

УДК 398.21

DOI: 10.34670/AR.2022.81.82.011

Двойная инициация в русской народной сказке (на примере «Царевны-лягушки»)

Микитинец Александр Юрьевич

Кандидат философских наук, доцент,
проректор по научной работе,
Крымский университет культуры, искусств и туризма,
295017, Российская Федерация, Симферополь, ул. Киевская, 39;
e-mail: mikitinets-a@yandex.ru

Серова Виктория Александровна

Аспирант кафедры философии, культурологии и гуманитарных дисциплин,
Крымский университет культуры, искусств и туризма,
295017, Российская Федерация, Симферополь, ул. Киевская, 39;
e-mail: srv-victoria@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена поиску схожих и отличительных форм инициации для героев мужского и женского пола в русской народной сказке «Царевна-лягушка». Авторами выявлены схожие формы инициации для героев обоих полов русской народной сказки «Царевна-лягушка». Их можно обнаружить в отлучении или изоляции от родных / привычного места пребывания по своей воле или по принуждению, испытании силы духа над потребностями тела, испытании находчивости – применении накопленных знаний. Особое внимание уделяется поиску различных форм инициации, которые проявляются в испытаниях, связанных с рукоделием для героини. По мнению авторов, эти испытания символизируют умение творить, приумножать, защищать и создавать. Данный тип испытаний не свойственен для мужской инициации, отличительными чертами которой являются победа силы духа над потребностями тела, решительность и отсутствие страха. Делается вывод о различных формах инициации для героев мужского и женского пола в сказке «Царевна-лягушка»: женская инициация насыщена символикой мистического творения, тогда как мужская инициация рассчитана более на выносливость, смекалку и силу.

Для цитирования в научных исследованиях

Микитинец А.Ю., Серова В.А. Двойная инициация в русской народной сказке (на примере «Царевны-лягушки») // Культура и цивилизация. 2022. Том 12. № 2А. С. 90-99. DOI: 10.34670/AR.2022.81.82.011

Ключевые слова

Инициация, изоляция, русская народная сказка, испытание, ритуал.

Введение

Среди спектра направлений современных этнографических и культурологических исследований изучение сказки как неотъемлемого элемента фольклора имеет особое значение. Несмотря на свой, казалось бы, «несерьезный» статус, сказка является хранилищем символов, смыслов и аутентичных мировоззренческих установок определенного (в нашем случае – русского) народа, помогающих реконструировать его «культурную картину мира». О.В. Яковлева в связи с этим отмечает: «Сказки, как известно, хранят не только забытые знания, но и особенности мировосприятия далеких предков славян» [Яковлева, 2014, 94]. Сказочные сюжеты при всей их поверхностной простоте и наглядности зачастую отражают глубинные механизмы функционирования культуры и общества, их традиционные основания. Метафорически выражаясь, сказка – это некоторого рода «фантастический портал», благодаря которому появляется возможность ознакомиться с этическими, мифологическими, психологическими, сексуальными, религиозными воззрениями предыдущих поколений; вместе с героями перенестись в «тридцатое царство», пройти испытания и, приобретя новое знание, с победой вернуться в реальный мир. В данном контексте отметим позицию отечественного фольклориста В.Я. Проппа, который, в частности, отмечал, что «до некоторой степени сказка – символ единства народов», так как нет ни одного народа в чьем фольклоре не присутствовало бы сказки [Пропп, Русская сказка, 2000, 7]. Более того, как справедливо указывают современные исследователи, встречаются «универсальные сказочные сюжеты», которые присущи сказкам других народов [Кулагин, 2016, 92].

Основная часть

«Царевна-лягушка» – это, пожалуй, одна из самых известных русских народных сказок. Для современной культурологии и культурной антропологии она любопытна наличием проблематики, связанной с демонстрацией механизмов изменения социальных статусов персонажей. В профессиональном сообществе известна позиция В.Я. Проппа, утверждавшего, что народные сказки в основе своей содержат инициацию [Пропп, Исторические корни..., 2000, 308], однако рассматриваемая нами сказка – одна из немногих, содержащих в себе «двойную» инициацию, предназначенную как для женщины, так и для мужчины, что создает дополнительные основания для проведения сравнительного анализа.

