

УДК 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/207-227

Научная статья

© И. М. Денисова

## ПОДЗЕМНЫЙ МИР РУССКИХ СКАЗОК: ОБРАЗНОСТЬ, СЕМАНТИКА ДАРОВ ГЕРОЮ

*В статье рассматривается образность сказочного подземного мира по материалам восточнославянских волшебных сказок, преимущественно — на основе сюжета типа «Три подземных царства» (СУС № 301А, В), особенно его первой части — до вторичного падения героя. Анализируются семантически значимые детали в мотивах спуска героя в подземный мир и прохода по нему к центральному локусу, маркированному золотым дворцом. Приводятся примеры сказочных образов подземного мира, аналогичного земному, и ставится вопрос о мировоззренческих истоках подобной аналогии. На основе сравнительного анализа «даров» подземной царевны и характерных черт этого персонажа выявляется более ранняя семантика всего рассматриваемого сюжета, предшествующая явно выраженной брачной. Делается предположительный вывод о наложении как минимум двух хронологических пластов в данном сюжете.*

**Ключевые слова:** мир под землей, подземная царевна, чудо-воды, змей-даритель, дар-яйцо, подземный свет/огонь

**Ссылка при цитировании:** Денисова И. М. Подземный мир русских сказок: образность, семантика даров герою // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 207–227.

UDC 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/207-227

Original Article

© Irina Denisova

## THE UNDERGROUND WORLD OF THE RUSSIAN FAIRY TALES: THE IMAGERY, SEMANTICS OF GIFTS TO THE HERO

*The article examines the imagery of the fairy-tale underworld according to materials from East Slavic fairy tales, mainly based on a plot type SUS (CVC) No. 301A, B (Three Underground Kingdoms), its first part (before the secondary fall of the hero). The author analyzes semantically significant details in the motifs of the hero's descent into the underworld and passage through it to the central locus, marked by the golden palace. Examples of fairytale images of the underworld, similar to the earthly world, are given, and the question is raised about the ideological origins of such an analogy. The earlier semantics of the entire plot (preceding the explicit*

Денисова Ирина Михайловна — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [imiden15@yandex.ru](mailto:imiden15@yandex.ru)

*marriage semantics) is revealed based on a comparative analysis of the “gifts” of the underground princess and the character himself. The author suggests that at least two chronological layers overlap to form this plot.*

**Keywords:** *the underworld, underground princess, miracle waters, gift-egg, serpent-giver, underground light/fire*

**Author Info:** Denisova, Irina M. — Ph.D. in History, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [imiden15@yandex.ru](mailto:imiden15@yandex.ru)

**For citation:** Denisova, I. M. 2024. The Underground World of the Russian Fairy Tales: The Imagery, Semantics of Gifts to the Hero. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 207–227.

Продолжая тему отражения в русских волшебных сказках древних представлений о мире, выявления его мифо-космологических «ярусов» (см.: Денисова 2021; Денисова 2022), обратимся теперь к его наиболее загадочному локусу — *подземному миру*, его богатой образности и мифологической функциональности в системе представлений, реконструируемых по сказкам. Отмеченный особой мрачностью во многих мифологиях, в наших сказочных картинах он таковым не предстает: «Русские сказки рисуют подземный мир как светлый»; «...в нем нет ничего, что возбуждало бы мысль о смерти и о загробной жизни», «необходимым мыслится возвращение героя» (Соболев 2000: 106; Елеонская 1994: 44–45; см. также: Пронн 1946: 260).

Формирование представлений о подземном мире — одном из древнейших мифо-ритуальных комплексов — связано в первую очередь с подземными или пещерными захоронениями, известными со времен палеолита, и попыткой древнего человека осмыслить сам факт своего неизбежного перехода к «вечному сну» (см. научную дискуссию по этому вопросу: Токарев 1990: 153–160). В ходе становления и развития представлений о жизни-смерти, о душе человека и его предках, местообитание последних «первоначально, по-видимому, искали в преисподней — в неких пещерах, скрытых в земной поверхности» (Клемен 2002: 70), и подобное воззрение рудиментарно доживает почти до наших дней (см.: Тайлор 1989: 290–292). Однако земные глубины таят в себе и чудо возрождения жизни, «загробный мир ... участвовал в процессе постоянного возрождения природы» (МНМ Т. 1. 1987: 455), и это наблюдаемое чудо было перенесено на каком-то этапе и на социум, породив идею *круговорота жизни* человека: «Земля... не только вбирает в себя сородичей после их смерти, но и обладает воспроизводящей потенцией» (Криничная 2004: 755–757) — во многих культурах земля мыслилась *всеобщей праматерью*, включая род человеческий. Сакрализация образа пещеры как *чрева прародительницы-земли* восходит, по мнению некоторых ученых, еще к верхнему палеолиту (Леруа-Гуран 1971: 89; Гимбутас 2006: 247; Элиаде 1999: 144). Вход в подземный мир рассматривался в самых разных традициях «как проникновение в утробу космической женщины-преисподней» — и в Древнем Египте, и в Китае, и у сибирских народов (Окладникова 1995: 242), свидетельства подобного мировоззрения явно выражены в древнеиндийских и древнегреческих текстах. Наличие следов олицетворения земли-праматери в русской народной культуре, в том числе сказках, довольно велико (напр.: Соболев 2000: 71–73; см. подробнее: Денисова 2004: 373–397; Денисова 2021), и подход с учетом ее *анатомического кода* к образности сказочного *подземного мира* способен помочь в установлении системообразующих взаимосвязей.

Известный исследователь русской сказки В. Я. Пропп на основе комплексного морфологического анализа вариантов волшебных сказок, а также разработок предшественников, пришел к концептуально важным заключениям — «о полном единообразии строения волшебных сказок», а также о том, что «одна из первых основ композиции сказки, а именно странствование, отражает собой представления о странствовании души в загробном мире» (Пропп 1969: 95–97). Данное положение дает ключ к пониманию сюжетов, связанных прежде всего с подземным миром (хотя взгляды автора на вопрос о хронологической глубине представлений об этом мифическом локусе не совсем ясны, автор его образ почти не выделяет среди прочих образов «инога мира» — см.: Пропп 1946: 260–275).

Подземному миру как месту действия в русских сказках в целом уделено значительное место, в сходных формах он представлен в разных их типах, но наиболее полно — в типе «Три подземных царства» (СУС № 301А, В — эти два подтипа различаются лишь в зачине, и включают также варианты с «иным миром» на горе), на основе которого преимущественно и предлагается рассмотреть его основную образность. Необходимо учитывать, что по некоторым сказкам нельзя определенно утверждать, где именно происходит действие — в земном или подземном ярусе, т. к. *мотив спуска* под землю иногда отсутствует (Елеонская 1994: 45–48). Место действия в отдельных сюжетах нередко варьируется: например, в сюжете типа СУС № 300<sub>1</sub> (освобождение обреченной на съедение змею царевны) действие обычно рисуется вроде бы на земле (хотя и в далеком царстве), но этот сюжет часто является эпизодом в сказках других типов, в том числе СУС № 301А, В, и тогда все действие происходит под землей, на берегу подземного моря (напр.: Афанасьев 1957: № 176; Ончуков 2008: № 8).

Сюжет сказок типа СУС № 301А, В в его вариантах довольно широко распространен, наиболее ранняя письменная фиксация одного из его вариантов принадлежит греческому автору Конону конца I века до н. э. (Бараг 1971: 186), хотя истоки его, наверняка, намного древнее. По мнению В. Н. Топорова, русские сказки этого типа, сохранившие архаичную основу, как и сходные индо-иранские мифологические мотивы, восходят «к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность» — их корни при рассмотрении в «евразийской пространственно-временной перспективе» уходят «вглубь универсальных проблем человеческого существования», включая вопросы продолжения рода, жизни, смерти и ее преодоления (Топоров 1995: 172).

Путешествие героя по *подземному миру* в полных вариантах сюжета делится на два «хода», и в каждом из них просматривается свой набор образов, свой пространственный «центр» и своя цель у героя (см. примеры: Афанасьев 1957: № 132; Худяков 1964: № 2; Зеленин 1997: № 22; Рождественская 1941: № 73; РГСС 1980: № 3; Никифоров 1936: № 15). Главная видимая *цель* (хотя и далеко не всегда запланированная) *в первом ходе* — спасение подземной царевны (чаще трех; реже — матери, сестры) — будущей жены, и *змееборство* (т. е. победа над подземным демоническим персонажем — обычно это змей или три змея, но встречаются и другие функционально аналогичные ему персонажи — некий бородатый старичок или мужичок «сам с ноготь», Баба Яга, медведь, исполин и пр.). Цель героя *во втором ходе* (после предательства братьев/спутников и повторного падения) — *возвращение* «на белый свет», в свой мир, что происходит чаще всего на грозной *подземной птице* после его помощи ее птенцам. *Центр* подземного пространства с признаками сакральности в первом ходе — это чаще всего *золотой дворец* с главной царевной — к нему продвигается герой, проходя два менее значимых локуса (медный и серебряный дворцы) и

получая *дары* от царевен (яйцо, кольцо и пр.); неподалеку от него происходит и змеборство. В полном варианте второго хода чертами «центра» обладает *дерево* (часто — дуб) с *гнездом* птицы-помощницы и птенцами. Такое сосуществование двух «ходов» героя в одном сюжете довольно слабо мотивировано, они почти не связаны между собой, хотя их образность в чем-то перекликается (дворец с царевной — дерево, яйцо — птенец, змей — хищная птица), что наводит на мысль о сохранении в этом типе сказок двух разных хронологических пластов некогда единого прасюжета.

