



DOI: 10.22250/20728662-2025-3-168-178

Аветисян С.А.



*Институт литературы им. М. Абегамяна Национальной академии наук
Республики Армения
0015, Республика Армения, Ереван, ул. Сурб Григора Лусаворича, 15
satenikavetisyan@litinst.sci.am*

Символика пути к Богу в фольклорных и литературных вариантах армянской народной сказки «Глупый человек»

Аннотация. Армянские народные сказки, повествующие о человеке, обращающемся с жалобой к Богу, составляют значительное количество и были записаны армянскими фольклористами в разные времена на различных диалектах и наречиях. Исследование типичной сюжетной схемы цикла сказок с применением модели, предложенной сравнительной мифологией, направлено на выявление жизненной философии пройденного героем пути, особенностей инициации и народных представлений о взаимодействии с божественным началом. В статье, принимая за основу иерархический порядок сфирот Древа Жизни, символика пути к Богу интерпретируется по-новому, в контексте же трансформации мифологического нарратива в сказочный выявляется наиболее архаичная мифологема о герое, обращающемся к Богу за советом. Формулируется вывод о том, что, несмотря на сюжетные вариации, фольклорный и литературный варианты сказки «Глупый человек» обладают идентичной повествовательной схемой, в рамках которой Бог или его функциональные заменители выступают как ключевые элементы, сопровождающие процесс духовного преображения и экзистенциального осмысления бытия героем, а непосредственный контакт с ними направлен на выявление судьбоносной значимости восприятия и интерпретации божественного слова и мысли.

Ключевые слова: Бог, мудрый старик (старец), глупый человек, путешествие, инициация, женщина, возвращение

Satenik H. Avetisyan

*Institute of Literature n.a. Manuk Abeghyan of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia
15 Grigor Lusavorich St., Yerevan, 0015, Armenia
satenikavetisyan@litinst.sci.am*

The Symbolism of the Path to God in the Folkloric and Literary Versions of the Armenian Folk Tale “The Stupid Man”

Abstract. A significant number of Armenian folk tales feature the motif of a man approaching God to voice his grievances. Many Armenian folk scholars have recorded these tales across various periods, and they have been recounted in a variety of dialects and sub-dialects. This study aims to explore the potential of typical folk tale narratives based on a comparative mythological model to reveal the perceptions of the hero's life philosophy, shaped during his life experiences, and the peculiarities of initialization and people's understanding of interactions with the divine. The symbolism of the path to God has been clarified from a new perspective, considering hierarchical scales of the Tree of Life. The oldest mythologem of the hero seeking guidance from God is highlighted through the transition from mythological narration to folk tales. It has been concluded that folkloric and literary versions of the folktale “The Stupid Man”, despite plot differences, share an identical narrative structure. That is, God or its functional analogues are key entities that guide the transformation of a protagonist's life experiences and the development of their spiritual world. Direct contact with divine beings is intended to reveal the crucial importance of understanding and interpreting divine thoughts and words.

Key words: God, wiseman, stupid man, travel, initiation, woman, return

Введение

Герой, ищущий Бога и надеющийся обрести у него формулу своего счастья, присутствует в фольклоре разных народов. В Международном указателе сказочных сюжетов сказки, содержащие мотив путешествия к Богу с целью обретения богатства или награды, соответствуют индексам ATU 460A, 461A, 702A по указателю «Типы международных фольклорных сказок» Аарне-Томпсона-Утера [Uther H.-J., P. I, 2011]. Армянские народные сказки, объединённые этой темой, при всех сюжетных вариациях имеют типичную схему развития повествования, соответствующую краткому сюжету, представленному в международном указателе сказок. За последние два десятилетия данная тема вызвала значительный интерес и стала объектом исследования армянских фольклористов с разных аспектов: в частности, были изучены фольклорные сюжеты на тему глупости как нарративы, отражающие нарушение и последующее восстановление естественного порядка, а также особенности их литературной обработки в сказках Ованеса Туманяна [Хемчян, Хемчян, 2019, 28–38], анализу подверглись формы божественного дара и совета в армянских народных сказках [Хемчян, 2021, 187–189], были классифицированы типы глупцов, действующих в бытовых сказках на основе их поступков и вытекающих из них последствий [Варданян, 2009, 52–53].

Цель статьи – провести системный анализ армянской народной сказки «Глупый человек» и её вариантов, в нарративах фольклорного текста и его литературных обработках выявить символику пути, пройденного героем, как аллегорическое выражение божественного миропорядка.

Для достижения цели были поставлены следующие задачи:

1. Представить жизненную философию глупца по нарративам, проанализировать типичную схему развития персонажа.

2. Раскрыть иерархическую природу пути к Богу, сопоставляя её со структурой Древа Жизни, представить героя, оказавшегося в тупике и ищущего выход, а также механизмы предложения новых, эффективных решений с помощью космического разума.

3. Параллельно исследовать литературные обработки народных сказок, выявляя их близость к фольклорным текстам, а также особенности авторских интерпретаций.

Для проведения исследования были применены методологические принципы юнгианской герменевтики, мифокритики и сравнительной мифологии, что позволило выявить проявления феномена духа в образе мудрого старца, а также особенности образа Бога на основе дескриптивных характеристик (паттерн) архетипа Бога, сформулированных М. Бодкиным. Опираясь на теорию прамифа, выдвинутую мифокритиками, выявлен лежащий в основе сказок данной группы самый ранний миф или мифологема о путешествии к Богу.