В современных социогуманитарных исследованиях, как правило, под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и/или социального статуса посвящаемого [Элиаде, 1999, 12]. Несмотря на возможные вариации, сценарный план инициации предполагает символическую «смерть» посвящаемого и его последующее «возрождение» в новом качестве; другими словами, «умирает старое», «рождается (воскрешается) новое». Обращая свое внимание на ритуал инициации, параллельно отметим, что он широко исследован и описан в научной литературе такими авторами, как М. Элиаде, К. Юнг, Дж. Холлис и др. Современные авторы акцентируют внимание на отдельных ее аспектах: К.П. Эстес в своем труде «Бегущая с волками» рассматривает «женский архетип» в мифах и сказках; Т.Г. Шкурина ее интерпретирует в контексте мужской и женской идентичности; Д.В. Петришин и К.Н. Паранук рассматривают инициацию в качестве сакрального элемента сказки; Р.П. Ефимкина обращает особое внимание на инициацию в женских волшебных сказках. Таким образом, можно отметить, что сказка

содержит определенный эвристический потенциал, постоянно привлекаемый учеными для исследования механизмов инициации.

Обратим внимание на то, что мужская инициация довольно широко представлена русскими народными сказками: «Пооди туда – не знаю куда, найди то – не знаю что», «Два Ивана – солдатских сына», «Семь Симеонов» и др. [Аникин, 1978, 380-419, 743-767, 767-777]. В их сюжетах герои проходят ритуальные испытания голодом, болью, силой духа, смертью, милосердием и т. д. Ритуалы инициации девушек известны в гораздо меньшей степени и практически не описаны в литературе. Предположим, что это связано с тем, что в традиционном обществе инициация девушек происходит в более «таинственной» обстановке, а сам ритуал зачастую очень индивидуален, ибо физическое взросление и физиологическое изменение девушки прямо не связаны с ее возрастом. В отличие от юношей, девушек не всегда отлучали от матерей, но при этом также известно, что их на время изолировали. Например, по информации, приводимой М. Элиаде, племя даяков изолировало девушку на определенное время с началом первого менструального цикла. Девушка носила одежду белого цвета, ела только белую пищу и в этот момент не являлась ни женщиной, ни мужчиной – ее считали «бескровной» [Элиаде, 1999, 118]. Второе предположение, объясняющее отсутствие большого количества информации о женской инициации, вероятно, может быть основано на том, что женственность является как бы «естественной» биологической ролью и для того, чтобы состоять в браке, готовить пищу, производить на свет детей, нет прямой необходимости проходить испытание силы духа, охотиться, состязаться в силе и выносливости [Шкурина, 2012, 34]. Однако вышесказанное, разумеется, не исключает самой возможности существования женской инициации. К примеру, такие русские сказки, как «Крошечка-Хаврошечка», «Гуси-лебеди», «Морозко» [Афанасьев, 1957, т. 1, 374-382, 398-403, 477-481], другие несут в себе отпечаток именно женской инициации. В разбираемой же нами сказке присутствует мотив инициации персонажей обоих полов – как Царевны-лягушки, так и Ивана-царевича, причем механизм инициации героини существенно отличается от инициации героя.

Таким образом, объектом данного исследования является русская народная сказка «Царевна-лягушка». Предметом исследования выступает мужская и женская инициация в русской народной сказке «Царевна-лягушка».

Цель данной статьи заключается в поиске схожих и различных форм инициаций для представителей обоих полов в русской народной сказке.

