

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПОДЗЕМНЫЙ МИР

УДК 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/272-292

Научная статья

© И. М. Денисова

ПОДЗЕМНЫЙ МИР РУССКИХ СКАЗОК: ПОДЪЕМ НА ДРЕВО В ГНЕЗДО ПТИЦЫ И ВОЗВРАЩЕНИЕ В СВОЙ МИР

Статья продолжает серию работ автора по изучению семантики сказочных сюжетов — в данном случае рассматривается основной сюжет второй части сказок типа СУС № 301 А, В («Три подземных царства», в их полной версии), вполне самостоятельный. С привлечением сравнительных материалов анализируются основные составные элементы сюжета в их взаимосвязи: образ дерева и мотив подъема на него; мотив общения героя с птенцами (в его вариативности), в котором выявляются следы мифологических обменных отношений «жизненной силой»; образ хищной птицы-матери, возвращающей героя на землю. При анализе последнего образа на кросс-культурном уровне проявляются его вероятные истоки, восходящие к образу «благого змея», проглатывающего и изрыгающего героя с целью перерождения (по В. Я. Проппу). В целом данный сюжет в его прототипе реконструируется как стремление души умершего/неофита к возрождению. В наблюдаемой при сравнении мотивов тенденции к антропоморфизации образа птенцов (в девушек) можно уловить пути формирования других сюжетных сказочных линий (первого хода типа СУС 301 А, В, и сказок типа СУС № 300).

Ключевые слова: волшебные сказки, следы реинкарнационных представлений, подъем на дерево, птенцы/дети в гнезде, полет на птице, птица-змея, сюжетные трансформации

Ссылка при цитировании: Денисова И. М. Подземный мир русских сказок: подъем на дерево в гнездо птицы и возвращение в свой мир // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 272–292.

UDC 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/272-292

Original Article

© Irina Denisova

THE UNDERWORLD OF THE RUSSIAN FAIRY TALES: CLIMBING A TREE TO A BIRD'S NEST AND RETURNING TO ONE'S WORLD

The article continues the author's ongoing series of works on the study of the semantics of fairy tale plots. It considers the main plot of the second part of the fairy

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

tale SUS type No. 301 A, B ("Three Underground Kingdoms"), which is relatively independent. Using comparative materials, the author analyzes the relationships between the main components of the plot: the image of a tree and the motif of climbing it; the motif of the hero communicating with the chicks (and all its variants), which reveals the traces of mythological exchange relations of "life force"; the image of a mother bird of prey returning the hero to Earth. When analyzing the latter image at a cross-cultural level, the author reveals its probable origins, going back to the image of the "good serpent" swallowing and regurgitating the hero to help him reincarnate (according to V. Ya. Propp). Overall, this plot, in its prototype, is reconstructed as the desire of the soul of the deceased/neophyte for rebirth. The tendency toward anthropomorphizing the image of the chicks (as girls) observed when comparing motifs can be traced back to the formation of other fairy tale plot lines (the first move of the SUS 301 A, B type, and the SUS No 300 type of tales).

Keywords: *fairy tales, traces of reincarnation ideas, climbing a tree, chicks/children in a nest, flying on a bird, snake bird, plot transformations*

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

For citation: Denisova, I. M. 2026. The Underworld of the Russian Fairy Tales: Climbing a Tree to a Bird's Nest and Returning to One's World. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 272–292.

Сюжет путешествия героя по подземному миру в русских сказках преимущественно отражен в типе СУС № 301 А, В. Он довольно распространен также во множестве вариантов у разных народов, и, как считал, в частности, В. Н. Топоров, восходит «к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность», причем русские сказки этого типа, по его мнению, сохранили наиболее архаичную основу (как и сходные индоиранские мифологические мотивы) (Топоров 1995: 172). В полном их варианте обычно существует два «хода» с двумя эпизодами спуска героя в подземный мир. Семантическая интерпретация *первого хода* на основе детального анализа его элементов предложена автором в недавней работе: несмотря на видимые цели героя — спасение царевны (чаще трех), и/или матери через *змеборство*, достижение *золотого дворца* и обретение невесты, в основе этого сюжета просматривается более ранняя реинкарнационная коннотация (Денисова 2024), в которую вписывается и главное содержание *второго хода* — *возвращение героя в свой мир*, на «белый свет». Анализируя следы реинкарнационных представлений в русской традиционной культуре, В. И. Еремина отмечала: «Вера в возможность вторичного рождения, в переселение души умершего очень устойчива. ... Подобные представления, имевшие, очевидно, мировое распространение, находят отголоски в народной поэзии, сказках прежде всего» (Еремина 1991: 29, 31).

В полных вариантах второго хода, сюжет которого почти совсем не связан с их первой частью, герой, коварно оставленный «на том свете» товарищами (часто — братьями), бродит в поисках выхода, порой — «по лесу по подземельному» (Рождественская 1941: № 73), и доходит до *большого дерева* (обычно это дуб, бывает сосна и др.). Начинается *гроза*, он слышит писк *птенов* в гнезде — (намокающих под дождем, замерзающих, либо выпавших из гнезда), и оказывает им помощь тем или иным спо-

собом (укрывая их, согревая, подкармливая). Для этого герой обычно *поднимается в их гнездо* на дерево (вар. — гнездо в дупле, у корней; иногда, правда, в тексте дерево и подъем выпадают), а прилетающая вскоре большая *птица-мать* в благодарность выносит его на поверхность земли в его мир (причем порой летит через три и более подземных моря — напр. *Рождественская* 1941: № 73), или — «в то царство, где его папа» — *Карнаухова* 2006: № 124). Дерево подземное, «подземельный лес», дождь, *гроза* (обязательная деталь для этого эпизода) вполне вписываются в мифо-сказочную картину мира, по которой *мир под землей* почти аналогичен наземному (это представление рассматривалось нами ранее — см. *Денисова* 2024: 212–214).