Путь, ведущий к Богу, как онтологическая иерархия

Одним из фундаментальных принципов методологии мифокритики является положение о том, что в основе каждого произведения воспроизводятся отдельные элементы мифа, которые, будучи выражением образного языка ритуала, становятся «строительным материалом», посредством которого строится произведение: если Джеймс Фрейзер выводит из ритуала мифологию, то его последователи – кэмбриджские критики – из ритуала выводят все другие формы духовной деятельности человека, в частности, литературу [Турышева, 2012, 62–63]. Е. Мелетинский отмечает, что происхождение сказки от мифа не вызывает сомнений, поскольку сказки явно сохраняют следы множества ритуалов и традиций, а отдельные мотивы сказок могут получить своё генеалогическое объяснение только посредством их сопоставления с ритуалами: «Поскольку через инициации и другие “переходные” ритуалы в архаических обществах проходит каждый индивид, то сказка с её интересом к судьбе личности широко использует мифологические мотивы, сопряжённые с ритуалами посвященного типа» [Мелетинский, 2021, 311]. В. Пропп, рассматривая проблему происхождения сказки, отмечает, что то, что дошло до нас как сказки, в эпоху индоевропейского единства было мифом – мифом о богах [Пропп, 2000, 122]. Тщательно анализируя подходы Буслаева к происхождению сказки, В. Пропп приходит к выводу, что он предлагает целостную программу изучения сказки, согласно

которой сказка происходит от мифа, а её мифологические корни следует реконструировать посредством сравнительного исследования [Пропп, 2000, 124].

В исследовании, применяя методологические принципы, предложенные мифокритиками, нами была сделана попытка выявления мифологических истоков сказочного цикла с мотивом «человек, идущий с жалобой к Богу» или реконструирования архетипической модели, лежащей в основе нарративов данной тематической группы. В международном указателе сказочных сюжетов [Uther H.-J., P. I, 2011] путешествие к Богу с целью получения награды (материальной или духовной) рассматривается как мотив, в основе которого обязательно лежит паломничество к святым местам, которыми могут быть храм, церковь, часовня или гора, где обитает святой или Бог. Ритуал и поныне сохраняется во многих культурологических системах, представляя собой паломничество в Божий дом или к святыне с целью получения помощи Всевышнего для исполнения желаний или разрешения жизненных трудностей. В мусульманской культуре паломничество в Мекку, считающуюся «колыбелью ислама», является важнейшим религиозным обрядом, в христианской традиции паломничество также играет значительную роль, верующие посещают место рождения Иисуса Христа с целью духовного очищения, покаяния и укрепления веры, приобщения к высшим духовным ценностям. Паломничество может носить как коллективный, так и индивидуальный характер. В исторической перспективе многие паломники преодолевали путь пешком, рассматривая физические трудности как способ выражения религиозной преданности и стремления уподобиться страданиям Христа, что способствовало духовному самосовершенствованию. Первый поход к Богу в поисках тайны бытия и секрета бессмертия представлено героическим эпосом о Гильгамеше в его шумерской и аккадской вариантах, который в данном случае выполняет функцию прамифа для всех фольклорных повествований, созданных на эту тему. Герой героического эпоса, полубог Гильгамеш, отправляется к Горе Бессмертного, где обитают боги, с целью раскрытия тайны бессмертия [Dalley, 2000, 50–125, см. также: Поэзия, 1973, 130–135].

Согласно основателю сравнительной мифологии Дж. Кэмпбеллу, универсальный путь мифологического путешествия, который проходит герой, включает три этапа: сепарация – инициация – возвращение. «Герой отваживается перейти из обыденного мира в область сверхъестественного чуда; там он сталкивается с мифическими силами и одерживает решительную победу; герой возвращается из своего таинственного путешествия, обладая силой, и одаривает благодеяниями своих сограждан» [Кэмпбелл, 1997, 32]. Гильгамеш проходит указанный путь. Сражается и побеждает Хумбабу – Хуаву, олицетворяющего сверхъестественные силы зла, затем достигает Утнапиштира, воплощающего божественные силы, и получает цветок бессмертия, однако он утрачивает его и, следовательно, не выполняет поставленную задачу – даровать бессмертие смертным [Dalley, 2000, 50–125].

Если герой мифа – бог, полубог или богочеловек, окружённый мифическими существами, чудесами и различными божествами, то бытовая сказка предельно демифологизирована: её герой – обычный смертный, а его встреча со Всевышним лишена таинственности и сверхъестественности и представляется как обыденное заурядное событие. В этом контексте важное наблюдение делает фольклорист Т. Айрапетян, отмечая, что «Древнейший тип народных сказок составляют волшебные сказки, рассматриваемые как система символов, ключ к разгадке которой лежит в глубинах ритуально-мифологических представлений», и что классификация сказок является условной, поскольку бытовые новеллистические сказки могут содержать волшебные события и чудеса, тогда как волшебные сказки – бытовые элементы [Айрапетян, 2016, 11]. Сказки, объединённые темой человека, идущего с жалобой к Богу, относятся к новеллистическим сказкам, содержащим элементы чудотворства, которые, однако, максимально приближены к повседневности и лишены характерных черт сверхъестественного.

В цикле сказок на тему глупости, предложенный Дж. Кэмпбеллом, путь действует по той же схеме: сепарация – герой отправляется к Богу, инициация – общается к тайне (постигает тайну), получает от Бога возможность инициировать (зачинать) и действовать, возвращение – возвращается в исходную точку.