Согласно сюжету сказки, царь дает наказ своим трем сыновьям «на возрасте» взять по стреле и тем самым определить не только семейно-бытовую дальнейшую судьбу каждого сына, но и царства в целом. Стрелы старшего и среднего брата попадают на боярский и купеческий дворы соответственно. Стрела Ивана-царевича летит в неизвестном направлении, оказывается «на болоте у лягушки». В данном контексте обратим особое внимание на мысль В.Я. Проппа, согласно которой герой не может взять невесту из своих мест: «возможно, что здесь отразились явления экзогамии» [Пропп, Исторические корни..., 2000, 9]. Василиса Премудрая (Царевна-лягушка), являясь дочерью Кощея Бессмертного, изначально принадлежит трансцендентному миру мертвых и поэтому оказывается на болоте в образе лягушки не по своей воле, но вследствие наказания ее отца за большую мудрость, нежели у родителя. В сюжете сказки отчетливо виден след традиционной культуры: «вся культура поведения строилась на принципе почтительного отношения к мужчинам и старшим... дочь или сын вообще не имели права противоречить отцу» [Латышина, 2005, 112]. В данном случае можно наблюдать отлучение героини от дома (в виде наказания), что в целом не свойственно для сказочных персонажей,

находящихся в мире «живых». В русской народной сказке, как правило, героиню либо отвозит в лес сам отец (не по своей инициативе, но по приказанию мачехи) [Афанасьев, 1957, т. 1, 377], либо нарушается запрет, связанный с отлучкой родителей, и героиня по своей воле оказывается в лесу [Там же, 478].

Место изоляции также нетипично для русских народных сказок. Василиса Премудрая отделена от своего трансцендентного мира, но она помещена не в мир живых, а на болото, символизирующее в сказке некий «водораздел» между мирами. Как отмечают исследователи, вода в русских народных сказках амбивалентна, она может быть как живой, так и мертвой: «река становится границей царства живых и мертвых» [Пропп, Исторические корни..., 2000, 268]. Таким образом, Василиса Премудрая имеет маргинальный статус: она находится в изоляции, фактически располагаясь между двумя мирами.

В контексте нашего исследования следует отметить, что изоляцию можно интерпретировать как исходную точку процесса инициации. В традиционной культуре изоляция для девушек, как правило, начинается тогда, когда они достигают определенной физической готовности к продолжению рода, а именно – с началом первого менструального цикла: «этот физиологический симптом – знак половой зрелости – вместе с тем является и знаком изоляции девушки от ее привычного мира» [Элиаде, 1999, 113]. Следовательно, можно предположить, что Василиса Премудрая достигла того физического состояния, когда ее необходимо было изолировать для прохождения посвящения во взрослую жизнь даже под предлогом «заклятия-наказания». При этом остается открытым вопрос: почему Василиса Премудрая находится в образе лягушки? Очевидно, что кожа лягушки символизирует некую оболочку, необходимую для перерождения. Василиса Премудрая в образе лягушки не является ни мужчиной, ни женщиной, и только по истечении определенного времени (пройдя испытания) она сможет переродиться в женщину, самостоятельно избавившись от нечеловеческой кожи, тем самым приобретая новый статус не только «половозрелой-супруги», но и «царевны». Помимо того, что Василиса Премудрая «в изоляции» утрачивает свой облик, она теряет и свое имя: Иван-царевич и остальные персонажи обращаются к ней не иначе как Лягушка. Таким образом, мы наблюдаем онтологическое изменение экзистенциального состояния, а именно – процесс, связанный с обрядом посвящения [Там же, 12]. Интересно, что здесь заканчивается индивидуальная инициация Василисы Премудрой и начинается групповая, в которой принимают участие все три «невестки».