Эпизод с птенцами кажется не столь значимым в сюжете, мотивация его малоубедительна, однако он очень устойчив в сказках (и не только в русских, как показывают кросс-культурные сопоставления — см. ниже). Хотя объем исследований по сказкам и близким к ним мифам практически необозрим, некоторые сюжеты, в том числе и этот, почти не привлекали внимания ученых, что справедливо недавно отметил Ю. Е. Березкин (*Березкин* 2023: 214). Приведем некоторые примеры его:

Герой (после второго падения) «от дождя залез на дуб», там птички маленькие, «только что вывелились» — «он взял и прикрыл их»; их мать Баба-птица выносит его (*Худяков* 1964: № 2);

«... А на дубу гнездо орлиное, начало *градом сбивать*. Залез Световик, спас птенчиков» — прилетевшая орлица его выносит (РНССБ 1979: № 2);

«Залез он, увидел двух громадных птенцов... Накрыл он их и защитил от грозы» (РГСС 1980: № 3).

(См. также: *Афанасьев* 1957: № 132; *Ончуков* 2008: № 184; *Зеленин* 1997: № 22; *Романов* 1887: № 10; *Рождественская* 1941: № 73; РГСС 1980: № 3; 10).

Мотив *вылета героя* из подземелья, глубокого ущелья *с помощью большой хищной птицы* очень древен — в тексте греческого автора Конона (кон. I в. до н. э. — нач. I в. н. э.) изложен рассказ, в котором *грифы* возвращают в мир людей спустившегося в пещеру пастуха: он нашел там *золото и мед*, и затем, после предательства товарища, притворяется *мертвым*, а птицы подхватывают и выносят его (*Конон*: [35]).

Но в другом, намного более раннем, тексте встречается еще более близкая аналогия рассматриваемому сюжету русской сказки — в шумерской эпической поэме (в двух частях) о герое *Лугальбанде*, созданной предположительно в III тыс. до н. э., хотя речь в ней идет еще о более далеких, мифических, временах (*Афанасьева* 1997: 14; *Афанасьева* 1988: 75; 647–650; *Березкин* 2023: 212). В ней герой, сын мифического царя (сына солнца), во время военного сложного похода впадает в состояние, *близкое к смерти*, а через три дня *как бы воскресает* в утренних солнечных лучах; затем он хочет обратиться за помощью к большой птице Анзу, для чего *поднимается на высокое дерево в гнездо* и помогает ее птенцу (кормит его в т. ч. медом) — за это прилетевший Анзу одаривает его особой силой, способностью молниеносно переноситься в пространстве («пламенем взметнешься, молнией опустишься») и *сопровождает его* при возвращении к братьям; а в конце этой поэмы (неоконченной) герой отправляется к богине Инанне (к ней он обращался еще в ходе выздоровления с просьбой *вернуть его в родной дом*) (*Афанасьева* 1997: 181–203).

На близость мотивов *подъема в гнездо птицы* в шумерской поэме и в фольклорно-сказочной мифологеме из отечественных ученых обратил в свое время внимание Вяч. Вс. Иванов (вслед за Леви-Строссом), проанализировав вариант ее на кетском

материале. В сложном кетском мифе имеются мотивы и *перевоплощения* главного героя (Лисенка) в животных и человека, и его «*вторичного рождения*», и подъема по *Небесному Дереву в гнездо* с орлятами, и получения от орлицы некоего *дара* — автор усматривал основной смысл этого мифа в идее *получения огня*, считая ее исконной для данной мифологемы (Иванов 1974: 51–55; Иванов 1993: 22). Близкие варианты мифов он отмечал и у обских угров.

Ю. Е. Березкин объясняет распространенность подобных мифологем их несомненной древностью: «Общий субстрат, на основе которого развились сходные мифологические сюжеты Старого и Нового Света, должен быть отнесен к периоду порядка 15–20 тыс. лет назад и мог быть распространен на очень большой территории», которая «могла простираться от Средиземноморья или даже Атлантики до центральной Сибири» (Березкин 1996: 145). В своей недавней статье (Березкин 2023) автор, отталкиваясь от шумерской поэмы о Лугальбанде, ставит перед собой задачу картографирования вариантов мифологемы *помощи птенцам* на основе привлечения широких сравнительных фольклорных материалов Евразии с целью выявления древних миграций этого сюжета (по его классификации — это сюжет К38 в ТКММ). Он выделяет два основных *подтипа мотива помощи птенцам*: 1) К38в — *спасение птенцов путем убийства змеи*, покушающейся на них; 2) К38в3 — *забота о птенцах* (укрытие от непогоды, кормление).

Первый мотив (К38в), судя по карте автора (Березкин 2023: Рис. 1), распространен значительно шире второго — «от Алжира и Чехии до Монголии и Южной Сибири», в частности, он фиксируется и на Балканах, и на Кавказе, и в азиатских странах, а также богато представлен у американских индейцев. В Новый Свет, по мнению автора, он был принесен из Азии (т. к. в западных регионах Европы весь сюжет К38 отсутствует) (Березкин 2023: 217). Надо отметить, что мотив К38в встречается и в белорусских сказках (напр. Романов 1887: № 10), изредка и в русских (напр. Зеленин 1915: № 139; РНССБ 1979: № 21).

Но в целом для русской традиции характерен *второй, более гуманный* вариант мотива помощи птенцам (К38в3) — *забота о них, укрытие, кормление*, за что птица-мать также выносит героя. Он преимущественно распространен на северо-западе Восточной Европы и в Восточной Прибалтике, однако, по мнению Ю. Е. Березкина, «на большей части русской этнической территории мотив за пределами Севера не встречается» (Березкин 2023: 218), хотя вряд ли можно полностью согласиться с этим утверждением — помимо Русского Севера (привлекавшего всегда особое внимание исследователей архаичностью народной культуры), он представлен в рязанских сказках (Худяков 1964: № 2), брянских (Афанасьев 1957: № 132), воронежских (Кретов 1977: № 42), курских (Аристов, Павлов 1939: 75) и пр., а также у русских сибиряков (см. ниже). Этот вопрос, несомненно, в дальнейшем требует уточнения на основе картографирования большего массива материалов. Судя по карте, приводимой исследователем (Березкин 2023: Рис. 1), распространение данного мотива по преимуществу накладывается на северо-западную территорию расселения восточных славян. К югу и юго-западу он уже перекрывается мотивом иной «помощи» (К38в).