Инициация предполагает предприимчивость героя, в результате которого он должен пройти путь осознания, обрести зрелость и пережить духовную трансформацию.

Нарративы всех сказок объединены одним ключевым персонажем, главной чертой которого глупость и обусловленная ею бедность. Глупый человек объясняет свою бедность невезением, тогда как его образ бросается в глаза не только умственной, но и физической ленью, в одном из сказочных сюжетов эта черта подчеркнута уже в названии – «Ленивый Пабул» («Тамбал Пабул») [Армянские народные сказки (АНС), 1979, 489–494]. Как правило, глупый герой низкого социального происхождения, он – обездоленный крестьянин, однако встречаются и глупцы богатого или королевского происхождения, как, например, в сказке «Невезучий сын» («Бедловлат тхен») [АНС, 1959, 431–437], или в одном из вариантов сказки «Глупый человек» («Анхелк мард») [Манана, 1876, 161–165]. Для данного цикла сказок характерна единая схема развития событий: глупый, ленивый, неспособный к труду герой, который редко имеет собственное имя и чаще обозначается обобщающим словом «человек», сопровождаемым уже упомянутыми характеристиками – «глупый» («анхелк»), «тупой» («ахлах»), «недалёкий» («шаш»), «придурковатый» («дамла») – решает отправиться к Богу, чтобы пожаловаться и спросить совета о том, как стать счастливым или удачливым.

Связь между Глупцом и Богом не прямолинейна: путь, который предстоит пройти Глупцу, населён различными существами, встреча с которыми носит не случайный характер, отражает иерархию бытия, способствующую его жизненному познанию и установлению связи с различными уровнями Древа жизни, составляющего структуру вселенной [Арутюнян, 2000, 18–23]. Фундаментальный уровень этой трёхступенчатой системы – материальный мир, трёхмерная онтологическая реальность, в которой обитает Глупец – следовательно, базисную основу его становления составляют материальные ценности, что делает присутствие материального уровня в данном цикле сказок обязательным. Отсюда следует, что реальность является той отправной точкой, откуда герой начинает своё путешествие. Основываясь на наблюдениях З. Фрейда об ошибках (ошибки – это не просто случайность, а результат подавленных желаний и конфликтов) [Фрейд, 2015, 154–161], Дж. Кэмпбелл обосновывает потребность ухода неполноценным существованием, нереализованными желаниями и внутренними конфликтами [Кэмпбелл, 1997, 46–47]. Глупый человек также недоволен своим существованием и стремится преодолеть свою внутреннюю неудовлетворённость судьбой через посредничество Бога.

Первая ступень пути, ведущего к Богу – материальная. Во всех вариантах сказочного повествования присутствует мотив зарытого в земле золота. В одних случаях оно скрыто в корнях дерева или вокруг него, а в других – зарыто в поле, из-за чего дерево или поле оказываются бесплодными. Поскольку главный источник несчастий Глупца – бедность, то Бог, прежде всего, должен был позаботиться о его материальном благополучии, потому во всех вариантах сказки владелец поля или говорящее дерево просят его либо достать золото и забрать всё себе целиком, либо помочь достать его и разделить пополам – однако все эти предложения однозначно отклоняются, в сказочных повествованиях в разных формулировках выражается одна и та же мысль: Бог уже определил судьбу Глупца. Иногда в нарративе (например, «Сказка о тупом» («Ахлаху хекиат»)) встречаются иные проявления материального, такие как драгоценная жемчужина, застрявшая в ноздре морского великана [Армянская этнография, 1977, 119–122]. Первый симптом глупости героя проявляется в его отношении к сокровищу, драгоценной жемчужине: в большинстве вариантов повествования Глупец отказывается копать и доставать клад, несмотря на то, что суть его жалобы Богу, в первую очередь, связана с его обездоленным существованием. В «Сказке о тупом» («Ахлаху хекиат») Тупица с готовностью помогает извлечь драгоценный камень из ноздрей морского чудовища и освобождает грушевое дерево от ржавеющего сундука, но отказывается взять находящееся в сундуке золото, а драгоценный камень прячет под камнем. В сказке «Невезучий сын» («Бедловлат тхен») [АНС, 1959, 431–437] Глупец, старший из трёх сыновей царя, проматывает своё наследство и пытается через посредничество Бога понять причину своей неуда-

чи, Бог же вновь представляет ему возможность разбогатеть: он мог бы взять золото и драгоценные камни из металлических кувшинов, зарытых под каждым деревом в мифическом саду Гюлли Баг, однако Глупец вновь отказывается от этого дара, что подводит повествование к выводу: «Так невезучий сын царя отверг свою судьбу» [АНС, 1959, 437]. В одном из вариантов сказки «Глупый человек» («*Anhelk marde*») [Манана, 1876, 161–165] герой также изначально является богатым человеком, но растрчивает своё имущество, и его «долват» (в данном случае символизирующий как богатство, так и удачу) покидает его и обосновывается на вершине горы. В авторских обработках [Туманян, 2022, 181–184; Бакунц, 1979, 7–10] сохранена классическая сюжетная схема данного сказочного цикла, в которой герою предоставляется возможность разбогатеть, предложением завладеть золотом, зарытым под деревом или в поле, что категорически отвергается им.

Таким образом, одним из ключевых звеньев пути, ведущего к Богу, является уровень соотношения (корреляции) героя с материальным миром, который Глупец не осознаёт по двум причинам: во-первых, он ленив и в основном не прилагает усилий для добычи сокровищ, во-вторых, он не владеет культурой взаимоотношения с материальным миром и его правильного использования, поэтому отказывается от богатства, дарованного ему Богом.