По сюжету сказки невесткам необходимо пройти три испытания. Первое заключается в приготовлении ритуального хлеба. Иван-царевич возвращается в свои палаты «не весел», понимая, что его супруга Лягушка с таким приказом царя не справится. Однако Лягушка укладывает его спать со словами «Утро вечера мудренее!», сбрасывает с себя лягушечью кожу, выходит на крыльцо и приказывает: «Мамки-няньки! Собирайтесь, снаряжайтесь, приготовьте мягкий белый хлеб, каков ела я, кушала у родного моего батюшки». С необходимостью отметим, что этот ритуал «преображения», как и последующие, происходит ночью, потому что в фольклоре ночь – это время потустороннего, символ физической смерти, которая «...в посвящении символизируется темнотой» [Там же, 19]. Василиса не спит, проходя таким образом еще одно испытание – победу «духа» над потребностями «тела». Именно ночью она может воспользоваться услугами своих волшебных помощников – «мамок и нянек», потому что они находятся в потустороннем мире. В это время суток лягушка может сбросить с себя кожу и стать на время Василисой Премудрой, ибо «зашивание в шкуру обеспечивало умершему попадание в царство мертвых, а в сказке оно обеспечивает ему попадание в тридесатое царство» [Пропп,

Исторические корни...», 2000, 11]. В рассматриваемой нами сказке, все происходит «зеркально»: снимая ночью кожу лягушки, Василиса обращается к волшебным помощникам из своего мира. Далее Иван-царевич просыпается и видит, что хлеб у квакушки давно готов «и такой славный, что ни вздумать, ни взгадать, только в сказке сказать! Изукрашен хлеб разными хитростями, по бокам видны города царские и с заставами». Приготовление ритуального хлеба – препятствие естественное, так как хлеб – наиболее сакральный вид пищи и символизирует собой достаток, изобилие, материальное благополучие: «есть хлеб – есть и жизнь как физиологическое понятие» [Коренева, 2010, 174]. Царь благодарит Лягушку, которая продемонстрировала умение беречь и приумножать достаток и изобилие, за искусно приготовленный хлеб. Таким образом, можно говорить, что один из традиционных этапов женской инициации, связанный с демонстрацией умения приготовления пищи, оказывается ею пройден.

Второе испытание заключается в желании царя выяснить лучшую рукодельницу: он приказывает принести по ковру от каждой невестки. Испытание в виде ткачества также не случайно, оно выступает символом творения, непрерывного процесса созидания. В традиционной культуре девушка во время посвящения должна продемонстрировать умение вести собственное хозяйство: ткать, прясть, вышивать, что является необходимым условием успешного прохождения инициации. В рамках традиционных мифологических представлений мастерское умение ткать могло быть также интерпретировано в качестве мистической способности «ткать судьбу», искусным орнаментом программировать или изменять ее, создавать что-то новое, защищать семью. Василиса Премудрая, соткав самый лучший ковер, проходит и это испытание, демонстрируя не только способности беречь и приумножать, но и оберегать от опасностей свою семью и дом.

Третье испытание заключается в умении «творить»: царь отдает приказ «чтобы все три царевича явились к нему на смотр вместе с женами» [Афанасьев, 1957, т. 2, 850]. Грустный Иван-царевич передает супруге наказ царя, на что Лягушка отвечает: «Не тужи, царевич! Ступай один к царю в гости, а я вслед за тобой буду, как услышишь стук да гром – скажи: это моя лягушонка в коробчонке едет». Исходя из предыдущих эпизодов сказки, можно предположить, что Лягушка ждет ночи: ей необходимо снять лягушечью кожу, дабы явиться в человеческом облике. В это время суток она обладает «особыми» возможностями, которые позволят пройти очередное испытание. Появление ее феерично, в то время как старшие братья смеются над Иваном-царевичем: «Что ж ты, брат, без жены пришел? Хоть бы в платочке принес!» Поднимается стук и гром – гости пугаются, на что Иван-царевич говорит: «Не бойтесь, господа! Это моя лягушонка в коробчонке приехала». Согласно М. Элиаде, в некоторых племенах использовались шум, звук трещоток, палок, дабы создать впечатление приближения или присутствия духа – «испытание темнотой, смертью и близостью Божественных Существ» [Элиаде, 1999, 39].