К этим двум мифологическим блокам примыкает третий — мифологема «*разоритель гнезд*», распространенная преимущественно в Америке, у народов Сибири, Азии, Западной Африке и пр. (см. подробнее — ТКММ — К4), ее варианты изредка встречаются и в русских сказках (см. ниже). Цель героя здесь — *добыть для себя птенца/-ов*,

хотя его намерение часто остается лишь угрозой (*Березкин* 1996: 141; *Иванов* 1993: 22). Почти несомненно, что все эти *три блока* мифологических мотивов восходят к одному прототипу, и решить, в котором из них в большей степени сохранился прасюжет, довольно проблематично, тем более, что имеются переходные варианты, а также эпизоды, в которых эти мотивы совмещаются, в том числе и в русских сказках.

Невозможно переоценить значимость сложной работы по картографированию мифологических сюжетов по всему миру, проводимой группой ученых (авторов ТКММ) под руководством Ю. Е. Березкина, однако вызывает некоторое удивление точка зрения Березкина по поводу их содержательной стороны: хотя вопрос поиска их смысловых корней, семиотический аспект проблемы автором обычно не ставится («О значении этих нарративов для носителей традиции трудно судить ... сам этот аспект исследования находится... вне наших интересов» — *Березкин* 2023: 215), а истоки подобных сюжетов (включая поэму о Лугальбанде) предполагаются восходящими еще к временам палеолита, однако, по его мнению, подобные мотивы являются частью лишь «приключенческих текстов и к мифологии в узком смысле отношения не имеют» (*Березкин* 2023: 222; 215).

Этому мнению хотелось бы противопоставить точку зрения известного шумеролога В. К. Афанасьевой по поводу смысла вышеозначенной шумерской эпической поэмы: «Тема путешествия героя в чужеземную страну ... в соединении с мотивами волшебных даров и волшебного помощника не только показывает степень мифологизации произведения, ... но позволяет вскрыть и стадиально ранние мотивы, связанные с обрядами инициации. Связь этих мотивов в произведениях, последовательность чисто мифологического уровня изложения сближает шумерские памятники с волшебной сказкой» (*Афанасьева* 1988: 650; курсив мой — *И. Д.*). Это мнение звучит в унисон с мнением В. Я. Проппа, сделанном на основе структурного анализа сказок, о мифологической *праоснове* сказочного мотива путешествия, *странствования*, который «отражает собой представления о странствовании души в загробном мире» (*Пропп* 1969: 96–97). Несомненно, чтобы пройти сквозь тысячелетия, мифо-фольклорный мотив должен был обладать большой социально-мировоззренческой значимостью.

Древо

Встреча героя с птенцами в сказках почти всегда начинается с образа дерева (чаще всего дуба), по которому он затем *поднимается к птенцам*. Хотя в русских сказках данный образ довольно скромный, но он в прототипе явно мифологичен — так, в поэме о Лугальбанде это дерево с гнездом могущественной *птицы Анзу*, «как великан, стоит на вершине ... Его тень могучая далекие горы плащом покрыла, обвила покрывалом. Его корни — гигантские змеи, семь рек Уту их питают...» (*Афанасьева* 1997: 193). В восточнославянских сказках дерево с птенцами чаще не описывается, но иногда такой подземный *дуб* — «с хату тувщиной» (*Романов* 1887: № 10); или это «высокий, высокий дуб. На дубу гнездо, как три хаты...» (*Аристов, Павлов* 1939: 75).

По мнению В. Н. Топорова, дерево в данном эпизоде наших сказок «весьма точно воспроизводит изображение мирового дерева, в корнях которого — змея, в ветвях — орел» (*Топоров* 1967: 90). Однако в нем мы не находим главных параметров «*Мирового древа*» — являясь обычно *подземным*, оно не соединяет три яруса мироздания, а в корнях его нет змеи/змея, т. к., по логике сказки, герой победил своего против-

ника еще в первом ходе. Хотя в песенном фольклоре русских образ *Мирового древа* порой просматривается, в целом в нашей традиционной культуре мифологичность дерева проявляется преимущественно в его иной ипостаси — *Древа жизни* (на наш взгляд — более древней), манифестирующей плодородие, идею продолжения жизни. Данный аспект образа дерева превалирует и в календарной, и в семейно-родовой обрядности, и в поверьях — в частности, «о пребывании в деревьях душ умерших» (Зеленин 1937: 73, 74). В народе верили, например, что на троицкие березки слетаются души «родителей», а также — что «домами» для душ некрещеных младенцев служат деревья (Власова, Жекулина 2001: № 316, 340). В прототипе троицко-семицкой обрядности просматривается идея испрашивания молодухами у *обожествляемой березы* продолжения рода (Денисова 1995: 106–185). У южных славян известны легенды о дереве в ином мире, с листьев которого капает *молоко* — на нем обитают души умерших/нерожденных младенцев (Толстая 2004: 286).

Близкие поверья встречаются и у других народов (см. подробнее: Денисова 2013: 271), причем порой с образом *подземного дерева*. Так, по рассказу нганасанского шамана, на *острове подземного озера* он увидел *дерево с людьми на вершине*, дух которого изрек: «Я емь дерево, делающее всех людей способными к жизни» (Анисимов 1959: 49). А по древнегреческим представлениям в саду *подземного мира* росло гранатовое дерево (также и яблоня), его зерна вкушала Персефона; любили якобы отщипывать зерна от плодов граната и *души умерших* (Кереньи 2000: 149–150). Ср. в русской сказке: герой, спустившись за царевной в подземный мир и проходя там по трем чудо-садам, срывает из каждого по яблоку (Зеленин 1915: № 3).