Роль женщины в божественной иерархии

Согласно К.Г. Юнг, Анима, или душа, – это та жизненная энергия, без которой не разворачивается процесс творения или поле бытийности, она является женским, материнским началом Вселенной, посредством которого мужчина взаимодействует с материальным миром [Юнг, 2023, 130]. Следовательно, ключевым и неизбежным этапом пути Глупца, который ему предстоит пройти, является встреча с женщиной, через которую испытываются и раскрываются его мужские добродетели. «Связь с Анимой является пробой мужества и огненной ордалией для духовных и моральных сил мужчины. Не нужно забывать, что речь идёт об Аниме как факте внутренней жизни, а в таком виде она никогда не представала перед человеком, всегда проецировалась за пределы собственно психической сферы и пребывала вовне» [Юнг, 2023, 130].

В классической структуре сказочного нарратива Глупец на своём пути встречает женщину, которая обладает всем, кроме любви, и для обретения полноты и счастья нуждается в мужском начале. Глупец, как правило, не имеет семьи, в его жизни нет и женщины, составляющие же пути, ведущего к Богу, подсказывают на то, что присутствие женщины подразумевает один из первичных компонентов счастья – духовную и телесную любовь, а значит, и возможность продолжения рода. По мифологическим представлениям, женщина является организатором материального мира, и именно через неё мужчина взаимодействует (соотносится) с объективной реальностью [Якобсен, 1995, 68–71]. Согласно религиоведу Мирче Элиаде, полный цикл инициации включает также сексуальность [Элиаде, 2022, 201], то есть половую зрелость, осознание собственных сексуальных потребностей и их удовлетворение. Женское звено отсутствует в сказке «Человек, идущий с жалобой к Богу», в других же вариантах она представлена на разных социальных уровнях. В сказке «Глупый человек» она предстаёт в образе правителя страны, которого постоянно побеждают. По её просьбе Глупец обращается к Богу с вопросом о причине её постоянных поражений. В ответ Бог объясняет, что этот правитель – женщина, и для того, чтобы обрести силу и победу над всеми, ей необходимо вступить в брак. Это отражает представление общества с патриархальной системой правления о том, что женщина слаба и не способна управлять государством. Царь, скрывавший свою истинную сущность, оказывается женщиной и предлагает Глупцу брак и трон, однако тот отказывается, обосновывая свой отказ тем, что: «Бог уже даровал мне мою судьбу, я ухожу» [АНС, 1979, 372]. В сказке «Невезучий сын» царь также оказывается замаскированной женщиной, которой для обретения счастья необходимо вернуться к своей истинной сущности, однако Глупец отвергает её предложение стать её супругом и правителем. Женатыми являются герой фольклорного нарратива «Ленивый Пабул» и персонаж авторского варианта – рассказа А. Бакунца «Глупый человек». Пабул из-за своей лени и глупости постоянно подвергается упрекам со стороны жены,

и, в конце концов, она изгоняет его из дома, а он отправляется к Богу в поисках объяснения своих неудач. Не сумев понять послания Бога, он теряет всё и приходит к неизбежной гибели. Не имеет жены и Глупец О. Туманяна, и он тоже отвергает предложение одинокой девушки вместе продолжить жизнь.

Таким образом, одним из факторов, обуславливающих глупость человека, является отсутствие в его индивидуальном бессознательном восприятия Анимы, незнание или неспособность к взаимодействию с женским началом, что лишает его жизненно важной силы, формирующей экзистенциальное поле.

Феномен духа в образе мудрого старца или Бога

В системе архетипов Юнга ключевое значение имеет архетип духа, который символизирует высший духовный синтез в психике человека и определяется следующим образом: «...это составляющие содержание коллективного бессознательного, известный архетип сверхординарного человека: героя, пророка, короля, мага, целителя и святого, владыки людей и духов, Спасителя, друга Бога» [Юнг, 2013, 138]. Это присутствие абсолютного духа в коллективном и личном бессознательном человека, связь с которым осуществляется на различных уровнях души и разума. Энергоинформационная коммуникация с Богом или космическим разумом является предпосылкой духовной целостности человека, и разумное существо осуществляет его различными способами, через различные системы миропознания (гносеологии), самым непосредственным из которых является молитва. Диалог между человеком и Богом происходит преимущественно в мыслях человека, но часто может иметь словесное выражение в форме молитвы или разговора, в котором вторая сторона не принимает вербального участия, и о существовании которого могут свидетельствовать только знаки.

Согласно К.Г. Юнгу, архетип духа многолик и проявляется там и тогда, когда имеющихся психических и интеллектуальных ресурсов недостаточно для решения проблемы, в сказках архетип духа нередко предстаёт в образе мудрого старца – носителя божественной мудрости и его заместителя на земле [Юнг, 2013, 138]. Мифо-критик Мод Бодкин, опираясь на юнгианскую теорию архетипов, выделила архетип Бога, обнаружив его в образах героя, царя и предводителя [Бодкин, 1934, 241–263].