Произведя яркое впечатление на гостей своим появлением, Василиса Премудрая в царских палатах и за столом ведет себя нестандартно: «испила из стакана да последки себе за левый рукав вылила; закусила лебедем да косточки за правый рукав спрятала» [Афанасьев, 1957, т. 2, 851]. Далее мы наблюдаем ритуальный танец Василисы Премудрой, в процессе которого неживое становится живым: «махнула левой рукой – сделалось озеро, махнула правой – и поплыли по воде белые лебеди; царь и гости диву дались». Таким образом, Василиса Премудрая демонстрирует акты творения, теперь она как женщина может создать новую жизнь. Старшая и средняя невестки решили поступить так же, пытаясь влиться в ритуальный танец, однако при этом выглядят они нелепо, у них не получается создать из неживого живое, следовательно, они

не способны пройти этот обряд.

Таким образом, Василиса Премудрая, в отличие от других невесток, с достоинством проходит все препятствия и именно для нее инициация является настоящей. Отметим позицию В.Я. Проппа, согласно которой в своем мире инициацию пройти нельзя – необходимо отлучение: «Обряд посвящения производился всегда именно в лесу. Это – постоянная, непрменная черта его по всему миру. Там, где нет леса, детей уводят хотя бы в кустарник» [Пропп, Исторические корни..., 2000, 40]. Являясь существом из потустороннего, трансцендентного мира, Василиса Премудрая проходит обряд инициации в мире живых, в отличие от старшей и средней невестки: они не отлучались и находятся в «своем» мире.

Однако вернемся к сюжету сказки. В то время как Василиса Премудрая завершает обряд инициации, Иван-царевич сбегает со званого царского ужина домой и сжигает лягушечью кожу. По сути, Царевичем совершается эгоистичный и необдуманый поступок: желая навсегда оставить Василису Премудрую в человеческом облике, уничтожая для этого лягушечью кожу, он поступает опрометчиво. Можно предположить, что с этого момента начинается инициация Ивана-царевича, который вследствие проступка отлучается из родного дома по собственному желанию. В данном случае происходит индивидуальная инициация, в отличие от инициации групповой, в которой принимала участие Василиса Премудрая.

В поисках Тридесятого царства, где оказалась Василиса Премудрая, Иван-царевич встречает волшебного помощника – старичка и получает от него магический предмет – клубочек, который ведет его к следующим волшебным помощникам: медведю, селезню, зайцу и щуке. В данном контексте можно предположить, что голод – инициационное испытание, которое проходит Иван-царевич, не убивая животных на своем пути (медведя, селезню и зайца), однако он это делает неосознанно, лишь после мольбы последних: «Не бей меня, Иван-царевич! Когда-нибудь пригожусь тебе». Только щука была сознательно спасена Царевичем, она уже находилась на берегу и «издыхала» – это можно расценивать как осознанный, волевой поступок, который завершил испытание голодом победой духа.

Далее «клубочек» приводит Ивана-царевича к следующему волшебному помощнику – Бабе-Яге. Она устраивает свои испытания для Царевича, дабы убедиться в том, что он не боится и готов пройти сквозь «сторожевую заставу» в царство смерти. Первое препятствие оказывается Иваном-царевичем преодолено, потому что он знает заветные слова: «Избушка, избушка! Стань по-старому, как мать поставила, – ко мне передом, а к морю задом». Интересно, что здесь снова встречается «водоем» – море как раздел между мирами: это еще не потусторонний мир, но уже и не мир живых. Чтобы попасть в «чужой» мир, необходимо пройти «сторожевую заставу» в царство смерти, чем является избушка на куриных лапках, и продемонстрировать достаточные магические знания [Штемберг, 2011, 224].