В образности загадок, зафиксированных еще в древнерусских текстах XI–XII вв., наглядно передана идея *круговорота «жизнь-смерть» через дерево*: «Стоит древо / Среди самага белаго света / На этом древе сидит ворон / Яблоки щипает и в яму бросает / Но яма не наполняется / И яблоки не убывают» (с отгадками: *дерево* — мир; *яблоки* /вар. — цветы, ягоды/ — люди; *ворон* /вар. — орел и пр./ — смерть) (Садовников 1901: № 2034–2037; ср. № 1000 — *дети* в горшках на дереве/столбе). Вероятно, к подобным представлениям восходит и мотив в некоторых зачинах сказок с образом огромной ночной птицы (хотя истоки образа уже забыты): так, *клюет золотые и серебряные яблоки* прилетающая из «иног царства» на чудо-яблоню некая Дра-птиха (Звонарева, Конон 1993: 164), также Жар-птица или птица-змея Усыня (Афанасьев 1957: № 168; Худяков 1964: № 2). Кстати, по сказкам *от яблоч* героиня нередко беременеет (напр. РНССБ 1979: № 12). В русских заговорах также встречается образ большой птицы на дереве, причем — *возвращающей здоровье*: «... В чистом поле стоит белая береза, на ней сидит Нагай-птица. Она ... заклявывает, заговаривает всю грудную, пожильную, пожелчную грудницу» (есть и варианты с вороном и др.) (Агапкина 2005: 252). Характерно, что в сказках типа 301 непосредственно под Древом находится порой *живая вода*: так, вода, *дающая силу*, зарыта в банке под деревом с гнездом птицы Магус (Минц, Савушкина 1955: № 14); или: «змея пьет воду из-под дубочка, Ивану предлагает выпить из-под березки» (герой делает наоборот) (Кретов 1977: № 42). Близкий мировоззренческий «комплекс Древа с Птицей» в угорской и тюркской традициях также был связан с идеей непрерывного круговорота жизни — «Эта тема, вероятно, относится к древнейшим слоям мировоззрения...» (Сагалаев 1990: 31–33).

Сам сказочный мотив *подъема на дерево*, несомненно, полон семантического смысла — по разным материалам в нем просматривается связь с миром умерших.

Из древнерусских текстов известно о существовании похоронного обычая класть в могилы «ременная плетения древолазныя» (Житие Константина Муромского), а загадочная, не до конца понятная фраза из Повести о Петре и Февронии — «... лести на древо в высоту через ноги в нави зрети» — не раз озадачивала исследователей (Соболев 2000: 101; Чернецов 2005: 178). Функция почитаемого дерева как *места оживления души* явно выражена в представлениях сибирских народов: шаман для излечения больного, «поймав» его душу, «относил» ее на священное дерево, где она, *заснув* на какое-то время, *возрождалась к жизни* (Сагалаев 1990: 24–25).

В русских сказках разных типов также нередок мотив *сна на дереве*, иногда с подобной коннотацией: старик навещает зятьев (Солнце, Месяц и Ворона) — у последнего просится поспать: «Самый сладкий сон на дереве», — отвечает тот и сажает тестя на ветку дуба, укрывая своими крыльями, где старик и «выспался» (Шмаков 1977: № 2; тип СУС № 552В). В эпизоде белорусской сказки залезший на яблоню персонаж *ест яблоки и засыпает* от них (Романов 1887: № 30). Некий бедняк *ночует в гнезде большой птицы* на дереве; отсюда он подслушал тайны разбойников (вар. — неких существ, духов), — и жизнь его преобразилась (Худяков 1964: № 76. См. подробнее: Денисова 2013: 272). Мотив *сон/смерть на дереве* — *оживление* проявляется в вариантах известной сказки типа СУС № 709 — погубленная мачехой девушка хоронится «лесными братьями» *на дереве*, откуда ее спасает герой (Афанасьев 1957: № 210); как вариант — *немая или голенькая* девушка обнаружена в листе дерева (Лурье 1932: 174; Ончуков 2008: № 179). Сюжет с мифологическим мотивом *сна на дереве* зафиксирован еще в Древнем Египте: в известной мистической сказке «Потерпевший кораблекрушение» выброшенный на *остров изобилия* герой *ночует три дня в ветвях дерева*, а после встречи и беседы с огромным *змеем* возвращается вскоре на родину с его дарами (Бадж 2009: 68).

Среди русских сказок с мотивом *подъема на дерево* имеется любопытный сюжет: в их зачине герой (старик, мужик, иногда с женой) собирает *яйца птиц*, либо снимая их *из гнезд с деревьев*, либо беря с каждого двора по яйцу (их кладут на печку, или высиживает курица, баба), и из них потом *вылупляются дети*, обычно сыновья, один из которых — чудо-ребенок, богатырь (Афанасьев 1957: № 105; Карнаухова 2006: № 46; Звонарева, Конон 1993: 70). Эта мифологема — «*дети из яиц*» — входит в число международных, она поэтично выражена, к примеру, у сибирских народов: в «птичьей песне» манси говорится о гнезде «на берегу семи озер» для выращивания детей: «С прочной скорлупой два яйца наклонулись...» — из одного вылупляется птенец, из другого — «Человеческого существа девочка, / Человеческое дитя» (Сагалаев 1990: 28–29). У якутов известен обряд получения супругами от шамана *птенчика* — символической «души будущего ребенка», добытой им якобы у богини Аисыт (Традиционное... 1989: 156).

«Символика *яйца и птенца* очень древняя», — отмечал М. Элиаде, указывая на ее связь как с идеей жизни вообще, так и перерождения (Элиаде 1999: 136). Интересно, что *столетний человек* в алтайской загадке сравнивается с *яйцом*, как бы *возвращаясь в состояние зародыша* (Традиционное... 1989: 157); а в русской сказке *золотое яйцо*, полученное в дар от некоего *хозяина острова*, символизирует первое звено в цепи перерождений героя (РГСС 1980: № 33). В разных сказках встречаются и мотивы *добычи героем яйца/яиц* (см. подробнее: Денисова 2024: 217–218), в том числе — яиц Жар-птицы, золотой птицы, возвращающими здоровье либо приносящими удачу (Афанасьев 1957: № 202; РНССБ 1979: № 18). В этом же семантическом ряду

стоит, вероятно, и эпизод некоторых сказок типа СУС 301, когда герой буквально *входит в яйцо* (=подарок подземной царевны): «Яичко, яичко, сделайся домом. — Сделался дом, он там поел, попил и думает, *как выбраться*» (РГСС 1980: № 8; см. также № 4). В вариантах герой просит «молодцев»-помощников сделать ему дом из такого яйца-подарка и доставить его самого в свой мир, где он некоторое время живет в этом «дворце»-яйце (Худяков 1964: № 67).

