои вынуждены вечно гоняться друг за другом. В поздней редакции того же текста Даянг Сумби закаляется *крисом*, совершает самоубийство. После этого убивает себя и Санг Курианг.

* * *

Сходство сюжетов о Санг Курианге и Эдипе легло в основу их интерпретаций в духе фрейдизма. Благодаря Фрейду имя Эдипа широко известно как символ перверсивной сексуальности, влечения к собственной матери. Отдаление от первоначала дало повод Фрейду интерпретировать трагедию (не миф!) об Эдипе в психоаналитическом ключе пансексуализма.

В романе Айю Утами «Число Фу» присутствует образная параллель между героями: молодой человек Паранг Джати — Санг Курианг, его молодая мачеха — Даянг Сумби. В начале романа герой-резонер Паранг Джати объясняет, что гора Тангкубан Праху образовалась в результате «извержения вулкана Сангкурианга» 200–160 тыс. лет назад. *Черита ракьят* рассказывает «историю о тоске мужчины забраться обратно в лоно матери (*garba ibunda*), его желании сделать “как и Эдип”» [15, с. 50].

Герой Юда, друг Паранга Джати, менее осведомленный в геологии и формировании ландшафта, а также в местном фольклоре, рассуждает о популярном индо-

¹² Вариант слитного написания имени Санг Курианг.

¹³ Сонтани Утуй Татанг. Санг Курианг / пер. с индонез. Л. А. Мерварт. Цит. по: [14, с. 9–10].

незийском фильме 1982 г. «Санкуруанг» и об исполнителях главных ролей, у которых после съемок случился продолжительный роман. (Между актерами Сюзанной и Клифтом Сангра была разница в возрасте 33 года, и Сюзанна годилась Клифту в матери.) Услышав фольклорную версию Санг Курианга от Паранга Джати, Юда замечает, что лодка (*bahtera*) Санг Курианга должна была стать брачным ложем, а усердие героя явно было направляемо сексуальным желанием: «Его “Си Туманг” воплотился в нем самом как первородный грех» [15, с. 54]. Айю Утами придерживается фрейдистских толкований сюжета, но мало уделяет внимания персонажу «кода Даянг Сумби», что вполне соответствует психоаналитическим исследованиям: о матери Эдипа обычно не говорят ни З. Фрейд, ни К. Г. Юнг, ни их последователи.

Для выявления исконных причин поворота сюжета в сторону инцеста с матерью и убийства отца необходимо отталкиваться не от работы Фрейда «Тотем и табу» (1913), а от антропологических исследований, на которых строятся выводы фольклористов. Философ и антрополог Рене Жирар отмечает, что Фрейд как этнограф подошел очень близко к фундаментальным открытиям в этой области, но ушел в психоанализ, сомнительный для культурологов, антропологов, фольклористов и литературоведов.

* * *

До работы Фрейда широкую известность приобрел монументальный труд Дж. Фрейзера «Золотая ветвь» (1890). В главах «Цари-жрецы» и «Престолонаследие в Древнем Лациуме» на многочисленных примерах показана модель передачи власти в некоторых древних обществах: царь-жрец умирает от рук своего зятя, который женится на старшей дочери царя-жреца, дочь является передатчицей власти.

За Дж. Фрейзером идет отечественный фольклорист В. Я. Пропп: «Первично не убийство отца, а убийство царя». «Не всегда власть переходила от отца к сыну по мужской линии. Власть переходила от царя к зятю, мужу дочери, т. е. передавалась через женщину, через брак. Страх перед зятем ведет к задаванию трудных задач, которые должны известить зятя, но которые приводят к тому, что зять заменяет тестя на его престоле... Если царь сам вступит в брак со своей дочерью, он избежит этой опасности, он сохранит престол для себя и для своего рода» [2, с. 264–270].

Зять как первичный смертельный враг царя сменяется сыном-наследником, так как через дочь уже невозможно передать власть. Сын принимает на себя функции зятя, т. е. вражды к царю и его убийства. Так возникает мотив отцеубийства в фольклоре. Герой, убивающий своего отца, вступающий в брак с матерью (герой-Эдип), создается в результате переноса враждебности и недоверия к потенциальным женихам дочери правителя, так как зять должен унаследовать престол через ритуальное кровопролитие и получить в жены передатчицу власти¹⁴.