В доме Бабы-Яги Царевич проходит второе испытание и на расспросы со стороны хозяйки («Гой еси, добрый мóлодец! Зачем ко мне пожаловал?») Царевич отвечает достаточно резко: «Ах ты, старая хрычовка! Ты бы прежде меня, доброго мóлодца, накормила-напоила, в бане выпарила, да тогда б и спрашивала». Этим резким ответом Иван-царевич дает понять, что не боится ни Бабу-Ягу, ни предстоящих трудностей: «герой готов оказаться в подземном мире, пройдя через символическое умирание – необходимое условие для возрождения» [Яковлева, 2014, 99]. После этого наступает ритуал кормления, который свойственен для сказок, в которых присутствует такой герой, как Баба-Яга: «Приобщившись к еде, предназначенной для мертвецов, пришелец окончательно приобщается к миру умерших. ... так как подобно тому, как пища живых дает живым физическую силу и бодрость, пища мертвых придает им

специфическую волшебную, магическую силу, нужную мертвецам. <...> Вот почему яга и смиряется при его требовании дать ему поест» [Пропп, Исторические корни..., 2000, 49].

Далее Иван-царевич рассказывает Бабе-Яге о том, что ищет свою супругу, и она сообщает ему подробный план действий: смерть Кощея на конце иглы, игла в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, заяц в сундуке, сундук на дубе. Исходя из сюжета сказки, может сложиться впечатление, что Иван-царевич достаточно инертен в этом испытании, так как все за него делают «волшебные помощники» (медведь вырывает дуб с корнем, зайца рвет в клочья заяц-помощник, утку бьет селезень, яйцо достает щука), однако это не так. Согласно В.Я. Проппу, «рыба или другие животные, пощажённые, а не съедённые Иваном, не что иное, как животные-предки, животные, которых нельзя есть и которые потому и помогают, что они тотемные предки» [Там же, 129]. Таким образом, Царевич, соблюдая характерное для традиционного общества табу на употребление в пищу тотемного животного, достигает желаемого результата от пройденного испытания голодом.

Далее Иван-царевич бьет яйцо, ломает иглу, от чего Кощей Бессмертный умирает, и забирает Василису Премудрую в свое царство. Здесь нам интересен один момент: чтобы снять заклинание с Василисы Премудрой и забрать ее в мир живых, Ивану надлежит убить Кощея Бессмертного – отца Царевны. На основании идей М. Элиаде можно предположить, что это необходимо сделать для полного отлучения Василисы Премудрой от родной семьи и завершения ее инициации: «Только после смерти Кощея испытание героя считается пройденным, а заклётие героини-невесты – снятым» [Мадлевская, 2005, 488]. Таким образом, перед нами обнаруживается еще один след традиционной культуры: женщина после замужества становится частью другого «рода». В завершение предположим, что сюжет данной сказки может параллельно иметь еще один глубинный смысл, который проявляется в контексте принципиальной важности для традиционной культуры сохранения механизмов выживания и продолжения рода. Нарочито «отталкивающая» внешность лягушки может также символизировать определенную воспитательную установку на восприятие внешней красоты как второстепенного качества человека, что, к примеру, четко отражено в известной народной пословице «Не ищи красоты, ищи доброты».

Используя терминологию и методологию английского антрополога Э. Тайлора, можно сказать, что «пережитки» обрядов инициации, о которых идет речь в народных сказках, до сих пор можно наблюдать у многих представителей славянских народов. Как отмечает С.А. Токарев, «пережитком эпохи родовой экзогамии и похищения невесты были обычаи, в которых выражалась в полушуточной форме враждебность двух сторон: свату и жениху приходилось преодолевать разные препятствия, чтобы проникнуть в дом невесты, родные и друзья ее оказывали притворное сопротивление, иногда дело доходило до форменных стычек; сюда же относятся и своеобразные хорические состязания двух партий» [Токарев, 1958, 83].

Заключение

Рассмотренные в данной статье женская инициация и мужская инициация в сказке «Царевна-лягушка» имеют как сходные черты, так и отличия. Изоляция, прохождение испытаний в другом мире (трансцендентном), помощь волшебных помощников, испытание сном/голодом – все эти моменты инициации схожи для обоих представителей полов. Однако в том аспекте, который касается «мистического творения» (выпекание белого хлеба как символа достатка и благополучия; умение ткать – создавать что-то новое, оберегать от опасностей;

ритуальный танец, в котором совершается акт «творения мира» из неживого в живое, и т. п.), эти испытания типичны именно для женской инициации в культуре славянских народов вообще и в русской в частности. В мужской же инициации мы видим важность умения применять знания, переданные далекими предками, отсутствия страха и победы духа над физической слабостью, что также является принципиальным для традиционной культуры.