Но если яйцо «заключало в себе потенциал бытия, являло его свернутое, скрытое состояние» (Традиционное 1989: 157), то *птенец* — уже следующая стадия бытия, динамическая, в которую надо перейти через *разбивание скорлупы* (ср. у киргизов: «"освободиться" от яйца означало дать выход жизненным силам, открыть дорогу ребенку» — Традиционное 1989: 157). В связи с этим заслуживает внимания сказочный мотив *герой прячется в скорлупу яйца* от грозной птицы-матери (в сюжете К38в). Например, в вятской сказке птенцы «птицы Пава», чье «гнездо на четырех дубах, ровно город», советуют спасшему их герою: «Сядь пока в колкишша...», причем он прячется в скорлупе вместе с *одним уже убитым птенцом* (Зеленин 1915: № 139). А в белорусской сказке, хотя *одного птенца* уже успела съесть змея, птенцы говорят своему спасителю, чтобы он сховался «пуд яйцовую шулупину» в гнезде, что он и делает (Романов 1887: № 10). В данных мотивах, на наш взгляд, имплицитно выражено стремление персонажа как бы через возврат к *зародышевому* состоянию обернуться *новорожденным птенцом*.

Мотив *гибели одного птенца* в наших сказках, похоже, также не случаен — он перекликается с эпизодами мифологемы *разоритель гнезд* у других народов (ТКММ: К4) — в них герою нужен лишь *один птенец для себя*, который порой помогает ему *вернуться домой* — например, в сказке удэгейцев *герой* для этого *берет из гнезда одного птенца*, потом возвращает его; в мифе серрано (Калифорния) два брата поднимаются на скалу пушинками в орлиное гнездо и *берут двух орлят* — они вроде бы умирают, но мать братьев затем их оживляет. А в мифе дагуров (Монголия) один из двух братьев добирается до гнезда, зацепившись *за дерево*, и заботится о двух *яйцах*, а затем — о вылупившихся из них *птенцах*; позже он спускается *на одном из них* и возвращается домой.

В русских сказках также изредка встречаются варианты мифологемы *разоритель гнезд* — мотив *добычи героем птенцов* (или угрозы им), и в некоторых из них почти явно прочитывается *реинкарнационная идея*: так, герой, освободив трех сестер от змеев, подходит «к буеракам, к озерам. Видит: сидят на древе два сокола, и у этих у соколов одиннадцать детей. Сейчас влезли на дерево, достали...», а *вернувшись домой*, они сталкиваются с *неузнаванием*: «Нет, наш сын помер, мы сороковщину отслужили». — «Нет, говорит, я ваш сын ... вот пташки!» — после чего родители их признали (Худяков 1964: № 53). Создается впечатление, что рассказчик этой сказки еще помнил скрытый смысл мотива добычи птенцов. В вятской сказке *девушка забирается в гнездо* на «березе вихлявотой» и *угрожает птенцам* «головы оторвать и в море бросить», если птицы не принесут ей из-за моря *чудесной глины* (как вариант живой воды), что птицы и делают (Зеленин 1915: № 27). В белорусской сказке герой даже *убивает птенцов* филина, который тем не менее впоследствии помогает ему (Звонарева, Конон 1993: 189). Предположительно мифологическая логика подобных эпизодов в их прототипе — переход жизненной силы от птенца к герою (=душе умершего), т. е. *гибель птенца=оживление/перерождение героя*.

По ряду сказок можно проследить явный *переход от мотива разорения гнезда к мотиву помощи птенцам* — например, герой обнаруживает под дубом птенцов Ногуй-тетушки и «захотел одного съесть», но тот его пугает мезтью матери, и тогда он, наоборот, — *прикрывает птенцов* (Балашов 1991: 30). Или: «...Орел, как туча, спустился и закричал: — Знать, есть добрый человек — сохранил моих птенцов, а то всегда убивали» (РНССБ 1979: № 2; курсив мой И. Д.). Параллель встречаем в словацкой сказке: в подземном мире герой закрывает от дождя птенцов мифической птицы кнофы, а «ранее одна капля дождя птенцов всегда убивала» (цит. по: Березкин 2023: 220) (ср.: «Поднимается каменная гроза, жар-птицыных детей убивает...») (РГСС 1980: № 10).

Характерно, что действие всегда происходит *во время грозы*, семантика которой (в комплексе с представлениями о громе, дожде, граде, молнии) проявляется как обладающая особой животворной энергетикой, воскрешающей потенцией, связываемой с культом мертвых и представлениями о душах детей (некрещеных/незаконно-рожденных младенцев, на образ которых перешли древние представления о душах детей вообще) (Толстой 1995: 535–536; 558; Кабакова 1999: 86). В песнях троицких обрядов молодые женщины, ждущие зачатия, как бы призывают на божество-березку и на себя дождь, грозу (Денисова 1995: 144–148).

Мотив укрытия птенцов

Общение героя с птенцами в большинстве русских сказок (во 2-м ходе типа СУС № 301 А, В) обычно происходит гуманно — чаще всего это *помощь* им в виде их укрытия, кормления; этот мотив может показаться трансформацией «добычи птенцов», но в нем есть своя мифологическая логика. Обращает на себя внимание тот факт, что герой обычно укрывает птенцов *своей одеждой*. Приведем несколько примеров (далее в цитатах курсив мой — И. Д.):

1. Не поднятый товарищами из «провалишша», «Иван-царевич ходил много время там; разыскал такой дуб; на дубу есь могут-птицыны дети. Накатилась туча и град сильной, начало побивать, а дети начали пишшать. Очень скоро на дуб Иван-царевич залезал, пальто с себя снимал, закрывал от граду детей». Их мать Могут-птица в благодарность выносит героя на землю (Зеленин 1997: № 22).

2. «На том свете, пад землею» Иван-царевич прячется *от грозы* под деревом, «аж на том деряве маленькие птушки савсем измокли; ён изняв с сабе адёжу да и накрыв их» (Афанасьев 1957: № 132).