Через «Розеттский камень Эдипа» возможна расшифровка сюжета Санг Курианга, который, судя по всему, также некогда опирался на определенную модель

¹⁴ Отражение престолонаследия в фольклоре и литературе Индонезии может стать новой перспективной темой исследования. В первую очередь следует обратить внимание на блок произведений, основанных на известном яванском мифе о правителе-узурпаторе Кен Ангроке, получившем легитимную власть после свержения своего предшественника раджи Тунгул Аметунга, женившись на его вдове (*permaisuri*) Кен Дедес, наделенной сакральной силой власти (*sakti*).

передачи власти. В таком случае прасюжет должен был бы выглядеть следующим образом.

Предположим, что Даянг Сумби, царственная особа, задолго до времен княжества Галух, упоминаемого в *черите*, воспринималась в древнем обществе как передатчица власти. Новый претендент на престол пришел к ней как неузнанный чужак, жрец-убийца старого жреца, в прошлом тоже убийцы своего предшественника. Так как у раджи Сунггинг Пербангкары больше нет наследников, Санг Курианг является одновременно его внуком, соперником, потенциальным зятем, врагом, убийцей, чужаком и претендентом на престол, избранником и жертвой. Женитьба любого претендента на Даянг Сумби будет означать утрату власти самого раджи. При таком предположении будет верно, что Даянг Сумби *сама* сознательно отказывается от предложений женихов, так как желает сохранить своему отцу радже Прабу Сунггинг Пербангкаре жизнь, иначе ее муж обязательно убьет ее отца и займет его место. Ей в этом помогает сам раджа Галуха — он охотно удаляет от себя дочь, которая предпочитает избегать потенциальных женихов в уединении в лесу, предаваясь мистическим отшельническим практикам (*тиракат* и *самади*). Раджа Галуха спасается и исчезает из *чериты* довольно быстро, тем самым освобождается место для появления Санг Курианга и развития основной интриги.

Убийство же реального тотемного отца, сохраняющееся даже в рудиментарном виде (версии с изгнанием Си Туманга во время охоты), представляет собой неверный выбор героя в пользу нечистой жертвы, из-за которой он терпит дальнейшие беды.

В своей работе «Насилие и священное» (1972) Рене Жирар также делает акцент не на убийстве отца (по Фрейду), а на жертвоприношении, ритуальном убийстве царя. Преступления Эдипа, по мнению Жирара, коренятся в ритуальной природе института монархии: «Нужно распознать в короле будущую жертву, то есть заместителя жертвы отпущения».

Тема *жертвоприношения* присутствует во многих мифах, ритуалах в двух противоположных аспектах — это и преступление, и «святое дело». Основной смысл Жирар сводит к тому, что «жертвоприношение защищает сразу весь коллектив от его собственного насилия», так как чистое «жертвоприношение есть насилие без риска мести». «Являясь профилактикой насилия внутри коллектива, где судебную систему замещает кровная месть, иным словом, задача жертвоприношения — “на время обмануть насилие”. Функция ритуала жертвоприношения в том, чтобы очищать насилие, то есть обманывать его и переключать на жертв, мести за которых можно не опасаться» [6, с. 15, 22, 24–28, 36, 52]. Отправляясь на охоту, которая задумывалась как поиск *чистой жертвы* для подношения матери, Санг Курианг попадает в ситуацию *жертвенного кризиса* (по Жирару). Если радже Сунггинг Пербангкаре постоянно сопутствует удача на охоте, то Санг Курианг не может выполнить сакральную просьбу матери и принести ей чистую жертву (печень оленя). При подмене жертвы на нечистую (тотемных животных кабана и пса) происходит *утрата жертвоприношения*, или утрата различия между чистым и нечистым насилием, *кризис различий* [6, с. 68].

Си Туманг в *черите* становится нечистой жертвой с двойной функцией замещения. Во-первых, он подменяет собой *чистую охотничью жертву*, так как добычей должен был стать олень. Во-вторых, свершается замещение *ритуальной чи-*

стой жертвы, или же царя-жреца. Убийство Си Туманга спасает раджу, ведь «зять» в облике пса не устраняет его сам. Скорее всего, этот элемент сюжета первичен (убийство пса — двойника раджи), а вторичен тот, в котором Санг Курианг убивает собственного отца (пса-тотема), не зная, что он и есть его отец, подобно тому как Эдип в неведении убивает Лая.

Жертва должна отвести насилие. Но нечистая жертва, наоборот, приводит к новой волне насилия: Санг Курианг обречен на изгнание и наказание. Изгнание, равное его жертвенной смерти, устраняет насилие, возрождает утраченный порядок.