В более редких вариантах типа 301A, В *место спуска в подземный мир* представлен мотив *подъема на гору*, иногда и с последующим *спуском сквозь нее* в тот же нижний ярус; либо *мир на горе* — это почти *аналог подземного* с подобными персонажами (напр.: *Афанасьев* 1957: № 129; *Худяков* 1964: № 61; см. подробнее: *Денисова* 2022: 196–197). Но несомненно — такие варианты являются более поздними, т. к. при возврате — т. е. *спуске с горы* — герою чаще помогает уже не птица, а некий абстрактный «дух», два «молодца» (вар. — 12 и пр.) (напр.: *Худяков* 1964: № 3; РГСС 1980: № 15; *Карнаухова* 2006: № 14). В подобных вариантах часто заметно восточное и литературное влияние (см.: *Лылова* 2019: 37).

В сказках типа СУС 301 D\* действие чаще всего разворачивается *на острове*, который во многом синонимичен подземному миру, а в некоторых текстах они явно составляют *единый комплекс* — так, оказавшись на острове, герой находит там «яму в преисподнюю», или подземный ход, которым «спустился в глубокую пропасть и попал в подземное царство, где жил и царствовал шестиглавый змей», спящий в этот момент (*Афанасьев* 1957: № 237; РГСС 1980: № 21).

**Спуск героя в подземный мир** — семантически важный момент. Порой он мотивирован поисками похищенного (змеем, Вихрем и пр.) женского персонажа, либо это погоня за неким «вором» (урожая, яблок и т. п.), либо просто герою захотелось «побродить по белу свету» и найти себе невесту; но не всегда цель обозначена, иногда все происходит как бы случайно: «... идут не путем, не дорогой, дошли до глубокой ямы. В ямы увидели, сидит красна девица на сундуках... Стали они его спускать в яму...» (*Ончуков* 2008: № 34). Невестой девица обычно становится уже по ходу ее «спасения», порой сама предлагая себя в жены: «подала Ивану свой именной перстень. — Я буду твоя жена» (РГСС 1980: № 20). Эта вариативность целеполагания говорит о том, что истинная причина спуска сказочного героя под землю давно забыта.

Вход в подземный мир часто маркирован значимым объектом — обычно *каменем* (вар. — *плитой*): «Старик камень отвалил, под камнем очутилась дыра под землю. Большая дыра... Дедко посадил его на веревку и спустил» (*Карнаухова* 2006: № 126). Или герой встречает змея «о трех головах»: «дошли до большого камня. Змей говорит: «Отвоти камень; там чего желаешь, то и получишь»» (*Афанасьев* 1957: № 128; см. также: №№ 130, 141, 161; *Ончуков* 2008: №№ 206, 256; РГСС 1980: №№ 17, 18). Часто отмечены необычные размеры такого камня: некий зверь Норка «дабег да великага белага камня, падняв яго и пашов на той свет»; герой-богатырь толкнул его — «дак камень далеко палятев, а був вяликий-вяликий — з гору» (*Афанасьев* 1957: № 132; см. также: *Худяков* 1964: № 2). Эпитет «белый» встречается неоднократно — так, герой несет спасенную им из горящего пня змею к ее отцу, подземному царю (тип СУС № 560), за три года дошел и «видит — лежит громадный белый камень. Она об него ударилась и сделалась неописанной красавицей... спустились они в подземный ход...» (*Королькова* 1969: 144).

**Камень на входе в подземный мир** — объект явно сакральный, нередко он находится на *росстани* (Карнаухова 2006: №№ 90; 124; 146; Ончуков 2008: № 8). По сказкам он, как и сама земля, обладает магическими свойствами, часто способствует *перерождению* героев, их преображению, а порой и *рождению* нового существа (примеры см.: Денисова 2021: 210). Сказочный чудо-камень как бы заключает в себе *жизненный эликсир*, на что указывает встречающийся мотив *лизания* его — так, оборотень (медведь-старик-змея) говорит герою: «Здесь выдался из земли белый камень горячий, лизни — вот и сила вдвое прибудет» (РНССБ 1979: № 2: см. также: Зеленин 1997: № 13). Под камнем в центре заповедного города герой может найти *целебную мазь* (Афанасьев 1957: прим. к № 178).

Все эти свойства чудо-камня из сказок явно сближают его с мифическим камнем из заговоров — это «Бел-горюч камень Алатырь» (вар. Латырь и пр., его эпитетами могут быть и *великий, золотой*), обычно он рисуется на море (вар. — на острове), а по легендам — и в земле. На основе анализа исследователями богатого семантического поля этого образа он реконструируется как *сакральный центр* в модели мира восточных славян, к нему по заговорам движется их субъект в поисках излечения, он источник неисчерпаемой *жизненной силы* (Агеева 1982: 141–143; Денисова 2004: 407–415; Агапкина 2010: 33–35, 46–49, 580). Представление о таком «центре» развилось в древности в значительной степени на основе аналогий между мирозданием и строением живого организма, что не раз отмечалось в научной литературе (см. напр.: Агеева 1982: 158–159 — о «двусторонне применяемой модели человек ↔ космос»; Завьялова 2006: 172–174), причем «роль источника должна быть отдана человеку и его телу» (Топоров 1983: 244–245). В мифологической топографии разных культур *сакральный центр* отождествлялся с *пупом земли* — мифическим локусом творения всего, в том числе и людей, из «пупа — лона земли» (МНМ Т. 2. 1988: 350). Архетипическим образом «пупа земли» у многих народов являлся именно чудо-камень, маркировавший самую сакральную точку *родовой земли*, вход в ее лоно — к примеру, у некоторых индейских племен Калифорнии камни в центре племенных территорий во время ритуалов выполняли роль «тотемных центров или мест происхождения» (Окладникова 1995: 186).

Данная мифологема явно проявляется в русских сказках и позволяет выдвинуть предположение о *проникновении* сказочного героя (т. е. в прототипе — души предка-потомка) именно *через священный пуп праматери-земли в ее лоно*, тем более, что на это указывают порой прямо сами тексты: «Вдруг закутилося-замутилося, ... — становится земля пупом, из-под земли камень выходит, из-под камня баба-яга» — герой затем спускается под него (Афанасьев 1957: № 141). Если спуск в подземный мир проходит через отверстие на вершине горы, то оно также часто закрыто *плитой, камнем*: так, на горе брата «видят камень большущий, и под камнем дыра. Вернигор и спустил Ивана Горошка...» (Карнаухова 2006: № 89) (см. еще примеры: Денисова 2022: 197). В вариантах с горой герою иногда надо не сдвинуть камень, а наоборот, забросить его на гору: «Кто этот камень бросит на гору, тому и ход будет» — гласила надпись на огромном камне; и затем — «тотчас в горе показалась лестница» (Афанасьев 1957: № 156). В русских легендах еще недавно были известны подобные мотивы о сакрализуемом спуске в подземный мир (в т. ч. в мифический *храм под землей*) по «лесенке» или через «воротца» при «раздвижении» земли или горы (Криничная 2004: 756, 759).

Не только камнем, но и еще одним архетипическим маркером «пупа земли» — *деревом* или его рудиментом — отмечен иногда в сказках вход вглубь земли: так, старик, умирая, просит сына опустить его в «дыру сквозь землю», которая откроется, если выкопать *старую березу* (Зеленин 1915: № 67; № 34 — провал человека сквозь *полюй дуб*). В сказке из Сибири спуск происходит по связанным «комель с комлем» тонким березкам (РНССБ 1979: № 15). Причем в мотиве спуска *камень и дерево могут дополнять друг друга* — к примеру, *под дубом* был «ход подземный», прикрытый *плитой* (РГСС 1980: № 2); или *под камнем у дуба* братья героя сидят в подземелье (Афанасьев 1957: № 284). Рудиментом дерева является *пень*, с которого также может начинаться спуск: «... Пошли по лугу, стоит огромный пень. Под этот пень черна дыра... Вот они в подземное царство и спустились» (Карнаухова 2006: № 146); «Идите прямо, дойдете до большой площади. Посередине увидите пенек. Около пенька — дыра. В эту дыру и надо спуститься» (РНССБ 1979: № 26).

Особо значим в данном аспекте мотив спуска в подземный мир по полому *медному столбу* из сибирской русской сказки — он проходит сквозь огромный *медный дворец* в лесу и уходит глубоко под землю (там — обычные три царства, поочередная победа над 6-9-12-главыми змеями на мосту через *подземную Серебряную реку* и т. д. — РНССБ 1979: № 2). Образ медного столба хотя и редок для сказок, но явно неслучаен. В русских заговорах можно встретить стоящий «среди моря белая» медный столб, в котором «закладена медная медяница от болей и хворостей», а также — медный город за морем, медный дом *на острове*, порой и *под морем*, а в песнях о караване его просят вырасти «выше стылпа мидяныга» или «дуба дубова» (см. подробнее: Денисова 2004: 416–418).