В армянских народных сказках слово «Аствац» («Бог») встречается как в литературной форме, так и в различных диалектных вариантах, характерных для отдельных регионов («аствадз», «астудз», «астоц», «аспац», «аствацутен» и др.) [Хемчян, 2021, 188]. В большей части нарративов Глупец напрямую встречается и советуется с персонализированным образом Бога. Только в одном варианте сказки «Глупый человек» отсутствует олицетворённый образ Бога или мудрого старца: на вершине горы находится ушедший от ленивого и глупого человека «долват» – та же удача или судьба. То есть только в этом случае феномен духа остаётся без воплощений, на уровне идеи. Согласно К.Г. Юнгу, архетип духа многолик и обозначает стремление героя к духовной целостности: «Архетип духа в форме человека, эльфа или животного всегда проявляется в ситуации, когда требуется пронзительность, понимание, добрый совет, решительность, умение планировать и т.д., но своих собственных ресурсов для этого не хватает. Архетип компенсирует это состояние духовного дефицита содержанием, призванным заполнить пустоту» [Юнг, 2023, 259–260]. В цикле сказок на тему глупости архетип Бога часто проявляется в образе седовласого старца. В «Сказке о тупом» Бог предстаёт в облике слепого старца, который знает о приходе бедняка и выходит ему навстречу. А бедняк сомневается, что перед ним «Бог, дарующий Долю», отмечая, что слепой не в силах отличать полезное от бесполезного. Ответ Старца фактически отражает особенности восприятия Бога определённой группой людей, считающих, что мир, созданный Богом, несправедлив, блага в нём распределены неравномерно: «Я ничего не вижу, потому кому что попадётся, всем раздаю – и хорошему, и плохому, и достойному, и недостойному, слепо вслепую раздаю. Причина в том, что все называют меня судьбой слепою. Только ты считаешь меня, Богом, дарующим судьбу» [АЭФ, 1977, 120]. В сказке «Невезучий сын» архетип духа предстаёт метафорой ангела, который передаёт царскому сыну завет Бога: «Бог послал меня сказать тебе, чтобы ты вернулся в своё царство – там потерянное богатство снова окажется в твоих руках [АНС, 1959, 434]. В одном из вариантов сказки «Глупый человек» обосновавшийся на вер-

шине горы «долват» является одним из метафорических проявлений духа, который опосредованно представляет долю, удачу и всеведущего Бога одновременно. Дух, как разумное рациональное начало бытия, являющееся проявлением божественного разума, порядка и меры в психоструктуре человека, покидает героя, не обладающего необходимым уровнем рассудительности и разума, Глупец же пытается найти его и вернуть. Дух же, прекрасно зная Глупца, соглашается в последний раз испытать энергию его разума, следовать за ним, будучи уверенным в неизбежности его гибели. В большинстве нарративов Глупец легко находит Бога, словно с точностью знает его местоположение и никогда не заблуждается. Интересную модель пути к Богу можно найти в сказке «Человек, идущий с жалобой к Богу» [АНС, 1977, 65–67]. Возможно, только в этой сказке подчёркивается, что Бог находится на небесах и к нему нужно подниматься. Эту важную функцию выполняет козёл, у которого были очень длинные рога, мешавшие ему. Он предлагает человеку взобраться к Богу по его рогам. Рога козла символизируют Космическое древо, на вершине которого находится сфера высшего духа. «Из древней, дошедшей сквозь века затуманенной символики козла можно предположить существование взаимосвязи между козлом и Богом» [Хемчян, Хемчян, 2019, 31]. Дж. Кэмпбелл, рассматривая момент озарения во время инициации, выделяет мотив Мирового древа, считая его древнейшим символом стародавних времён [Кэмпбелл, 1997, 31]. Глупец поднимается к Богу по рогам козла, а после спуска срубает их, то есть уничтожает своё Древо жизни, или, не осознавая иерархическую структуру Вселенной, уничтожает свою возможность взаимодействия со сферами духа.

Бог или земные формы духа заранее знают о Глупце и, прежде чем дать совет, направляют Глупца к предначертанной ему доле. Высший дух изначально был осведомлён о пройденном пути Глупца и её же считает наилучшей схемой его доли. В сказке «Ленивый Пабул» Бог, которого ищет главный герой, встречается ему в начале раздвоенной дороги в образе старца с белой бородой, который, увидев его, спрашивает: «Ах ты, бедный и несчастный Пабул, куда ты идёшь?» [АНС, 1979, 492]. Всеведущий и мудрый старец, представляющий Бога, знал о тяжёлом положении Пабула: «Пойдёшь и сделаешь то же самое – тогда твоя судьба откроется», что вызывает удивление у героя [АНС, 1979, 492]. Однако Пабул не воспринимает аллегорический смысл божественного послания и в конечном итоге погибает. Следует отметить, что во всех нарративах данного сказочного цикла, а также в их литературных обработках, божественный совет носит абстрактный характер, не содержит конкретных действий, направляющих героя, и последовательности шагов к обретению счастья, что помогло бы Глупцу осознать логику пройденного им пути. В сказке «Человек, отправившийся жаловаться Богу» Бог говорит ему: «Иди, я уже послал тебе твою долю удачи. Быстро иди, чтобы догнать её» [АНС, 1977, 66]. Только в сказке «Отвернувшийся от судьбы» явившийся во сне Бог даёт Глупцу понять, что, прежде чем он доберётся домой, на пути ему дважды улыбнётся судьба, что «судьба – это и есть проявление ума» [Овсепян, 2009, 177]. Однако для реализации божественного замысла необходимы новые духовно-интеллектуальные ресурсы, поскольку имеющиеся не указывают на возможные пути: Глупец не воспринимает божественный язык и знаки, его внутренняя интуиция ослеплена недостатком знаний, а слово Бога он воспринимает буквально, будучи не в силах декодировать его глубинные смысловые уровни. Отсутствие советчика усугубляет драматизм ситуации: его ограниченное восприятие не позволяет ему осознать трёхмерную онтологическую реальность, а порой даже распознать самые элементарные явления. Лишь в «Сказке о тупом» старец не раскрывает Глупцу его судьбу, что делает высказанные и невысказанные мысли Бога равнозначными, то есть, если человек лишён способности к осмыслению философии собственного пути, то когнитивный результат произнесённых и произнесённых божественных посланий будет нулевым, тем более, что во всех случаях слово Божье носит символический характер.