Библиография

1. Аникин В.П. Русские народные сказки. М.: Детская литература, 1978. 1087 с.
2. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1957. Т. 1.
3. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1957. Т. 2.
4. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 253 с.
5. Ефимкина Р.П. Пробуждение Спящей красавицы. Психологическая инициация женщины в волшебных сказках. СПб.: Речь, 2006. 263 с.
6. Коренева В.Ю. Антропологический аспект зернового кода в мантике русских // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 4. С. 173-178.
7. Кулагин Д.Л. Мифологические архетипы в русских народных сказках // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Теория и практика. 2016. № 6-1. С. 91-95.
8. Латышина Д.И. История педагогики (история образования и педагогической мысли). М.: Гардарики, 2005. 603 с.
9. Мадлевская Е.Л. Русская мифология. М., 2005. 784 с.
10. Петришин Д.В., Паранук К.Н. Инициация как сакральный элемент художественной структуры русских волшебных сказок // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2018. № 2. С. 178-184.
11. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
12. Пропп В.Я. Русская сказка. М.: Лабиринт, 2000. 415 с.
13. Токарев С.А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М., 1958. 616 с.
14. Федорова В.П. От мифа к сказке (к проблеме эстетики сюжета о Царевне-Лягушке) // Вестник Челябинского государственного университета. 1997. Т. 2. № 1. С. 104-113.
15. Шкурина Т.Г. Инициация: женская идентификация и мужская идентичность // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 4. С. 33-39.
16. Штемберг А.С. Герои русских народных сказок: кто они и почему ведут себя так, а не иначе? // Пространство и время. 2011. № 4. С. 218-229.
17. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.
18. Яковлева О.В. Концептуальное значение инициации в русских народных сказках // Филология и человек. 2014. № 4. С. 93-102.

Double initiation in Russian folktales (a case study of the *Frog Princess*)

Aleksandr Yu. Mikitinets

PhD in Philosophy, Docent,
Vice-Rector for Scientific Work,
Crimean University of Culture, Arts and Tourism,
295017, 39 Kievskaya str., Simferopol, Russian Federation;
e-mail: mikitinets-a@yandex.ru

Viktoriya A. Serova

Postgraduate at the Department of philosophy, cultural studies and the humanities,
Crimean University of Culture, Arts and Tourism,
295017, 39 Kievskaya str., Simferopol, Russian Federation;
e-mail: srv-victoria@mail.ru

Abstract

The article is devoted to the problem of finding similar and distinctive forms of initiation for male and female characters in the Russian folktale *The Frog Princess*. The authors of the article make an attempt to reveal similar forms of initiation rites for fairy-tale characters of both sexes, which can be found in expulsion or isolation from their relatives / habitual residence of their own free will or under compulsion, the testing of the strength of the spirit over the needs of the body, the testing of resourcefulness – the use of accumulated knowledge. *Special attention is paid to the search for various forms of initiation, which are manifested in the tests associated with needlework for the heroine. These challenges symbolize the ability to create, multiply, and protect. This type of test is not typical for male initiation, which is characterized by the victory of the strength of the spirit over the needs of the body, determination and lack of fear. The authors come to the following conclusion about different forms of initiation for male and female characters in the folktale *The Frog Princess*: female initiation is saturated with the symbolism of mystical creation, while male initiation is designed more for endurance, ingenuity and strength.*

For citation

Mikitinets A.Yu., Serova V.A. (2022) Dvoynaya initsiatsiya v russkoi narodnoi skazke (na primere “Tsarevny-lyagushki”) [Double initiation in Russian folktales (a case study of the *Frog Princess*)]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 12 (2A), pp. 90-99. DOI: 10.34670/AR.2022.81.82.011

Keywords

Initiation, isolation, Russian folktale, test, ritual.