С учетом того, что семантика *меди* в заговорах связана с *кровью*, сказочный медный столб в глубине земли — этот явный *канал связи наземного и подземного миров* — восходит, возможно, к представлению о некоем трубчатом органе прама-тери-земли. Подобный «канал связи», сопоставимый с *пуповиной*, известен в различных мифологиях (часто в виде растений или их корней), с ним порой связывались мифы о происхождении людей из пула-лона земли (МНМ Т. 2. 1988: 350; Окладникова 1995: 254; Денисова 2004: 418–419). В наших сказках более ранним вариантом его, вероятно, является образ *подземного дерева* из второго хода сказок типа 301А, В (ср. также выше о спуске через *полюй дуб*).

**Мир под землей.** Спустившись под землю, герой (вар. — изредка героиня в других типах сказок) попадает в мир, который, по одним вариантам, напоминает лабиринт с темными проходами и коридорами, освещаемыми лишь сиянием дворцов, по другим же, хотя и более редким, он — почти полное подобие наземного, в нем есть даже моря и реки, а на полях порой пасутся стада скота (в которых представлялись души умерших — см. ссылки на это мнение: Успенский 1982: 57). Картины эти иногда очень живописны:

1. Герой спустился в глубокий колодец — «вокруг трава зеленая, небо голубое, цветы цветут, только птиц не слышно. Тихо вокруг. Деревья не шевелятся. Будто мертвое все. Пошел по тропинке к дальнему лесу ... неделю идет, дошел наконец. В лесу поляна. На поляне медный дворец стоит ... дорогими камнями светится...» (РГСС 1980: № 13).
2. Иван-царевич «летел, летел и пал на землю, в подземельно царство; ... стал смотреть — тьма, не видно свету, только слышит, что вода шульчит, ручей

бежит. Он припал к ручью... по ручью и пошел. Шол, шол, стал свет падать, вышел в подземельно царство; там таков же свет как и у нас. Вышел к синему морю. У синего моря стоит избушка...» (Ончуков 2008: № 8).

3. Герой спустился под плиту — «...Как на земли — и под землей: леса, поля, луга... Пошел, и нашла грозовая туча, и пошел шибко сильный дождь...» (Рождественская 1941: № 73).
4. Спустившись за птицей-вором, герой видит «и под землей такой же свет... Шел, шел, перед ним большой город» с окаменевшими людьми (впоследствии он их *оживляет* с помощью чтения книги, данной ему подземной царевной) (Афанасьев 1957: № 273).

Встречаются и картины подводного мира, аналогичного земному (напр.: Афанасьев 1957: № 222).

Образ подземного мира, похожего на земной, порой с чертами *рая*, известен с глубокой древности в культуре разных народов. Так, в среднеазиатском регионе бытовали легенды о спуске через *колодец в пещеру* — в ней и дворец, и прекрасный сад со спелыми плодами, и пруд, где вода «чистая, как серебро» (Басилов 1983: 129). Близкая образность — в словенской легенде о «прекрасном крае» в глубокой пещере (Криничная 2004: 756). (Ср. «зеленеющий рай» под землей в описании похорон древнего русса — Соболев 2000: 106).

Иногда подобные представления о земле и ее «лоне» явно вписываются в *зоо-антропоморфную модель мира*: так, в мифологии зулусов по одной версии подземный мир похож на наш (там горы, реки, селения предков и пр.), по другой — он аналогичен *утробе огромного слона*, также — с лесами, реками, возвышенностями, поселениями (Кэмбелл 1997: 94; Тайлор 1989: 281). А, к примеру, в сказке белуджей из *внутренностей лошади-помощницы* вырастает чудесный сад с ручьем, героиня же прячется в ее желудок, превращающийся в дворец (Порожнякова 1989: 26–27). Данные мотивы перекликаются с образом *коровы-матери* русских сказок, в котором просматриваются следы олицетворения земли (Денисова 2021: 213) — по вариантам, из нее самой или вырастающего из нее *волшебного сада* героиня получает самые разнообразны блага, помощь в прядении, и сама «преображается».

Представление о *мире внутри антропоморфного божества* также известно в мифологиях — например, в мифе о Вишну некий человек, проникнув *внутри* него, увидел *всю вселенную* (МНМ Т. 1. 1987: 239). Возможно, глухой отголосок таких воззрений встречаем в одной русской сказке (правда, не совсем приличной): целый мир с поселениями, народом, войсками якобы увидел герой внутри некоей «принцессы» (Ончуков 2008: 237 № 91). По русским заговорам также реконструируется представление о подобии образа мира строению человека — это «метафорическое изображение кровеносной и других систем организма человека в виде рек и моря»; «человек воспринимался как универсум и с внешней стороны, и внутренне: здесь есть свои горы, леса, межи, реки...» (Агеева 1982: 158, 159). Мировоззренческая проекция земного мира на подземный, возможно, восходит именно к стадии формирования представлений *о земле как о громадном живом организме* (внутри которого — постоянный источник всеобщей жизни) вследствие превалирования у человечества на относительно ранних этапах развития ассоциативно-образного мышления.

*Кульминационной точкой* пути героя в первом ходе сказок типа 301А, В является достижение им главного, обычно *золотого дворца/дома/терема* с царевной;

где-то рядом обитает и его противник — здесь, в самом сакральном локусе, герой совершает свой подвиг. Подобный «конструированный центр» под землей был отмечен, в частности, Т. В. Цивьян для албанских сказок подобного типа (Цивьян 1975: 207). Победа над владыкой подземного мира — змеем (вар. — тремя змеями) или его аналогом обычно описана довольно стандартно, часто с акцентом на удаль героя. Образы царевен более загадочны — они нередко занимаются *прядением*, ткачеством или вышивкой, изредка в этом мотиве просматриваются космологические черты: в первом тереме девица вышивает «часты звезды», во втором — «светел месяц», в третьем — «красное солнце» (РГСС 1980: № 10). А иногда они «ткуют войско» против героя (Ончуков 2008: № 86).

По мере продвижения герой получает от каждой царевны некий *дар* (он заключается чаще всего в *яйце*, но также это могут быть шкатулка, *перстень* с драгоценным камнем или кольцо, шарик, клубок и пр.). *Мотив даров* чрезвычайно важен для прояснения сути сюжета — обычно «сказка дает в руки героя какой-нибудь волшебный дар, и ... при помощи этого дара он достигает своей цели» (Пропп 1946: 91). Дар главной царевны превращается в ее приданое, и из него впоследствии, уже в «земном мире», чаще всего разворачивается ее полный богатств дворец, и жизнь героя совершенно преобразуется — получая *новый социальный статус мужа*, он как бы обретает новую жизнь. Но это лишь явная сюжетная линия — *брачная тематика* не слишком древняя, и, по мнению В. Я. Проппа, она тесно связана с темой похищения-смерти (Пропп 1946: 230–232). Образ невесты в фольклоре и мифологиях многих народов часто несет на себе наследие более древнего пласта представлений, в нем проявляется связь с «иным», порой явно загробным миром, с божеством плодородия, со змееподобным персонажем (Жирмунский 1958: 49, 53, 58, 64–65; Салмин 1989: 52).

*Чудо-воды* можно считать главным подземным «даром» герою, он получает *жизненные силы* в известном мотиве обязательного приобщения его к «*сильной воде*», хранящейся в паре с «бессильной» в двух ёмкостях (вар. — колодцах) у главной царевны (или у всех трех); по вариантам, они могут заменяться *медом*, пивом и пр. Герой по указанию царевны меняет их местами, и, благодаря этому, набравшись сил, побеждает противника (напр.: Афанасьев 1957: №№ 129, 130, 132, 141 прим., 142, 560; Рождественская 1941: № 73; РГСС 1980: №№ 3, 4, 7, 15, 16, 19).

Эти две жидкости — несомненный вариант «*живой и мертвой воды*», известной по многим сказкам других типов (напр.: Ончуков 2008: №№ 8, 206), и в типе 301А, В они порой так же называются (Зеленин 1997: № 22). Вопрос об их сути давно занимал исследователей (напр. по: Афанасьев 1994: 168 — это весенние и зимние воды). В. Я. Пропп предложил версию его решения, которая, однако, не вполне убедительна: «Мертвая вода его (героя — И. Д.) как бы добывает, превращает его в окончательного мертвеца...»; «Можно предположить, что эта вода успокаивает умершего, т. е. дает ему окончательную смерть...» (Пропп 1946: 180). Однако этому противоречит тот факт, что *мертвая вода* также является благодетельной — она обычно *срачивает* части разрубленного тела героя, а затем уже он взбрызгивается *живой* (напр.: Афанасьев 1957: № 159; Зеленин 1997: № 57; Карнаухова 2006: № 141). Иногда *мертвая вода* называется «целящей», «горючей» и пр.; так, у Бабы Яги две склянки: «помазал Иван деду глаза целящей водою — выросли у деда новые глаза; помазал живую — стали они видеть» (Медведев 1991: 37). Хотя *бессильная вода* уже потеряла прежние положительные свойства.