Мир природы как звено, поддерживающее божественный порядок

Все нарративы, входящие в сказочный цикл о глупости, завершаются трагической гибелью героя. Если золото, девушка, Бог или мудрый старец символи-

зируют материальный, духовный и сакральный уровни божественной реальности, то присутствующее во всех вариантах голодное, больное или иным образом нуждающееся животное является частью многогранной природы и в сказочном пространстве выполняет роль «санитара»: оно пожирает существующий в природе бесполезный, бессмысленный, деструктивный вид, избавляя его от бессмысленного существования и страданий. Такие образы, как волк, медведь, лев, конь, змея, козёл встречаются как в начале, так и в конце пути Глупца к Богу, символизируя цикличность его бытия – чередование жизни и смерти, качество и продолжительность которого коррелируются уровнем его сознания и степенью познания универсальных принципов мироустройства. В финале повествования Глупец неизбежно вновь сталкивается с животным, встреченным в начале пути, рассказывает о пройденной дороге и передаёт животному ему адресованное послание Бога, тем самым завершая предначертанную траекторию своего бытия. Выслушав рассказ Глупца, животное обязательно изумляется его неспособности понять слово Бога и воспользоваться предназначенной ему долей. Бог советует голодному или больному животному для насыщения или исцеления найти и съесть глупого человека. Если Глупец никак не осознает смысл Божьего послания и ищет свою долю не там, где она действительно находится, то ни у одного из животных не остаётся сомнений в том, что перед ним предназначенная жертва, именно тот самый Глупец, поглощение которого избавит их от голода или болезни. В финале сказки «Глупый человек» лев, услышав рассказ героя о его пути, восклицает: «Клянусь Богом, на белом свете не смог бы я найти более глупого человека, чем ты!» [«Манана», 1876, 165].

Ленивого Пабула пожирает волк, обосновывая это следующим образом: «Где мне ещё найти столь ленивого человека, как ты? Бог послал тебя мне, чтобы я тебя съел» [АНС, 1979, 493]. В сказке «Невезучий сын» и в другом варианте сказки «Глупый человек» Глупца поглощает медведь, а в сказке «Человек, отправившийся жаловаться Богу» волк заявляет: «Ты ради чужого мучаешься, скитаешься и бежишь по дороге попусту. Разве найду я человека тупее тебя?» [АНС, 1977, 67]. Проблемы, обозначенные представителями природного мира, имеют непосредственную корреляцию с судьбой Глупца, и успешное разрешение этих проблем могло бы способствовать его социальному и материальному процветанию, обеспечивая гармоничное и мирное сосуществование с окружающим миром.

Таким образом, ключевым элементом жизненной философии, воплощённой в данном сказочном цикле, является взаимосвязь человека и природного мира, структурирующая целостную систему божественной реальности. Путь героя осмысливается животным или деревом, садом или полем, которые он встречает, и которые стремятся включить его в универсальный энергоинформационный порядок мироздания.

Заключение

Фольклорные и авторские варианты сказочного цикла о человеке, идущего жаловаться Богу, обладают идентичной нарративной структурой, представляющей собой метафорическую модель космической иерархии. На основе проведённого анализа можно сформулировать следующие выводы:

1. Все нарративы армянского народного сказочного цикла, отражающие мотив путешествия к Богу (с целью получения дара или совета), содержат предложенный Дж. Кэмпбеллом универсальный путь мифологического путешествия с циклической моделью сакрального движения: сепарация – инициация – возвращение.

2. Ритуальной основой данного сказочного цикла является паломничество к священным местам, целью которого является стремление сделать доступным и приблизить свои чаяния к Богу, а первым мифологическим текстом, содержащим аналогичный мотив, является «Эпос о Гильгамеше», где главный герой хочет получить у богов тайну бессмертия.

3. Путь героя в анализируемом сказочном цикле и его литературных обработках символизирует три уровня Древа жизни: материальный, духовный, рационально-познавательный.

4. В рамках сказочного нарратива архетип Бога или духа репрезентирован в образах мудрого старца или персонифицированного Бога, символический язык

которых Глупец не способен воспринять, что делает невозможным осознание божественного замысла и, как следствие, лишает его возможности обрести предназначенную ему награду и быть счастливым.

5. Согласно народной жизненной философии, выраженной в данном сказочном цикле, гармония между человеком и природой является необходимой предпосылкой его духовной и материальной целостности, а разрыв этой связи рассматривается как нарушение фундаментальных принципов мироздания, ведущих к экзистенциальному кризису и неизбежной гибели героя.

6. Классическая нарративная схема данного сказочного корпуса была обработана Ованесом Туманяном и Акселем Бакунцем, которые сохранили типичную иерархически упорядоченную модель пути героя.