3. «...Потом и пошоу. ... глядит: стоит дуб, в дубу лёва-зверя дити там, озябли, пишчат там; ён и закрыу кафтанишком своим их...» (Ончуков 2008: № 184).

По традиционным представлениям, *одежда человека* как бы содержит в себе часть его души, это и «метонимический заместитель человека в разнообразных обрядовых ситуациях» (Толстая 2004: 523–526). Сказочный герой, отдавая свою одежду птенцу, вступает с ним в некую мистическую связь типа *побратимства* (есть мнение, что и по поведению Лугальбанды можно предположить то же — Афанасьева 1997: 404); порой герой снимает *всю* одежду: «Он тогда под дуб стал, все, что было на нем ... скинул с себя да и закрыл этих детей» (РГСС 1980: № 10) — т. е. герой как бы *оголяется*, а «обнажение способствовало установлению контактов с "тем светом"» (Агапкина и др. 2004: 356); душа умершего должна войти в иной мир без

одежд (ср: одежду больного ради его «нового рождения» порой уничтожали, в т. ч. вешая ее *на дерево*; известны и обряды символического *перерождения* путем уничтожения своей рубахи — Толстая 2004: 526). Души умерших детей (некрещеных) представлялись *страдающими от наготы и голода*, известны поверья об их приходе в дом на Троицу, святки, чтобы *забирать одежду*; а в образе русалок (один из их обликов — птички) они, сидя на дереве, просят себе рубаху, ткань, нитки (Кабакова 1999: 86–88), стремясь к перевоплощению.

В сказках есть намеки, что и герой когда-то получал «одежду» птенца, приобщаясь к его *жизненной силе*. В сказках типа СУС № 327С («Гуси-лебеди» — с мотивами *подъема на дерево* и *возвращения домой мальчика*), по их вариантам птицы вырывают у себя по перышку и *делают ему крылышки* (Афанасьев 1957: № 111), хотя чаще он улетает *на гусенке*. В рассматриваемом эпизоде с укрытием птенцов иногда *перо герою дает мать-птица*, и оно делает его *невидимым* (Балашов 1991: 31). Хорошо известен по русским сказкам мотив чудо-пера Жар-птицы, которое *герой получает в дар* или *вырывает* — оно меняет, преобразует его жизнь (Афанасьев 1957: № 168–170), как и сияющие перья других чудо-птиц (напр. Худяков 1964: № 2), причем таким пером можно *лечить* (Медведев 1991: 43). Вместо пера герой получает иногда в дар от птицы *костылек из-под крыла* — из него появляется какой-либо помощник (Карнаухова 2006: № 124). Для сравнения — в одной молдавской сказке птенцы *прячут героя в перо* младшего, а в другой — птица-мать *превращает в птенца* девочку, оказавшую помощь ее деткам (ТКММ: К38в; К38в3). В южносибирских, монгольских сказках добыча героем пера связана с *деторождением* (ТКММ: К1А). Характерно, что иногда наш сказочный герой после возвращения в свой мир (т. е. уже после общения с птенцами и полета на их матери) обнаруживает дома *новорожденного* (вар. — двух сыновей — Ончуков № 184; это частый мотив и в типе СУС № 313).

Интересно отметить переключку мотивов сказок с *причитаниями по умершему*, в которых «четко прослеживается мысль о возрождении человека»: *на «белом камешке»* среди моря — *дерево* («куст ракитовый») с гнездом птицы — лишь когда она *выведет «малых детушек»*, тогда умерший обещает вернуться к жене (Еремина 1991: 20, 26). Описанный локус в этом тексте обладает явными чертами «мифологического центра».

Птенцы-дети

По сказкам разных народов в этом сюжете порой можно наблюдать контаминацию образов *птенцов и детей* (в мотиве *угрозы птенцам змеей* — К38в). Так, в польской сказке — на яблоне не птенцы, а *дети волшебника*, которым угрожает некий червь-дракон — герой его убивает, и волшебник в благодарность его выносит (ТКММ: К2А). А в осетинской речь идет о *трех девушках* — *дочерях* подземной Черной Орлицы, которые должны быть съедены змеем за три дня: одна из них поет, другая смеется, третья плачет (Баязыров 1971: № 1). Близкий мотив — у армян: *два птенца* обречены на смерть — один из них плачет, другой смеется (ТКММ: К1А). В бурято-монгольском эпосе о Гэсере он спасает от гигантского змея *трех дочерей царя птиц* (Гаруди), которые представлялись чаще в образе прекрасных девушек — они затем *оживляют* своего спасителя «вечной водой» (Чагдуров 1980: 230). Образы ребенка/детей в гнезде, девушек-птенцов еще более наглядно передают идею о перевоплощении души героя

(интересна гипотеза «о вере предков в необходимость для умершего женской души», чтобы попасть в загробный мир — *Соболев 2000: 144*).

В сюжетах со спасением птенцов/девушек можно разглядеть *корни других сюжетных линий*, в т. ч. и из русских сказок — типа СУС № 300₁ (о трех царевнах, отправляемых на съедение змею и спасаемых героем), а также из первого хода сказок типа СУС № 301 А, В (три спасаемые героем *подземные царевны* — одна либо его невеста, либо становится ею). Возможно, в героических сюжетах мифологема *спасения невесты* развилась в том числе из более ранней мифологемы, связанной с идеей возрождения. Как интересный пример — белорусская сказка, где мотив *спасения ребенка* из гнезда перерастает в мотив *обретения невесты*, и соотнесен с *помощью птенцам*: обнаруженная в гнезде на дубе прекрасная *голенькая* девушка так рада победившему змея герою, «как будто заново родилась»; они вместе попадают на *островок*, где «спят себе как мертвые»; возвращает же их в царство людей Орел, чьих *птенцов* в гнезде на дубе они накормили и защитили от куницы (*Звонарева, Конон 1993: 199–202*).