Более пристальный анализ позволяет предположить в основе этих вод *живительные соки* живого организма — кровь, молоко, слюну и др. — некоторые из них, как известно, обладают особо наглядными *срацивающими свойствами*, что характерно именно для сказочной мертвой воды. В них воплощалась жизненная сила по традиционным представлениям практически всех народов, что проявляется и в наших сказках: желчью Огненного царя оживляется богатырь; ослепленная девушка «поплевала на глазок, приставила — и стала видеть», а собака-помощница *лизет* убитого героя — он оживает (Королькова 1969: 57; Афанасьев 1957: № 127; Никифоров 1936: № 5). Встречается и мотив оживления с помощью лепешек на *материнском молоке* (Афанасьев 1957: № 284).

Мотив *именно двух* взаимосвязанных чудесных вод, источников, известный во многих мифологиях, видимо, тоже восходит к образу обожеествляемой *живой* земли-праматери. Так, в якутской мифологии *дух-хозяйка земли* для увеличения сил богатырки дает ей *два раза свою правую грудь, один раз левую* (Алексеев 1980: 9, 10). По некоторым древнеегипетским представлениям души умерших «пьют молоко из груди богинь или воду из источника жизни, который часто идентифицировали с источником Нила», что даровало вечную жизнь (Мюллер 2006: 187). Нил же олицетворялся и нередко изображался в образе человека с двумя женскими грудями (Мюллер 2006: 187, рис. 85; Матье 1996: 184, рис. 23).

Связь оживляющих вод с *женским подземным персонажем* встречаем в разных мифологиях — как в древнегреческой (два источника в царстве Персефоны — Клингер 1904: 20), так и в более ранних. В шумерском мифе грозная богиня подземного мира, «царица Земли» Эрошкигаль владеет *водой и травой жизни* — убив свою сестру Инанну, она затем, после заступничества богов, *оживляет ее*. В Древнем Египте среди божеств, соотнесенных с «водой жизни» для душ умерших и с подземным миром (Хатхор, Нут, Осирис), был известен также образ некоей богини, встречающей в царстве смерти душу царя, когда он продвигается «к полю жизни», представляемому «на краю света, где рождается Нил и живут души умерших»; совершая *возлияние*, она «освежает сердце» царя «для жизни», становясь его возлюбленной (Матье 1996: 127). Учитывая связь этой богини, почитаемой и в образе *змеи*, с определенной местностью, возможно предположение, что ее прототип восходит к божееству земли локальной территории.

Черты подобного божеества просматриваются в *подземной царевне* из сказок 301А, В — в ее владении чудо-водами и функции будущей жены героя, в чем она близка и могущественной царь-девице — *хранительнице источников жизни* из сказок типа СУС № 551, образ которой почти явно восходит к древней *богине земли, плодородия и возрождения* (Мадлевская 2002; см. подробнее: Денисова 2021: 216–220). Главное отличие этих героинь в том, что первая благосклонна к герою, сама *дает ему дары*, у второй же *дары крадутся* (это более поздний мотив — Пропп 1946: 328), и она вначале противостоит герою, он насильно делает ее своей женой — этот образ, как и эпические богатырши, отражает период смены матримонимального социума патриархальным (Жирмунский 1958: 55–63). Вероятно — перед нами варианты единого в прототипе образа, восходящие к одному прасюжету. Кстати, в албанской сказке три подземные царевны названы «красавицами земли» (Цивьян 1975: 202).

Нас не должно смущать, что часто подземных царевен *три*, как и их царств — первоначально, скорее всего, речь шла только об одном дворце и *одной* царев-

не — такие варианты встречаются не так уж редко (Ончуков 2008: №№ 13, 34; Афанасьев 1957: №№ 142; 161; Никифоров 1936: № 15; РГСС 1980: №№ 13, 18, 35). В. Я. Пропп считал, что «три царства есть внутрисказочное образование», они «возникли как утроение тридесятого царства» (Пропп 1946: 264–265). Это *утроение* произошло когда-то, возможно, в ходе разработки идеи «центра», оно зримо передает *нарастание сакральности* по мере продвижения к нему героя — так, в древнеегипетском тексте о священной Книге Тота она якобы хранилась на дне моря во вложенных друг в друга ларцах — *медном, серебряном, золотом*; кстати, ее также охранял *змея*, побеждаемый впоследствии неким персонажем, и с ней была связана идея *бессмертия* (Бадж 2009: 135).

Одна *царевна* часто является дочерью Яги (реже — все три), и по вариантам герою побеждает под землей не змея, а Ягу (Афанасьев 1957: №№ 141, вар. — прим. к 141; 142, 161; Ончуков 2008: № 178). Ее связь с землей бывает выражена по-разному: «лочужка земелькой покрыта», «морда глиняная» (Карнаухова 2006: № 14). Во многих сказках различных типов именно *Яга* — главная *хранительница оживляющих чудо-вод*, а порой и сама дарит их герою (Афанасьев 1957: № 142; прим. к № 155; Никифоров 1936: № 6; Зеленин 1997: № 27). В ее саду могут расти «вишни-черешни» или яблоки/груши, дающие здоровье, силу (Потебня 2007: 287; Никифоров 1936: № 6), что также роднит ее с царь-девицей. Как известно, «Баба Яга» — образ амбивалентный (Пропп 1946: 40, 53–74 и др.), что во многом объясняется наложением в нем различных хронологических пластов, но даже с отрицательной коннотацией этот образ неоднозначен, а с положительной — это может быть старушка-помощница, бабушка-задворенка, и даже старуха, живущая на «нижнем свете» и покровительствующая герою (Афанасьев 1957: № 176). Образ сказочной старухи бывает очень величественен и напоминает *повелительницу мира*: так, древняя старуха, встреченная героем в *золотом тереме* (после двух подобных — в медном и серебряном, ср. с подземными царевнами), созывает для помощи ему обитателей *всех трех сфер* мироздания (Афанасьев 1957: № 157; см. и № 212). В той же роли встречается и молодая волшебница — жена героя (напр.: Королькова 1969: 124, 126).

В то же время в образе Яги явно просматриваются змееобразные черты, порой она является *матерью* побежденных героем змеев, *оживляя* их, но также бывает — вслед за этим и героя (РНССБ 1979: № 29; Афанасьев 1957: прим. к № 155); а по варианту вместо нее выступает *прекрасная девица*, коварная сестра змеев, неожиданно *проглатывающая* героя, а позже *изрыгающая* его (Афанасьев 1957: № 155). Мотив *проглатывания* в мифологиях — один из древнейших и тесно связан с идеей *зачатия* (Матье 1996: 160), а мотивы *поглощения и изрыгания*, проанализированные В. Я. Проппом на фоне широкого сравнительного материала, восходят к идеям *возрождения* в новом качестве, получения *всеведения*, перерождения (Пропп 1946: 43–44, 62; см. 201, 210–213 и др.). В Яге ученый видит следы той стадии, «когда плодородие мыслилось через женщину без участия мужчин» (Пропп 1946: 62).

А. А. Потебня сопоставлял этот образ и с немецкой Гольдой, и с Параскевой Пятницей, по его мнению Яга «посылает души на свет и принимает их оттуда», имеет власть над всей природой; в прототипе «Яга есть богиня» (Потебня 2007: 192; 157–269). К культу Великой богини, связанной с идеей возрождения, возводит данный персонаж и М. Гимбутас — демонизация подобных женских образов, по ее мнению, началась со сменой идеологии примерно в IV–III тыс. до н. э. (Гимбутас 2006: 267).

Вероятно, в наших сказках образ старой Яги, вместе с образами царь-девицы и подземной царевны, частично наследовал отдельные черты древнейшей богини всеобщего плодородия, восходящей к праматери-земле.

**Дар-яйцо.** Подземные дары царевен в их предметном выражении также полны символического смысла. Чаще всего это *яйца*, обычно — по одному от каждой из трех царевен, из соответствующего металла, в них царевны сворачивают свои дворцы, которые потом разворачиваются на земле и в них можно жить «как в раю» (Худяков 1964: №№ 2, 3, 81; Ончуков 2008 № 86; РГСС 1980: №№ 3, 4, 29). Но главный герой всегда выбирает золотой дворец: «Покатил золотым яичком. Стало перед ним золотое царство, в середине золотой дворец...» (Медведев 1991: 186). В. Н. Топоров попытался придать этому дару космогонический смысл *мирового яйца*: «герой приобретает в тридцатом царстве яйца и тем самым становится демиургом космического здания; благодаря именно ему возникают небо и земля, извлеченные из хаоса» (Топоров 1967: 97). Однако в данном сюжете роль яйца представляется все же значительно скромнее, это прежде всего индивидуальный дар — в яичках, помимо дворцов, могут заключаться различные богатства, иногда — приданое (наряды и пр.) царевен. Герой, владея ими, обретает *новую*, богатую жизнь; хотя трансформация волшебного дара в средство, *дающее обогащение* (вечное изобилие, потребление) — явление относительно позднее (Пропп 1946: 269–271). Для прояснения глубинного смысла яйца-дара необходимо сравнить его с образом яйца в других сказках, так как сказку надо изучать как целое, «все сюжеты ее взаимно связаны и обусловлены» (Пропп 1946: 8).