Библиографический список

1. Кэмпбелл, Д. Тысячеликий герой / Д. Кэмпбелл; пер. с англ. О.Ю. Чекчурина. – СПб.: Питер, 2018. – 352 с.
2. Мелетинский, Е. Поэтика мифа / Е. Мелетинский. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. – 480 с.
3. Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. статья И. Брагинского. – М.: Художественная литература, 1973. – 757 с.
4. Пропп, В.Я. Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа) / В.Я. Пропп / Науч. ред. и комментарии Ю.С. Рассказова. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.
5. Турышева, О.Н. Теория и методология зарубежного литературоведения: учеб. пособие / О.Н. Турышева. – М.: Флинта: Наука, 2012. – 160 с.
6. Фрейд, З. Психопатология обыденной жизни / З. Фрейд; пер. с нем. В. Медема. – М.: «Современные проблемы» Н.А. Столляр, 1923. – 256 с.
7. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде; пер. с англ. А.П. Хомика. – М.: Изд-во Академического проект, 2022. – 254 с.
8. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг; пер. с нем. А.М. Руткевича. – М.: Канон-плюс, 2023. – 336 с.
9. Юнг, К.Г. Сознание и бессознательное / К.Г. Юнг; пер. с нем. В. Бакусева. – 3-е изд. – М.: Академический проект, 2013. – 178 с.
10. Якобсен, Т. Сокровища тьмы: история месопотамской религии / Т. Якобсен; пер. с англ. С.Л. Сухарева. – М.: «Восточная литература» РАН, 1995. – 293 с.
11. Bodkin, M. Archetypal patterns in poetry / M. Bodkin. – Oxford: Oxford Univesity Press, 1934. – 368 p.
12. Dalley, S. Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others / S. Dalley. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. – 339 p.
13. Uther, H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction / H.-J. Uther. – Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011. – 619 p.
14. Айрапетян, Т.Л. Сочетание архетипов в армянских волшебных сказках и в эпическом наследии / Т.Л. Айрапетян. – Ереван: Гитутюн, 2016. – 462 с. (Հայրապետյան, Թ. Լ. Արքետիպային հարակցումները հայկական հրաշապատում հեքիաթներում և վիպապատմական բանահյուսության մեջ / Թ. Լ. Հայրապետյան. – Երևան, «Գիտություն» հրատ, 2016. – 462 էջ).
15. Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования / Сост. Авагян С. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1978. – Т. 8. – 185 с. (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն. Նյութեր և ուսումնասիրություններ / Կազմող՝ Ավագյան Ս. – Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1978 – Հ. 8. – 185 էջ).
16. Армянские народные сказки / Сост. Назинян А., Аракелян М. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1979. – Т. 7. – 767 с. (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ / Կազմողներ՝ Նազինյան Ա., Արաքելյան Ս. – Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979. – Հ. 7. – 767 էջ).
17. Армянские народные сказки / Сост. Назинян А., Григорян Р. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1977. – Т. 8. – 842 с. (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ / Կազմողներ՝ Նազինյան Ա., Գրիգորյան Ռ. – Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977. – Հ. 8. – 842 էջ).
18. Арутюнян, С.Б. Армянская мифология / С.Б. Арутюнян. – Бейрут: Изд-во «Ваге Сетян», 2000. – 527 с. (Հարությունյան, Ս. Բ. Հայ առաքելաբանություն / Ս. Բ Հարությունյան. – Բեյրութ, Համազգայինի «Վահե Սեթյան» հրատ., 2000. – 527 էջ).

19. Бакунц, А. Сочинения в 4-х т. / А. Бакунц. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1979. – Т. 2. – 715 с. (Բակունց, Ա. Երկեր չորս հատորով / Ա. Բակունց. – Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979. – Հ. 2. – 715 էջ).
20. Варданян, Н.Х. Армянская бытовая сказка (жанрово-типологическое изучение) / Н.Х. Варданян. – Ереван: Изд-во ЕГУ, 2009. – 164 с. (Վարդանյան, Ն. Խ. Հայոց իրավաստում հեքիաթը (ժանրային, տիպարանական քննություն) / Ն.Խ. Վարդանյան. – Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2009. – 164 էջ).
21. Манана / Сост. Срвандзтянц Г. – Константинополь: Изд-во Е. М. Тнтесяна, 1876. – 461 с. (Մանանայ / Կազմող՝ Գ.Սրվանձտյանց. – Կ.Պոլիս, տպ. Ե.Մ. Տնտեսյան, 1876. – 461 էջ).
22. Овсебян, О.О. Армяне Карадага: этнографическое и фольклорное наследие / О.О. Овсебян. – Ереван: Гитутюн, 2009. – Т. 2. – 643 с. (Հովսեփյան, Հ.Հ. Ղարադաղի հայերը. ազգագրական և բանահյուսական ժառանգություն / Հ.Հ. Հովսեփյան. – Երևան, «Գիտություն» հրատ., 2009. – Հ. 2. – 643 էջ).
23. Туманян, О. Полное собрание сочинений в 10 томах / О. Туманян. – Ереван: Изд-во «Гитутюн» РАН, 2022. – Т. 5. – 1176 с. (Թումանյան, Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու տասը հատորով / Հ. Թումանյան. – Երևան, ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2022. – Հ. 5. – 1176 էջ).
24. Хемчян, М.А. Эпизод вмешательства Бога в сюжетах армянских народных сказок / М.А. Хемчян // Труды Института археологии и этнографии. – 2021. – Т. 4. – С. 187–198 (Խեմչյան, Մ. Հ. Աստծո միջամտության դրվագը հայ ժողովրդական հեքիաթների պլոտներում / Մ. Հ. Խեմչյան // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ. – 2021. – Հ. 4. – էջ 187–198).
25. Хемчян, Э.А. Тема глупца в сказках Ованнеса Туманяна / Э.А. Хемчян, М.А. Хемчян // Акунк. – 2019. – № 1(21). – С. 28–39 (Խեմչյան, Է. Հ. Անխելք մարդու թեման Հովհաննես Թումանյանի հեքիաթներում / Է. Հ. Խեմչյան, Մ. Հ. Խեմչյան // Ակունք. – 2019. – № 1(21). – էջ 28–39).