* * *

В заключительных строках пересказа Аипа Росиди появляется голос автора, повествующего о том, что прошли века и лодка Санг Курианга стала горой Тангкубан Праху. «Не дремучий лес окружает ее, а современный город Бандунг... Эту историю можно толковать как угодно. Все варианты будут разные, но нет среди них неправильных. Потому что нет мер правды и неправды за пределами самих толкований» [5, с. 110].

Даянг Сумби, устав от погони, не превращается в какой-либо природный объект. Этиологическая направленность сконцентрирована, как ни странно, на лодке. Объяснение возникновения горы там, где когда-то было озеро (а затем пересохло), говорит о вулканическом извержении, предшествующем формированию ландшафта. Ввиду того что многое в «Санг Курианге» предстает в переиначенном виде, совсем неудивительно, что и лодка оказывается перевернутой. Мир наизнанку, антимир, в котором творятся разные чудеса, — это не что иное, как мир мертвых, мир духов и предков. Путешествие туда возможно на особом ритуальном транспорте, который ввиду многих причин представлен в виде лодки или корабля у многих народов.

Сюжет Тангкубан Праху объясняет возникновение горы, напоминающей по форме перевернутую лодку, и говорит о переносе старых архаичных идей на новые, более актуальные сюжеты.

Среди архаических элементов сказания сильнее всего выделяется охота, которая сохраняется в нарративе (дважды охотится раджа, что значимо для зачатия и рождения Даянг Сумби, и один раз Санг Курианг — в момент сюжетной кульминации). Охота связана с обрядом инициации. Инициация как сценарий подспудно присутствует в сюжетах о брачных испытаниях, отшельничестве, сне, об узнавании по шраму и прослеживается далее в сказочных вариантах «Санг Курианга». Второе ответвление линии охоты — жертвоприношение. Оно показано в негативном аспекте: нечистое убийство тотемных животных ведет к беде и утрате равновесия. Санг Курианг получает свое наказание: изгнание и влечение к матери. Размытая структура мотивировки поступков героев восстанавливается благодаря сопоставлению с аналогичными схемами, ранее успешно примененными учеными на известном материале о царе Эдипе. Убийство отца (не царя-жреца, но тотема в данном случае) и желание инцеста с матерью связаны с институтом престолонаследия.

Фольклорная современность низвергла сплетение архаичных сюжетов в ранг детской сказки. Сегодня все устные и детские изложения сюжета о Санг Куриан-

ге сохраняют некоторые ключевые повороты, но теряют архаику. При сравнении сказки и реконструкции изначального текста видно, как время и укрепляющаяся религиозная мораль размывают древнюю мифологическую основу фольклорного памятника. Однако современные писатели Индонезии, как правило, сунданцы, обращаются к вечной теме самого популярного западнояванского мифа, скрупулезно восстанавливают его архаические формы (Аип Росиди), подражают Софоклу (Утуй Татанг Сонтани), идут вслед за Фрейдом (Айю Утами) и при этом не разрушают основную мифологическую структуру. Благодаря индонезийским «братьям Гримм» сохраняются и передаются изначальные мифы.

Литература

1. Rantissi M. *Sang Kuriang. Sacred Sangkuriang*. Jakarta: Tim Bintang Indonesia, ГОД. 24 p. (На индонез. яз.)
2. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Академия наук СССР, 1976. 330 с.
3. Torchia Ch., Djuhari L. *Indonesian Slang*. Singapore: Tuttle Publishing, 2007. 288 p.
4. Зайцев И. В. Запретные животные в исламе // Восточная коллекция. 2006. № 4 (27). С. 85–93.
5. Rosidi Aijp. *Sang Kuriang Kesiangan. Sebuah cerita rakyat Sunda*. Bandung: Tiara, 1960. 112 p. (На индонез. яз.)
6. Жирар Р. Насилие и священное / пер с фр. Г. Дашевского. 2-е изд., испр. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.
7. Мелетинский Е. М. Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (Вороний цикл) // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1985–1970). М.: Наука, 1975. С. 92–140.
8. Storl W.-D. Shiva, the Wild God of Power and Ecstasy. Rochester: Inner Traditions, 2004. 312 p.
9. Версия «Санг Курианга» для начальной школы г. Чибубур, Индонезия. (На индонез. яз.) URL: <http://tvschool.alazhar-cibubur.sch.id/ebook/sangkuriang.pdf> (дата обращения: 20.04.2017).
10. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1985–1970). М.: Наука, 1975. С. 214–246.
11. Малиновский Б. Магия, наука и религия (1948) / пер. с англ. А. П. Хомика. М.: Академический проект, 2015. 298 с.
12. Муриан И. Ф. Искусство Индонезии с древнейших времен до конца XV века. М.: Искусство, 1981. 240 с.
13. Сикорский В. В. О литературе и культуре Индонезии: Избранные работы. М.: Экон-Информ, 2014. 494 с.
14. Малайско-индонезийские исследования. Вып. XIII–XIV. М.: Доброе слово, 2001.
15. Utami A. *Bilangan Fu*. Jakarta: KPG, 2008. 548 p. (На индонез. яз.)