*Яйцо* — это, как известно, один из важнейших образов-символов *жизни, возрождения* в народной культуре, и, вероятно, изначальный смысл *яйца как дара* царевны надо искать в этом семантическом поле, тем более, что иногда оно заменяется *плодом* (ср. с молодильными яблоками), а порой каждая из девиц собирает свой дворец по-своему: «в куриную скорлупу», «в грецкий орех» и «в яблочко», герой еще берет у каждой и по кольцу (Худяков 1964: № 61). В сказке типа СУС № 551 герой добывает «*молодецкие яйца*» для *омоложения* своих родителей в царстве «белого царя» у его спящей дочери, обкатившись при этом и *живой водой* (Ончуков 2008: № 265). От найденного в саду яйца *беременеют* царевна и ее служанка, родив затем по богатырю (Гура 1965: № 17). Семантически очень значим мотив *яйцо=сердце* умершего: злая героиня убивает добрую, у которой «взяла сердце, скатала его в яйцо» и спрятала, а позднее дает им играть невесть откуда взявшемуся *ребенку в саду*, выросшему на месте захоронения девушки, после чего последняя оживает (Афанасьев 1957: № 127).

*Возрождающая* сила подземного яйца особо проявляется в одной редкой русской сказке: девушка уходит в царство «мертвого царя» и там двадцать лет «катает золотое яичко по белым грудям», после чего ударяет в колокол, и все «спавшие» там люди *просыпаются*, возрождаясь к новой жизни (Гура 1965: № 31; ср.: мать героя ест добытые им *яблоки* «и грудь трет, и оздоровела» — РГСС 1980: № 35). Данный мотив перекликается с обрядом обкатывания яйца по телу больного для излечения, с широким использованием яиц в похоронной обрядности (как и яблок) — местами яйцо клали умершему, в т. ч. ребенку, в руки, на грудь, в гроб (Мадлевская 2002: 99–103).

*Золотое яйцо* может в одних сказках являться первым звеном в цепи перерождений героя (РГСС 1980: № 33), в других — это *дар герою* от спасенного им орла (в вариантах типа СУС 313В), но характерно, что после разбивания его герой находит дома *новорожденного сына* (Медведев 1991: 293). По традиционным

представлениям новорожденный — это воплощенный предок, что не раз фиксировалось в научной литературе: «... рождение мыслится не как акт возникновения новой, прежде не бывшей личности, а в качестве обновления уже существовавшей» (см. об этом со ссылками: *Салмин* 1989: 14). Золотое яичко порой заменяет ребенка, говорит за него (*Худяков* 1964: № 71).

В некоторых сказках *жизнь/смерть самого героя* хранилась в яйце: «... в таком-то океане, там куриное яйцо лежит в дереве» (*Худяков* 1964: № 82), что напоминает известный мотив «*кощева яйца*» из сказок типа СУС № 302. Яйцо Змея/Кощея также бывает как-то связано с жизнью самого героя — после падения добытого яйца в море вернувшийся его рак говорит: «... ежели кому яйцо дашь, то погибнешь» (РГСС 1980: № 28). Обычно герой сказки не сразу разбивает яйцо Кощея — оно как бы совершает *круговорот через три сферы мироздания* с помощью животных, каждое из которых символизирует одну из них (заяц-утка-щука/рак и т. п.), при этом каждый раз возвращаясь к герою (*Афанасьев* 1957: № 156–158; *Медведев* 1991: 34–35). Но порой подобный «круговорот» (через щуку-барана-воронов) явно связан с возрождением умершего: тело героя в бочке проходит три сферы, и в конце он оживляется мертвой и живой водой (*Звонарева, Конон* 1993: 68–69). Можно высказать предположение, что в прототипе сюжета типа 302 герой стремился добыть чудо-яйцо для себя с целью возрождения — так, в словацкой сказке герой добывает яйцо из золотой утки на море и съедает его, получая заключенную в нем силу некоего чародея и *всеведение* (*Потебня* 2007: 283).

Таким образом, на фоне общего семантического поля образа яйца по совокупности волшебных сказок вполне вероятно, что и мотив *дара яйца* от подземной царевны первоначально заключал в себе более глубокий смысл *перерождения/возрождения* героя (т. е. души умершего, неопита) к новой жизни, частично сохранившийся в мотиве кардинального *изменения/преображения его жизни* после возвращения.

**Дар — перстень/кольцо, драгоценный камень.** Интересно, что имеется и мотив *круговорота перстня* через сферы мироздания в сказках типа СУС 560 (*Афанасьев* 1957: № 191; *Королькова* 1969: 148–151; *Карнаухова* 2006: № 146; *Худяков* 1964: № 65), что явно перекликается с яйцом. Перстень с камнем или кольцо, помимо символа обручения с царевной, и *функционально* бывают подобны *яйцу* — например, каждая из трех царевен вместо яйца дает герою свое кольцо со словами: «Катни кольцо по солнышку — будет дом в клубке», что он и делает (а при развороте он катает клубки «по месяцу» — РГСС 1980: № 15). Кольца также могут сочетаться с яйцом в разных вариантах — например, царевны из золотого и серебряного царств дарят по кольцу, а из медного — яйцо (*Рождественская* 1941: № 73). Перстень/кольцо в некоторых сказках герой получает *от умершего* — к примеру, снимает золотой перстень прямо с пальца некоей умершей *царевны*, или под землей у умершего мужчины — от переброски его с руки на руку или *удара им о камень* впоследствии появляются всемогущие помощники («всё тебе будет» — *Карнаухова* 2006: № 169, № 126; *Афанасьев* 1957: № 190).

Сила перстня/кольца прежде всего связана с *драгоценным камнем*, и непосредственным дарителем их в разных сказках нередко является змей/змея — так, в типе СУС № 560 им бывает таинственный *подземный змеиный царь*, отец змеи-девушки, спасенной героем, часто *из огня* (*Карнаухова* 2006: № 146; *Афанасьев* 1957: № 190–191). Такой «перстень о двенадцати вставках», из которого появляются 12 помощников,

дарит царь Змиулан (Афанасьев 1957: прим. к № 191); или подземный царь дарит кольцо из «рубинового золота» с «мизинного перста», благодаря чему герой, вернувшись домой, богатеет и женится (Королькова 1969: 144–145). В подобной сербской сказке в пещере змеиного царства змей с *бриллиантовой* короной, свернувшийся кольцом на троне, дарит герою перстень из-под языка (Медведев 1991: 202–207).

Образ змеи/змея с *волшебным камнем во рту, в/на голове* и т. п. достаточно широко распространен в славянском фольклоре, включая русский и белорусский; по легендам о царе или царице змей, владевших драгоценным *змеиным камнем* (алмазом, бриллиантом, жемчугом и пр.), овладение им дарит смельчаку исполнение всех желаний; а по вариантам поверий (в частности, болгарских) — он дает *бессмертие*, возможность *оживлять умерших* (Афанасьев 1994: 542–543; Гура 1997: 293–298). В сказках чудо-камень бывает и *внутри* змея: змей «вырычал из себя драгоценный камень» (Пропп 1946: 212).

Образ *змея-дарителя*, благожелательного помощника В. Я. Пропп назвал «благим змеем» — это «первая ступень змея, обращающаяся потом в свою противоположность», в нем сохранились следы древнейшей функции мифологического образа змея, связанной с представлениями о перерождении души умершего или неопита через *прохождение сквозь змееподобное существо*, а со временем «благой змей превращается затем в свою противоположность», развивается сюжет *змеборства* (Пропп 1946: 210–213; 43 и др.). Переход от «дара змея» к змеборству в наших сказках явно выражен в мотиве извлечения героем *самоцветных камней* из голов уже *побежденного* им змея (Афанасьев 1957: № 334; Ончуков 2008: № 8; Никифоров 1936: № 3; 8). Этот мотив, вероятно, лег в основу космогонического сюжета *извлечения светил, света, звезды* также из змея (напр.: Афанасьев 1957: № 135; см. подробнее: Денисова 2022: 192–193).

Своеобразное местонахождение камней *внутри змея*, на наш взгляд, выявляет истинный смысл камня как *мифического носителя жизненной силы*, почти аналогичного *яйцу* — так, при оборотничестве Бабы-Яги из нее выпадает камушек (Ончуков 2008: № 251), что перекликается с редким мотивом получения *яйца из туловища змея* (в обычной «цепочке»: сундук-заяц-утка-яйцо) — герой извлекает из этого яйца *семечко и зажигает его* (Афанасьев 1957: № 162). В другой подобной *цепочке* внутри яйца желток — «а в том жавтке каменёк: то мая смерть!» — говорит Змей (Афанасьев 1957: № 160). Возможно, кремниевый камешек как *носитель огня-жизни* был предшественником самоцвета — так, прячущийся от царя-чернокнижника герой оборачивается мушкой, а затем «кремешком и положилса в огнивчо» (Ончуков 2008: № 3). По вариантам дар подземного змея — именно *кремень*, искра из которого вызывает помощников-животных, приобщающих его к трем сферам мира (Афанасьев 1957: № 237).

Именно значение камушка как *носителя жизненной силы* объясняет тот факт, что и *самоцветы* в некоторых эпизодах выполняют роль одного из звеньев в цепи перерождений — *герой сам может принимать их облик*. Так, «птица-жар» оборачивает Ивана *драгоценным камнем*, который находит дочь царя Вещора (Гура 1965: № 27). То же превращение совершает с героем ворона, несущая его на себе и пикирующая с высоты прямо в *сад царевны* (Рождественская 1941: № 58). Или герой *обернулся перстнем*, приобретенным затем царевной, но, спасаясь от преследователя, рассыпался мелким *жемчугом*, царевна же спасает одну жемчужину, и *он из нее оборачивается соколом*; в варианте этого сюжета перстень рассыпается *зерном* (Афанасьев 1957: №№ 252, 251).