Птица-мать

Образ *птицы-спасительницы*, возвращающей героя в его мир, также семантически очень ёмок. Сказочный мотив полета героя на птице нередко трактуется исходя из широко известных древнейших представлений о *душе умершего в образе птицы* — даже В. Я. Пропп акцентирует преимущественно данный аспект образа птицы, в том числе крупной (*Пропп 1946: 189–192*). Однако вопрос этот сложнее. Несомненно, в восточнославянском фольклоре нередок мотив оборотничества в птиц, но, как правило — в небольших: к примеру, *новорожденного* царевича «баба-ягиба ... взяла, посадила на ладонь. "Ну, говорит, сизый голубочек, свернись голубочком, полетай на зелен дубок"» (*Худяков 1964: № 84*). Характерно, что явное оборотничество героя в птицу порой соседствует с образом большой птицы-помощницы в одном эпизоде: так, в типе СУС № 329 герой после ряда перевоплощений «...вернулся ясным соколом... летел, летел ... увидел на сыром дубу у Маговой-птичи гнездо свито, надлетел и упал в это гнездо» — и вот «лежит молодеч», которого прилетевшая птица забрала «в свои когти» и понесла (*Ончуков 2008: № 2. С. 76*).

В эпизодах с полетом героя на крупной птице-матери речь явно идет о двух *отдельных субъектах*, находящихся в определенной сложной взаимосвязи. Птица эта в типе СУС 301А, В — именно *подземный персонаж*, она возвращается сразу обратно в подземный мир, иногда ей очень трудно достичь верха. Имя такой птицы-помощницы разнообразно: Могут-Птица, Великая, Жар-, Нагай-, Моголь-птица и пр. (*Зеленин 1997: № 22; РГСС 1980: № 10; Ончуков 2008: № 39; Карнаухова 2006: № 124; Медведев 1991: 36; Афанасьев 1957: № 157*), но чаще всего — это Орел, иногда Ворон; порой подчеркиваются особо большие размеры птицы, например: прилетела «матка» птенцов — «да такая вяликая, што и свет затмився»; или о Гриб-птице — «летит как гора валит» (*Афанасьев 1957: № 132; 271*). А иногда в ее имени проступают антропоморфные или териоморфные черты (Баба-птица; Лев-зверь — *Худяков 1964: № 2; Ончуков 2008: № 184*).

В сибирских мифологиях с комплексом представлений "п т и ц а — д е р е в о" тесно связан образ *женского божества*: птичий облик *богини-матери* — дарительницы жизни — характерен и для угорской мифологии (Калташ), и для тюркской

(Умай); а «один из наиболее архаичных персонажей алтайского эпоса *богиня земли* старуха Шимилтей имеет "девятисаженный медный клюв"» (Сагалаев 1990: 27–29).

Отметим, что связь чудо-птицы с мифическим *женским образом* представлена и в наших сказках разных типов — так, по зову почти 100-летней старухи, в образе которой просматриваются черты повелительницы мира («...Что ни есть на белом свете — все ей покоряется»), прилетает огромная Моголь-птица, чтобы помочь перенести героя в царство царевны, которой она служит (Афанасьев 1957: № 157 тип СУС 465А). По некоторым текстам крупной птицей владеет персонаж типа Бабы-яги: так, орел спрятан у подземной «яги-бабы» за 7-ю дверями, он выносит героя на себе «в ту же дыру на Русь» (Афанасьев 1957: № 128); одна из 3-х сестер-бабушек, живущих в избушках под землей, также дает герою такую птицу-помощницу (Ончуков 2008: № 178). В рязанской сказке юная царевна путешествует по ночам на Жар-птице, которая днем спит, как мертвая (Худяков 1964: № 83). М. Гимбутас реконструирует для населения древней Европы на протяжении многих тысячелетий (особенно в период примерно VI–III тыс. до н. э.) доминирующий культ Великой богини именно в птичьем облике (птица — одна из ее главных ипостасей) (Гимбутас 2006: 251–258, Рис. 7: 12–19). Причем исследовательница отмечает *двойственную символику* образа Богини-птицы: «С одной стороны, она — дарительница жизни, благоденствия, пропитания. С другой — смерть, имеющая вид грифа, совы или другой птицы, хищной...» (Гимбутас 2006: 252).

Изображения *грифов*, соотнесенных с обезглавленными человеческими фигурами, т. е. образами умерших, представлены в настенных росписях древнеанатольской археологической культуры Чатал-Хююк VII–V тыс. до н. э. (с развитым *культулом Богини-матери*), несомненно повлиявшей на последующее развитие культур в Европе, особенно на ее юго-востоке, а по одной из версий в ней предполагается и раннеиндоевропейский субстрат (Гимбутас 2006: 17–20; Рис. 7 — 26.1, 2; Сафронов 1989: 42–44). Судя по данным фрескам, мифо-ритуальная функция этих грифов осмыслялась неоднозначно, она была связана также с *идеей рождения* — имеются композиции, где грифы обращены клювами к *женским фигурам*, в чреве которых изображены *младенцы*, причем чередуются грифы *черного и красного* цветов, что, вероятно, указывает на их различную функциональность (Гимбутас 2006: Рис. 7–26.3). (См. об образе грифа в сказках ниже).

В русских сказках живительная сила птицы-помощницы проявляется и в том, что она нередко сама *обладает живой/сильной водой*, порой в паре с мертвой/бессильной (как и змей), или откуда-то приносит ее для оживления героя: к изрубленному телу царевича «вдруг прилетает жар-птица ... принесла во рту мертвой воды, вспрыснула — все куски срослись; принесла живой воды, вспрыснула — царевич ожил» (Афанасьев 1957 № 172); или: орел «куда-то слетал, принес два флакона и дал Световику: — Сбрызни и будет срастаться и заживет» (это об икрах героя — РНССБ 1979: № 2). Жар-птица героя «в водах купала, в дождях мочила» (Карнаухова 2006: № 124). А иногда пузыри с двумя «водами» *уже изначально* — *под крыльями* выносящей героя птицы (Афанасьев 1957: № 271). В некоторых сказках других народов эпизод *помощи героя птенцам* тесно связан именно с сюжетом о *добывании живой воды* (Березкин 2023: 220, 221 — автор приводит такие примеры сюжетов у немцев, турок, аварцев, казымских хантов и др.).