Текст поступил в редакцию 10.03.2025.

Принят к печати 09.04.2025.

Опубликован 30.09.2025.

References

1. *Armenian Ethnography and Folklore: Materials and Studies*. Comp. by Avagyan S. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1978, vol. 8, 185 p. (in Armenian).
2. *Armenian Folk Tales*. Comp. by Nazinyan A., Arakelyan M. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1979, vol. 7, 767 p. (in Armenian).
3. *Armenian Folk Tales*. Comp. by Nazinyan A., Grigoryan R. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1977, vol. 8, 842 p. (in Armenian).
4. Bakunts A. *Works in four volumes*. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1979, vol. 2, 715 p. (in Armenian).
5. Bodkin M. *Archetypal patterns in poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1934, 368 p.
6. Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces*, 2008, 417 p. (Russ. ed.: Campbell J. *Tysyachelikij geroj*. Trans. from English by O. Yu. Chekchurina. St. Petersburg: “Piter” Publ., 2018, 352 p.)
7. Dalley S. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000, 339 p.
8. Freud Z. *Psichopatologiya obydennoj zhizni* [The Psychopathology of Everyday Life]. Transl. from German by V. Medem. Moscow: “Sovremennyye problemy” N. A. Stollyar, 1923, 256 p. (in Russian).
9. Harutyunyan S. B. *Armenian Mythology*. Beirut: Vahe Sethian Publ., 2000, 527 p. (in Armenian).
10. Hayrapetyan T. L. *Combination of Archetypes in Armenian Tales of Magic and Epic Heritage*. Yerevan: “Gitutyun” Publ., 2016, 462 p. (in Armenian).
11. Hovsepyan H. H. *Armenians of Gharadagh, Ethnographical and Folklore Heritage*. Yerevan: “Gitutyun” Publ., 2009, 643 p. (in Armenian).
12. Jacobsen T. *The Treasures of Darkness: History of Mesopotamian Religion*, 1976 (Russ. ed.: Jacobsen T. *Sokrovishcha t'my: istoriya mesopotamskoj religii*. Transl. from English by S. L. Sukharev, Moscow: “Vostochnaya literature” RAN Publ., 1995, 293 p.)
13. Jung C.G. *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Transl. from German by A.M. Rutkevich. Moscow: “Kanon-plyus” Publ., 2023, 336 p. (in Russian).
14. Jung C.G. *Soznanie i bessoznatel'noe* [Consciousness and the Unconscious]. Transl. from German by V. Bakusev. 3rd ed. Moscow: “Akademicheskij proekt” Publ., 2013, 178 p. (in Russian).
15. Khemchyan E.H., Khemchyan M.H. The theme of fool in the tales of Hovhannes Tumanyan. *Akunk*. 2019, no. 1(21), pp. 28–39 (in Armenian).
16. Khemchyan M.H. The God Intervention Case-Episode in Armenian Folk Fairy Tales. *Proceedings of the Institute of Archaeology and Ethnography*. 2021, vol. 4, pp. 187–198 (in Armenian).
17. *Manana*. Comp. by Srvandztyants G. Constantinople: E.M. Tntesyan publ. house, 1876, 461 p. (in Armenian).

18. Meletinsky E. *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. St. Petersburg: “Azbuka”; “Azbuka-Attikus” Publ., 2021, 480 p. (in Russian).
19. Mircea E. *Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities*, 1957 (Russ. ed.: Eliade M. *Mify, snovideniya, misterii*. Transl. from English by A. P. Khomik, Moscow: “Akademicheskij proekt” Publ., 2022, 254 p.)
20. *Poeziya i proza Drevnego Vostoka* [Poetry and Prose of the Ancient East]. Ed. and foreword by I. Braginsky. Moscow: “Khudozhestvennaya literatura” Publ., 1973, 757 p. (in Russian).
21. Propp V.Y. *Russkaya skazka (Sobranie trudov V.Y. Proppa)* [The Russian Folktale (Collection of works of V.Y. Propp)]. Ed. and commented by Yu.S. Rasskazov. Moscow: Labirint Publ., 2000, 416 p. (in Russian).
22. Tumanyan H. *Complete collection of works in ten volumes*. Yerevan: NAS RA “Gitutyun” Publ., 2022, vol. 5, 1176 p. (in Armenian).
23. Turyшева O.N. *Teoriya i metodologiya zarubezhnogo literaturovedeniya: ucheb. posobie* [Theory and methodology of foreign literary studies: textbook]. Moscow: “Flinta”; “Nauka” Publ., 2012, 160 p.
24. Uther H.-J. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011, 619 p.
25. Vardanyan N.Kh. *The Armenian Realistic Folk Tale. Genre and typology research*. Yerevan: Yerevan State University Publ., 2009, 164 p. (in Armenian).

Submitted for publication: March 10, 2025.

Accepted for publication: April 09, 2025.

Published: September 30, 2025.