Взаимосвязь *самоцветов и зерна* символична: в похоронных причетах душа умершего порой именуется «жемчужинкой», уходящей «во матушку во сыру землю» (Соболев 2000: 92). В фольклоре встречается и мотив беременности от зерна, и красивый образ «дитятенько, золото зернятенько». А в сказке крестьянин с сыновьями сеют пшеницу, но «вместо зеленой все поле засветилось самоцветными камнями» (Афанасьев 1957: прим. 2 к № 124); приводя пример такого «заповедного» сада или поля, «на котором растут жемчуга», В. Я. Пропп предполагает в нем «маленькое поле... для мертвых» — для душ в виде птиц, мышей, отмечая также связь образности драгоценностей с глазами (Пропп 1946: 144–146). То есть, сама земля как бы содержит в себе в виде самоцветов зародыши жизни, души, и впоследствии дает им новую жизнь.

Возвращаясь к аналогии драгоценного камня с яйцом, можно проследить перекличку этих образов в разных мотивах — так, чудесная курица несет вместо яиц самоцветные камушки (Афанасьев 1957: № 197); или герой просит своего мифического помощника Исполинушку родом из подземного мира: «Пойди, принеси мне самоцветный камешок в курье яйцо» (Карнаухова 2006: № 126). Близкий образ и в варианте сказки о Еруслане Лазаревиче, говорящего своей жене: «Вот бриллиантовый жемчуг с куриное яичко, если сияет, я жив, если потух — я мертв» (Королькова 1969: 61). Здесь явно сама жизнь героя как бы заключена в драгоценном камне-яйце, а точнее — в его сиянии, свечении, функционально оно здесь тождественно горящей свече из других сказок (Афанасьев 1957: № 136).

Светящееся яйцо в камне встречаем в заговорах, где оно бывает спрятано в «цепочке» образов, подобной сказочной: «На море на кияне, на острове Буяне лежит камень, а в том камне заец, а в заице утка, а в той утке ... (пропуск в тексте — И. Д.) от тово еица дает свет р[абу Ва]силию...»; «[На море на оки]яне, на острове на Буяне лежит [камень], а в том камне заец, а в за[йце утка], а в той утке еицо от[?]дает свет...» (заговоры от болезни и на удачу — Топорков, Турилов 2002: 163, 164). Такой камень — явный вариант известного «бел-горюч камня» Алатыря (см. о связи его эпитетов с значением “сияющий”, “жгущий”, “горячий” — Агапкина 2010: 48).

Самоцветы воспринимались и сами по себе как носители огня: к примеру, обманутый герой «идет по полю и плачет; вдруг в стороне что-то красным огоньком вспыхнуло — так и блестит и сияет! Побежал туда, глядь — лежит самоцветный камень; взял его, начал с руки на руку перебрасывать...» (Афанасьев 1957: прим. к № 194). А в белорусской сказке герой рассекает булавой каменную гору и на кобыле въезжает в щель — «Едет — смотрит: огонь горит. Подъезжает — смотрит: а это брильянт» — забрав его, он попадает затем в залы великолепных дворцов, где и без солнца «светлым-светло» (Звонарева, Конон 1993: 193). С огнем была соотнесена идея самой жизни по традиционным представлениям разных народов (кровь — одна из душ человека; широко известно также представление душ в виде огоньков — Пропп 1946: 232). В сказках имеется мотив омоложения, воскрешения через перепекание в печи (Зеленин 1997: №№ 58, 105). Вероятно, свет, огонь новой жизни — это именно то, что в итоге должен был получить и герой сказки, и ищущий исцеления субъект заговора.

Могущество кольца/перстня связано также с золотом, являющимся частым атрибутом персонажей подземного мира (об этом см. подробнее: Денисова 2022: 193–196). Золото близко по семантике самоцвету: так, золотой камень находит в лесу девочка — он ей во всем помогает (Ончуков 2008: № 44). В другой сказке золотым камушком можно оживлять (Зеленин 1997: № 11). А девушка-падчерица, к приме-

ру, возвращается домой из подземного мира «вся как есть золотая»: после прыжка в колодец за уроненным веретеном она «пала на лух», где помогает пасущим стада пастухам, а затем служит три года у старика со «старусецькой», которые за это ее *обсыплют золотом* (Карнаухова 2006: № 5). В. Я. Проппом отмечена связь золота с заупокойным культом у разных народов, в том числе — осыпание золотой пылью лиц римских императоров; золото дает *долголетие и бессмертие*, возрождение, а «золотая окраска есть синоним огненности»; «золото идет не от металла, а от огня» (Пропп 1946: 275, 276; 264; 144). В наших сказках герой способен *возвращать к жизни* умерших с помощью золотых вещей — так, мертвецы оживают от прикосновения золотого гребня, подаренного герою Змеем (Карнаухова 2006: № 169). С этим кругом воззрений, возможно, связана и конечная цель героя в сказках 301А, В — *попасть в золотой дворец*, о котором часто сказано, что он «как жар горит» (напр.: РГСС 1980: № 28; Афанасьев 1957: № 237).

Напомним, что герой после спуска в подземный мир часто видит нарастающий по мере его продвижения *свет* неясного происхождения: «Пошел он по этой пещоре этот богатырь. Он шел, сначала темно, темно... потом и светло показалось. Видит сад...» (РГСС 1980: № 18). Этот призрачный свет порой похож на *лунный* («пригляделся мало как лунный свет, освещат немного...» — РНССБ 1979: № 2), а по вариантам и на *солнечный*: «шел много ли, мало ли время, и видит луч, как все едино от солнца стоит. Подходит — стоит терем...» (РГСС 1980: № 6). И при входе героя в дом подземного царя-змея вдруг — «воссияло там как солнце, все хорошо кругом» (Королькова 1969: 144). Часто прямо указывается, что свет исходит от дворцов, от их драгоценных камней: так, герой находит свою похищенную мать — «...приходит к такому дворцу, что и господи боже мой! — так и горит в бриллиантах и самоцветных камнях» (Афанасьев 1957: № 129); «На поляне медный дворец стоит... дорогами камнями светится» (РГСС 1980: № 13). *Источником света* по сербской сказке является именно дворец: герой идет по пещере с дочерью змеиного царя, и — «вот вдали блеснул яркий свет и в середине его обрисовались очертания здания. Это и был очаг света, озарявшего все пространное подземелье» — дворец змея-царя, полный серебра, золота и драгоценных камней, куда входит герой (Медведев 1991: 204). Кстати, в древних текстах сохранились сведения о богатом убранстве некоторых древнеславянских святилищ драгоценными камнями и золотом (Леже 1908: 167–168). Мы пока можем только гадать об истинной природе *подземного света-огня*, но, несомненно, он связан с тем, что в итоге должен был получить герой прото-сказки (т. е. в прототипе — душа умершего/неофита). «Конец пути... всегда — цель движения, его явный или тайный стимул» (Топоров 1983: 259).

Кульминационная точка свечения, «огненности» в сказках 301А, В мыслилась в *золотом дворце*, куда стремится герой. Защиту *от жара* такого дворца может дать полученный от старушки-помощницы беленький «светок», который надо *съесть* (РГСС 1980: № 28); но в других вариантах через подобные цветки герой *перерождается* в разных животных, а потом вновь в себя, с целью «попасть на свою родину» (РГСС 1980: 31–32). Фактически речь явно идет о реинкарнации — загробный мир во многих культурах выступает в роли «необходимой фазы в круговороте возрождений через смерть» (МНМ Т. 1. 1987: 454), причем порой — через его олицетворение в образе женского божества: так, у кетов это Хосядам, якобы проглатывающая души умерших, «процесс реинкарнации происходит внутри ее тела, вновь рожденные

души появляются на свет...» (А. Ф. Анисимов — цит. по: *Окладникова* 1995: 242). В русской традиции следы реинкарнационных представлений сохранились почти до наших дней (*Соболев* 2000: 74–79).

Образ сказочного подземного *дворца/дома* развился, видимо, из избушки Яги (напр. — трех девиц герой встречает в трех избушках «на курьих лапах» — медной, серебряной и золотой — *Карнаухова* 2006: № 124). В. Я. Пропп, обратив внимание на близость этих образов, сопоставил их с неоднократно зафиксированными в обрядах перехода многих народов культовыми сооружениями — *хижиной, ритуальным домом* и т. п., символизировавшими «чрево» некоего животного, чудовища, через которое мыслилось перерождение (*Пропп* 1946: 265; 50–51, 206–207). М. Элиаде, анализируя данный мифо-ритуальный комплекс (получивший широкое распространение в IV–III тыс. до н. э.), видит его главный смысл в идее «*возвращения в чрево*» женского божества, восходящего к образу «Матери-Земли», и отмечает, что нередко обрядовый процесс был «дополнен образом хижины, означающей матку — образ чрезвычайно распространенный и не менее древний...»; вход в эту имитацию символизировал возвращение «в состояние зародыша», *эмбриона*, выход же из нее знаменовал «новое рождение» (*Элиаде* 1999: 132–145).