Для цитирования: Фролова М. В. Реконструкция архаической версии сунданского сказания о Санг Курианге // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. 2017. Т. 9. Вып. 3. С. 327–339. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2017.309.

References

1. Rantissi M. *Sang Kuriang. Sacred Sangkuriang*. Jakarta, Tim Bintang Indonesia, GOD. 24 p. (In Indonesian)
2. Propp V. Ia. *Fol'klor i deistvitel'nost': Izbrannye stat'i [Folklore and Reality: Selected works]*. Moscow, Akademiia nauk SSSR Publ., 1976. 330 p. (In Russian)
3. Torchia Ch., Djuhari L. *Indonesian Slang*. Singapore, Tuttle Publ., 2007. 288 p.
4. Zaitsev I. V. *Zapretnye zhiivotnye v islame [Forbidden Animals in Islam]*. *Vostochnaia kolleksiia [Oriental Collection]*, 2006, no 4 (27), pp. 85–93. (In Russian)
5. Rosidi Aijp. *Sang Kuriang Kesiangan. Sebuah cerita rakyat Sunda [Sang Kuriang is late. A Sundanese folk-tale]*. Bandung, Tiara, 1960. 112 p. (In Indonesian)
6. Zhirar R. *Nasilie i sviashchennoe [Violence and the Sacred]*. Transl. from French by G. Dashevskii. Ed. 2nd, rev. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 448 p. (In Russian)

7. Meletinskii E. M. Strukturno-tipologicheskii analiz mifov severo-vostochnykh paleoaziatov (Voronii tsikl) [A Structural-Typological Analysis of Paleo-Asiatic Mythology (The Crow-Cicle)]. *Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru: Sbornik statei pamiati V.Ia. Proppa (1985–1970)* [Typological Folklore Studies. In Memorium of V. J. Propp (1985–1970)]. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 92–140. (In Russian)
8. Storr W.-D. *Shiva, the Wild God of Power and Ecstasy*. Rochester, Inner Traditions, 2004. 312 p.
9. Versiia «Sang Kurianga» dlia nachal'noi shkoly g. Chibubur, Indoneziia [“Sang Kuriang” version for Elementary School in Cububur, West Java]. Available at: <http://tvsschool.alazhar-cibubur.sch.id/ebook/sangkuriang.pdf> (accessed: 20.04.2017). (In Indonesian)
10. Novik E. S. Sistema personazhei russkoi volshebnoi skazki [The characters system of a Russian Fairy-tale]. *Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru: Sbornik statei pamiati V.Ia. Proppa (1985–1970)* [Typological Folklore Studies. In Memorium of V. J. Propp (1985–1970)]. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 214–246. (In Russian)
11. Malinovskii B. *Magiia, nauka i religiia (1948)* [Magic, Science and Religion (1948)]. Transl. from English by A. P. Khomik. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2015. 298 p. (In Russian)
12. Murian I. F. *Iskusstvo Indonezii s drevneishikh vremen do kontsa XV veka* [The Art of Indonesia from the Ancient Times till the End of the XVth century]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1981. 240 p. (In Russian)
13. Sikorskii V. V. *O literature i kul'ture Indonezii: Izbrannnye raboty* [About Literature and Culture of Indonesia: Selected works]. Moscow, Ekon-Inform Publ., 2014. 494 p. (In Russian)
14. *Malaisko-indoneziiskie issledovaniia* [Malay-Indonesian Studies]. Issue XIII–XIV. Moscow, Dobroe slovo Publ., 2001, pp. 9–10. (In Russian)
15. Utami A. *Bilangan Fu* [The Fu Number]. Jakarta, KPG, 2008. 548 p. (In Indonesian)

For citation: Frolova M. V. Reconstruction of the Archaic version of the Sundanese Sang Kuriang folk-tale. *Vestnik SPbSU. Asian and African Studies*, 2017, vol. 9, issue 3, pp. 327–339. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2017.309.

Статья поступила в редакцию 25 апреля 2017 г.

Статья рекомендована в печать 19 мая 2017 г.

Контактная информация

Фролова Марина Владимировна — кандидат филологических наук; m.v.frolova@gmail.com

Frolova Marina V. — PhD; m.v.frolova@gmail.com