References

1. Afanas'ev A.N. (1957) *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva: v 3 t.* [Russian folk fairy tales by A.N. Afanasyev: in 3 vols.], Vol. 1. Moscow.
2. Afanas'ev A.N. (1957) *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva: v 3 t.* [Russian folk fairy tales by A.N. Afanasyev: in 3 vols.], Vol. 2. Moscow.
3. Anikin V.P. (1978) *Russkie narodnye skazki* [Russian folktales]. Moscow: Detskaya literatura Publ.
4. Baiburin A.K. (1993) *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Rituals in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites]. St. Petersburg: Nauka Publ.
5. Efimkina R.P. (2006) *Probuzhdenie Spyashchei krasavitsy. Psikhologicheskaya initsiatsiya zhenshchiny v volshebnykh skazkakh* [The awakening of Sleeping Beauty. Psychological initiation of women in fairy tales]. St. Petersburg: Rech' Publ.
6. Eliade M. (1976) *Initiation, rites, sociétés secrètes: naissance mystique*. Gallimard. (Russ. ed.: Eliade M. (1999) *Tainye obshchestva. Obryady initsiatsii i posvyashcheniya*. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.)
7. Fedorova V.P. (1997) Ot mifa k skazke (k probleme estetiki syuzheta o Tsarevne-Lyagushke) [From myths to fairy tales (on the problem of the aesthetics of the plot about the Frog Princess)]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2 (1), pp. 104-113.
8. Koreneva V.Yu. (2010) Antropologicheskii aspekt zernovogo koda v mantike russkikh [The anthropological aspect of the grain code in the Russian soothsaying]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State

-
- University], 4, pp. 173-178.
9. Kulagin D.L. (2016) Mifologicheskie arkhetyipy v russkikh narodnykh skazkakh [Mythological archetypes in Russian folktales]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and law sciences, culturology and study of art. Issues of theory and practice], 6-1, pp. 91-95.
 10. Latyshina D.I. (2005) *Istoriya pedagogiki (istoriya obrazovaniya i pedagogicheskoi mysli)* [A history of pedagogy (a history of education and pedagogical thought)]. Moscow: Gardariki Publ.
 11. Madlevskaya E.L. (2005) *Russkaya mifologiya* [Russian mythology]. Moscow.
 12. Petrishin D.V., Paranuk K.N. (2018) Initsiatsiya kak sakral'nyi element khudozhestvennoi struktury russkikh volshebnykh skazok [Initiation as a sacred element of the artistic structure of Russian fairy tales]. *Vestnik Adygeiskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Filologiya i iskusstvovedenie* [Bulletin of the Adyghe State University. Series 2: Philology and art history], 2, pp. 178-184.
 13. Propp V.Ya. (2000) *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The historical roots of the magic tale]. Moscow: Labirint Publ.
 14. Propp V.Ya. (2000) *Russkaya skazka* [Russian fairy tales]. Moscow: Labirint Publ.
 15. Shkurina T.G. (2012) Initsiatsiya: zhenskaya identifikatsiya i muzhskaya identichnost' [Initiation: female identification and male identity]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 4, pp. 33-39.
 16. Shtemberg A.S. (2011) Geroi russkikh narodnykh skazok: kto oni i pochemu vedut sebya tak, a ne inache? [Heroes of Russian folktales: who are they and why do they behave this way and not otherwise?] *Prostranstvo i vremya* [Space and time], 4, pp. 218-229.
 17. Tokarev S.A. (1958) *Etnografiya narodov SSSR. Istoricheskie osnovy byta i kul'tury* [The ethnography of the peoples of the USSR. Historical foundations of life and culture]. Moscow.
 18. Yakovleva O.V. (2014) Kontseptual'noe znachenie initsiatsii v russkikh narodnykh skazkakh [The conceptual meaning of initiation in Russian folktales]. *Filologiya i chelovek* [Philology and man], 4, pp. 93-102.