Характерно, что в восточнославянских *заговорах* встречаем близкую семантику «дома»: «плоть роженицы, ее чрево ассоциируется с замкнутым пространством, «домом» ребенка» (*Завьялова* 2006: 172). Более того, подобная образность проявляется прежде всего в отношении главного плодоносного органа женского организма, в котором зарождается новая жизнь, именуемого в народе «*золотник*» (ему было посвящено немало русских и белорусских заговоров). В них он отождествляется порой *с домом, с гнездом*: «... *дом,домище*, стань на свое местище, на старое *гнездище*...»; «... стань ты у пупе... тут твои *дамы*, твои *хоромы*...»; а иногда его эпитеты вызывают явную ассоциацию с дворцом, храмом: «Донник-донюшечка, *золотая макушечка!* Стань на свое местечко в золотое гнездечко» (*Агапкина* 2010: 523; 529–531 и др. Курсив мой — *И. Д.*).

*Золотник*, отсылаемый в заговорах нередко «одновременно на место в теле и на место в пространстве» (*Завьялова* 2006: 173), соотносится с маркером пространственного «центра» — с *чудо-камнем* в его варианте — *золотым камнем* (пойди «на синя мора, на цеплые воды, на золотый камянь» — см. подробнее: *Денисова* 2004: 410), от которого, скорее всего, происходит само его название, и с которым предполагается *функциональное* отождествление золотника (*Агеева* 1982: 158). Причем цвет золота закреплен и в вариантах названия чудо-камня: *злат камень Латырь, Златырь камень* и пр. (*Агапкина* 2010: 47). Отмечено также, что «женский рождающий орган связывается в народном сознании с глубинами, т. е. с подземным миром» (*Мазалова* 2001: 104).

Образность подземного мира в сказках типа 301 явно перекликается с данным заговорным мифо-ритуальным пластом: как и субъект заговора в своем мысленном путешествии к чудо-камню (вар. — золотому), герой сказки продвигается к сияющему «*центру*» в виде золотого дворца/дома, где в единстве сосуществуют живительная влага и таящие в себе огонь жизни зародыши в образах яиц и/или самоцветных камней, золота. При взгляде же на данный сказочный комплекс «центра» с точки зрения *анатомического кода* праматери-земли допустимо предположение о символизации в нем именно ее главного плодоносного органа («золотника»), постоянно генериру-



ющего новую жизнь. Хотя точно мы не можем сказать, когда зародился подобный мировоззренческий комплекс, но отметим, что изобразительные *символы возрождения* и всепорождающего «космического чрева» великой Богини-матери, связанной с обожествлением земли — этого «вместилища всех жизненных сил» — прослеживаются со времен верхнего палеолита (*Гимбутас* 2006: 244–251; 267–269). Вероятно, в *прототипе* рассматриваемого сказочного сюжета достигшая подземного «золотого центра» душа умершего/неофита именно здесь должна была получить *обновление жизненных сил*, возрождение/перерождение, а может быть и бессмертие (идея возрождения более явно выражена при «возвращении героя в свой мир» во втором ходе сказок 301А, В). Однако несомненно, что в разные эпохи смысл данного сюжета, как и смысл отдельных персонажей, подвергался значительному переосмыслению, по русским сказкам в нем проявляются как минимум два хронологических пласта, и если более ранний из них связан с идеей воз/перерождения, то в более позднем уже превалирует брачная тематика и мотив змеборства.

### Источники и материалы

- Афанасьев* 1957 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит. 1957.
- Гура* 1965 — *Гура В. В.* (сост., ред.) Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда: Сев-Зап. кн. изд-во, 1965. 332 с.
- Звонарева, Конон* 1993 — *Звонарева Л. У., Конон В. М.* (сост.) Белорусские народные сказки. М.: Худ. лит., 1993. 237 с.
- Зеленин* 1915 — Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб., 1915. 640 с.
- Зеленин* 1997 — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб.: Дм. Буланин, 1997. 583 с.
- Карнаухова* 2006 — *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троянова, 2006. 558 с.
- Королькова* 1969 — Русские народные сказки. Рассказаны воронежской сказочницей А. Н. Корольковой. М.: Наука, 1969. 406 с.
- Медведев* 1991 — *Медведев Ю. М.* (сост.) Славянские сказки: Сборник. Ниж. Новг.: Рус. купец, 1991. 320 с.
- МНМ — Мифы народов мира. М.: Сов. энци. Т. 1. 1987; Т. 2. 1988.
- Никифоров* 1936 — *Никифоров А. И.* Победитель змея. (Из севернорусских сказок) // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. № 4–5. М.; Л., 1936. С. 143–242.
- Ончуков* 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб.: Мирь, 2008. 750 с.
- Порожнякова* 1989 — *Порожнякова А. Е.* (сост.) Сказки и легенды белуджей. М.: Наука, 1989. 221 с.
- РГСС 1980 — Русские героические сказки Сибири / Сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1980. 366 с.
- РНССБ 1979 — Русские народные сказки Сибири о богатырях / Сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1979. 304 с.
- Рождественская* 1941 — *Рождественская Н. И.* (сост.) Сказы и сказки Беломорья. Архангельск: ОГИЗ, 1941. 224 с.
- Худяков* 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л.: Наука, 1964. 302 с.

### Научная литература

- Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

- Агеева Р. А.* Пространственные обозначения и топонимы в заговоре // *Аспекты общей и частной лингвистической теории текста* / под ред. Н. А. Слюсаревой. М.: Наука, 1982. С. 132–159.
- Алексеев Н. А.* Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе // *Фольклор народов РСФСР* / под ред. Т. М. Акимовой, Л. Г. Бараг. Выпуск 7. Уфа: Башк. ГУ, 1980. С. 7–12.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. Т. 2. М.: Индрик, 1994. 788 с.
- Бадж Э. А. У.* Египетские сказки, повести и легенды. М.: Нов. Акрополь, 2009. 192 с.
- Бараг Л. Г.* Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок // *Славянский и балканский фольклор* / под ред. И. М. Шептунова. М.: Наука, 1971. С. 182–235.
- Басилов В. Н.* Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // *Фольклор и историческая этнография* / под ред. Р. С. Липец. М.: Наука, 1983. С. 118–151.
- Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с.
- Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Денисова И. М.* «Живой космос»: древнейшая модель Вселенной в мировой мифологии и русской народной культуре // *Древнерусская космология* / под ред. Г. С. Баранковой. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2004. С. 368–471.
- Денисова И. М.* Мифологемы русских сказок: следы олицетворения и обожествления земли // *Вестник антропологии*. 2021. № 3. С. 208–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/208-227>
- Денисова И. М.* Мифологемы русских сказок: ярусность мира // *Вестник антропологии*. 2022. № 4. С. 182–202. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/182-202>
- Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М.: Индрик, 1994. 270 с.
- Жирмунский В. М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М.: АН СССР, 1958. 145 с.
- Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст. М.: Наука, 2006. 563 с.
- Клемен К.* Жизнь мертвых в религиях человечества. М.: Интрада, 2002. 224 с.
- Клинггер В.* Амброзия и живая вода. Киев, 1904. 24 с.
- Криничная Н. А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М.: Акад. Проект. 2004. 1008 с.
- Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук; АСТ, 1997. 384 с.
- Леже Л.* Славянская мифология. Воронеж, 1908. 194 с.
- Леруа-Гуран А.* Религии доистории // *Первобытное искусство* / отв. ред. Р. С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1971. С. 81–90.
- Лызлова А. С.* Сказки о трех царствах (медном, серебряном, золотом) в лубочной литературе и фольклорной традиции // *Проблемы исторической поэтики*. Т. 17. № 1. Петрозаводск, 2019. С. 26–44.
- Мадлевская Е. Л.* Царь-девица // *Материалы по этнографии* / науч. ред.: И. В. Дубов, И. И. Шангина]. Т. 1. СПб.: РЭМ; «ЭГО», 2002. С. 53–108.
- Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2001. 187 с.
- Матье М. Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Восточная литература, 1996. 326 с.
- Мюллер М.* Египетская мифология. М.: Центрполиграф, 2006. 335 с.
- Окладникова Е. А.* Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб.: МАЭ РАН, 1995. 320 с.
- Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2007. 480 с.
- Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.
- Пропп В. Я.* Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Салмин А. К.* Сказка — обряд — действительность. Чебоксары: Чуваш. кн. изд., 1989. 142 с.
- Соболев А. Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000. 271 с.

- СУС 1979 — Барг Л. Д. и др. (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 438 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Изд. полит. лит. 1989. 572 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Полит. лит., 1990. 622 с.
- Топоров А. Л., Турилов А. А. (отв. ред.) Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М.: Индрик, 2002. 584 с.
- Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка 301А, В // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы / отв. ред. В. Н. Топоров. М.: Индрик, 1995. С. 142–200.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Ученые записки Тартуского ГУ. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 81–99.
- Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура / под ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: МГУ, 1982. 245 с.
- Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанских сказок) // Типологические исследования по фольклору (Сборник статей памяти В. Я. Проппа) / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 191–213.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Универ. книга, 1999. 356 с.

## References

- Agapkina, T. A. 2010. *Vostochnoslavianskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Siuzhetika i obraz mira* [East Slavic Healing Spells in Comparative Reflection: The Plots and The Image of the World]. Moscow: Indrik. 824 p.
- Ageeva, R. A. 1982. Prostranstvennye oboznacheniiia i toponimy v zagovore [Spatial Designations and Toponyms in a Spell]. In *Aspekty obshchei i chastnoi lingvisticheskoi teorii teksta* [Aspects of the General and Particular Linguistic Theory of Text], ed. by N. A. Sliusareva. Moscow: Nauka. 132–159.
- Afanasiev, A. N. 1994. *Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu* [Poetic Views on The Nature of the Slavs]. Vol. 2. Moscow: Indrik. 788 p.
- Alekseev, N. A. 1980. Mif o dukhe-khoziaike zemli v iakutskom geroicheskom epose [Myth of a Female Master-Spirit of The Earth in Yakutian Heroic Epic]. In *Fol'klor Narodov RSFSR* [Folklore of the Peoples of the Russian Soviet Federative Socialist Republic], ed. by T. M. Akimova, L. G. Barag. Issue 7. Ufa: Bashkirskii gosudarstvennyi universitet. 7–12.
- Badzh, E. A. U. 2009. *Egipetskie skazki, povesti i legendy* [Egyptian Fairy Tales, Stories and Legends]. Moscow: Novyi Akropol'. 192 p.
- Barag, L. G. 1971. Siuzhety i motivy belorusskikh volshebnykh skazok [The Plots and Motives of Belorussian Fairy Tales]. In *Slavianskii i balkanskii fol'klor* [Slavonic and Balkan folklore], ed. by I. M. Sheptunov. Moscow: Nauka. 182–235.
- Basilov, V. N. 1983. Sledy kul'ta umiraiushchego i voskresaiushchego bozhestva v khristianskoi i musul'manskoi agiologii [Traces of The Cult of the Dying and Rising God in Christian and Muslim Agiology]. In *Fol'klor i istoricheskaia etnografiia* [Folklore and Historical Ethnography], ed. by R. S. Lipets. Moscow: Nauka. 118–151.
- Campbell, J. 1977. *Tysiachelikii geroi* [The Hero with a Thousand Faces]. Moscow: Refl-buk, AST. 384 p.
- Denisova, I. M. 2004. “Zhivoi kosmos”: drevneishaia model' vselennoi v mirovoi mifologii i russkoi narodnoi kul'ture [“Living Space”: The Most Ancient Model of the Universe in the World Mythology and the Russian Folk Culture]. In *Drevnerusskaia kosmologiia* [Ancient Russian Cosmology], ed. by G. S. Barankova. St. Petersburg: ALETEIIA. 368–471.
- Denisova, I. M. 2021. Mifologemy russkikh skazok: sledy olitsetvoreniiia i obozhestvleniia zem-

- li [Mythologemes of Russian Fairy Tales: Traces of Impersonation and Deification of Earth]. *Herald of Anthropology (Vestnik antropologii)* 3: 208–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/208-227>
- Denisova, I. M. 2022. Mifologemy russkikh skazok: iarusnost' mira [Mythologemes of the Russian Fairy Tales: Layering of the World]. *Herald of Anthropology (Vestnik antropologii)* 4: 182–202. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/182-202>
- Eleonskaia, E. N. 1994. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii* [Fairy Tale, Spell and Witchcraft in Russia]. Moscow: Indrik. 270 p.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret Societies. Rites of Passage]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. 356 p.
- Gimbutas, M. 2006. *Tsivilizatsiia Velikoi Bogini: Mir Drevnei Evropy* [The Civilization of the Great Goddess: The World of Old Europe]. Moscow: ROSSPEN. 572 p.
- Gura, A. V. 1997. *Simvolika zivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii* [Symbolism of Animals in Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. 912 p.
- Klemen, K. 2002. *Zhizn' mertvykh v religiiakh chelovechestva* [Life of the Dead in Religions of Mankind]. Moscow: Intrada. 224 p.
- Klinger, V. 1904. *Ambroziia i zhivaia voda* [Ambrosia and Living Water]. Kiev. 24 p.
- Krinichnaia, N. A. 2004. *Russkaia mifologiia: mir obrazov fol'klora* [Russian Mythology: World of Images of Folklore]. Moscow: Akad. Proekt. 1008 p.
- Leger, L. 1908. *Slavianskaia mifologiia* [Slavic Mythology]. Voronezh. 194 p.
- Leroi-Gourhan, A. 1971. Religii doistorii [The Religions of Prehistory]. In *Pervobytnoe iskusstvo* [Primitive Art], ed. by R. S. Vasil'evskii. Novosibirsk: Nauka. 81–90.
- Lyzlova, A. S. 2019. Skazki o trekh tsarstvakh (mednom, serebrianom, zolotom) v lubochnoi literature i fol'klornoii traditsii [The Fairy Tales of Three Kingdoms (Copper, Silver and Golden) in Lubok Literature and Folklore Tradition]. *Problemy istoricheskoi poetiki* 17(1): 26–44.
- Madlevskaia, E. L. 2002. Tsar'-devitsa [King-maiden]. In *Materialy po etnografii* [Materials on Ethnography], ed. by I. V. Dubov and I. I. Shangina. Vol. 1. St. Petersburg: REM, "EGO". 53–108.
- Mathieu, M. E. 1996. *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected Works on Mythology and Ideology of Ancient Egypt]. Moscow: Vostochnaia literatura. 326 p.
- Mazalova, N. E. 2001. *Sostav chelovecheskii: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniakh russkikh* [The Human Composition: A Man in Traditional Somatic Ideas of Russians]. St. Petersburg: Peterburgskoie vostokovedenie. 187 p.
- Müller, M. 2006. *Egipetskaia mifologiia* [Egyptian Mythology]. Moscow: Tsentrpoligraf. 335 p.
- Okladnikova, E. A. 1995. *Model' Vselennoi v sisteme obrazov naskal'nogo iskusstva Tikhookeanskogo poberezh'ia Severnoi Ameriki* [Model of The Universe in The System of Images of Rock Art of the Pacific Coast of North America]. St. Petersburg: MAE RAN. 320 p.
- Potebnia, A. A. 2007. *Simvol i mif v narodnoi kul'ture* [Symbol and Myth in Folk Culture]. Moscow: Labirint. 480 p.
- Propp, V. Ya. 1946. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical Roots of Fairy Tale]. Leningrad: LGU. 340 p.
- Propp, V. Ya. 1969. *Morfologiia skazki* [Morphology of Fairy Tale]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Salmin, A. K. 1989. *Skazka — obriad — deistvitel'nost'* [Fairy Tale — Ritual — Reality]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo. 142 p.
- Sobolev, A. N. 2000. *Mifologiia slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniim* [Mithology of Slavs]. St. Petersburg: "Lan". 271 p.
- SUS 1979 — Barag, L. D. and al (eds.). *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Directory of Plots. East Slavic Fairy Tale]. Leningrad: Nauka. 438 p.
- Tokarev, S. A. 1990. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow: Politicheskaya literatura. 622 p.
- Toporkov, A. L. and A. A. Turilov (eds.) *Otrechennoe chtenie v Rossii XVII–XVIII vekov* [Renounced Reading in Russia, XVII–XVIII Centuries]. Moscow: Indrik. 584 p.

- Toporov, V. N. 1967. K rekonstruktsii mifa o mirovom iaitse (na materiale russkikh skazok) [To Reconstruction of the Myth on World Egg (on The Material of Russian Fairy Tales)]. *Uchenye zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 198: 81–99.
- Toporov, V. N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and Text]. In *Tekst: Semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], ed. by T. V. Tsivian. Moscow: Nauka. 227–284.
- Toporov, V. N. 1995. Iz “russko-persidskogo” divana. Russkaia skazka 301 A, V [From “Russian-Persian” Divan. Russian Fairy Tale 301 A, V]. In *Etnoazykovaia i etnokul’turnaia istoriia Vostochnoi Evropy* [Ethno-linguistic and Ethno-cultural History of Eastern Europe], ed. by V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 142–200.
- Tsivian, T. V. 1975. K semantike prostranstvennykh elementov v volshebnoi skazke (na materiale albanskikh skazok) [To Semantic of Space Elements in Fairy Tale (on Material of Albanian Fairy Tales)]. In *Tipologicheskie issledovaniia po fol’kloru (Sbornik statei pamiati V. Ia. Proppa)* [Typological Studies on Folklore (Collection of Articles in Memory of V. Ya. Propp)], ed. by E. 8M. Meletinskii, S. Yu. Nekliudov. Moscow: Nauka. 191–213.
- Tylor, E. B. 1989. *Pervobytnaia kul’tura* [Primitive Culture]. Moscow: Izdatel’stvo Politicheskaiia literatura. 572 p.
- Uspenskii, B. A. 1982. *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei* [Philological Research in the Field of Slavic Antiquities]. Moscow: MGU. 245 p.
- Zavialova, M. V. 2006. *Balto-slavianskii zagovornyi tekst* [Balto-Slavic Spell Text]. Moscow: Nauka. 563 p.
- Zhirmunskii, V. M. 1958. *Epicheskoe tvorchestvo slavianskikh narodov i problemy sravnitel’nogo izucheniia eposa* [Epic Works of the Slavic Peoples and The Problems of Comparative Study of Epos]. Moscow: AN SSSR. 145 p.