В различных русских сказках часто встречается эпизод, когда герой или его помощники *ловят птенца* (обычно вороненка) и требуют от его матери слетать за

оживляющими водами, испытывая их на детеныше: так, Птица крук (черный ворон), взяв пузырьки, летит «за тридзевяць зямель у дзесятае царство» за «цялющей и жывуцвай вадой», чтобы помочь своему птенцу-«кручаня» (Афанасьев 1957: № 134). В белорусской сказке Волк-помощник требует у черных воронов: «Принесите мне живящей крови — отдам вороненка» — ею оживляется и герой, и его конь (Звонарева, Конон 1993: 170 — курсив мой — И. Д.). В этих эпизодах можно также уловить следы рассматривавшегося выше мотива *добычи героем птенца* с целью собственного оживления/перерождения.

Однако образ большой птицы в сказках явно амбивалентен — так, об огромной подземной птице царевна из подземного города говорит: «Эта птица — мне родная сестра; много она творит всякого зла и на мое царство беду наслала — весь народ мой окаменила», — и дает герою читать некую книгу три дня, после чего *все оживают* (Афанасьев 1957: № 273). *Хтоническая природа* птицы проявляется и в том, что она *затмевает свет*: Моголь-птица как «пала на землю — в окнах свету не стало» (Афанасьев 1957: № 157; см. также № 132).

Мать-птица нередко откровенно *угрожает* герою при встрече — например, Могут-птица хотела его «исхитить», но после заступничества птенцов, она выносит его из «провалишша» (Зеленин 1997: № 22). Или: Иван «залез на этот дуб и *сохраняет* птицы-жара детей»; мать прилетела — «Хам, съем!» (Гура 1965: № 27). Другой герой после помощи детям Лёва-звиря «выстау в дуб» — прилетает мать: «Выходи отгуль, говорит, я съем тебя» (Ончуков 2008: № 184). Птица-мать — это обычно крупный хищник, и герой перед полетом часто заготавливает большое количество мяса для ее кормления (иногда это только множество птиц — за этим может стоять определенный смысл). А в конце полета подкармливает ее частями своего тела (преимущественно ляжками, которые она уже на земле *отрыгивает*, и они прирастают — при этом она порой прямо говорит: «Какое у тебя мяско вкусное, я бы тебя всего съела» (Гура 1965: № 29; РГСС 1980: № 3 — почти те же слова). Редкий вариант: мясо для подкармливания закончилось, и «орел выхватил у Ивашки из холки кусок мяса, съел и вытащил его в ту же дыру на Русь», а затем «выхаркнул... и холка заросла» (Афанасьев 1957: № 128).

Проглатывание Птицей

Но если в русских сказках мы обычно улавливаем лишь угрозу и отголосок *мотива поглощения* героя птицей, то у некоторых других народов он выражен совершенно явственно, и причем с *положительной окраской* — за проглатыванием следует *изрыгание* и возврат героя домой: к примеру, в молдавской сказке типа 301 орлица — мать птенцов, которым герой помог, убив угрожающую им змею, — «в *благодарность*» три раза(!) его *проглатывает и отрыгивает*, а затем выносит на землю (ТКММ — К2А). В этом эпизоде порой явно выражена реинкарнационная коннотация, так как герой в результате такого «круговорота» приобретает *новую силу жизни*: так, в сказке калмыков орлица выносит героя, а затем проглатывает его и изрыгает, делая *более здоровым* (в другой — тот же мотив уже с ведьмой вместо птицы) (ТКММ: К1А). У румын встречаем этот мотив с образом грифонихи, которая проглотила и отрыгнула героя, «*сделав сильнее*» (ТКММ — К38В). В осетинской же сказке о герое — победителе дракона Черная Орлица за спасение ее дочерей «от радости *семь раз* проглотила

его и семь раз обратно выбросила» (причем в ходе полета на ней на землю он также отрезает куски от своих бедер — *Бязыров* 1971: № 1).

С подобными мотивами проглатывания птицей перекликается сюжет якутской легенды о рождении шамана, в которой идея реинкарнации основная: божественная «мать-птица» (орел) *съедает душу ребенка, сносит яйцо* и высиживает его в своем гнезде на священной березе, и из яйца вскоре вылупляется будущий шаман (Традиционное 1989: 156). В варианте этого мифа такое дерево — ель, растущая именно в нижнем мире (*Сагалаев* 1990: 29).

В русских сказках изредка все же можно встретить мотив *проглатывания птицей* — так, злая сестра дает брату задание *добыть живой воды*, а затем «*достать яйцо жар-птицы*», при выполнении которого эта *птица проглатывает* его чудо-помощника, но он впоследствии как-то спасся от нее (*Афанасьев* 1957: № 202).

Эпизоды с птицей-поглотительницей очень напоминают мотив *поглощения и выхаркивания героя змееподобным* мифическим существом — эту мифологему подробно рассмотрел В. Я. Пропп, выявив ее *реинкарнационный* характер на основе анализа ее на кросс-культурном уровне сквозь призму инициационных обрядов (т. к. «проглатывание и извергание» входило «в систему инициации»), которые, в свою очередь, восходят к древнейшим представлениям о смерти и перерождении: неопит «во время обряда умирал и затем воскресал уже новым человеком» (*Пропп* 1946: 41, 43, 206–207, 243 и др.). Хотя автор приводит и пример о проглатывании героя *птицей*, но не сопоставляет его с мотивом змея-поглотителя (*Пропп* 1946: 190).

На основе всего этого комплекса воззрений В. Я. Пропп выделил древний мифо-ритуальный пласт с образом «*благого змея*» — *поглотителя*, который «... есть первая ступень змея, обращающаяся потом в свою противоположность»; впоследствии этот образ окрашивается все более негативно, возникает сюжет *змеборства* (*Пропп* 1946: 210, 213, 216, 218–222 и др.) (хотя вряд ли это единственный путь его возникновения). Автор отмечал и мифо-космологические черты «поглотителя» — внутри него «иной мир», «обитель мертвых»; «из поглотителя добываются все первые вещи, в том числе и огонь», и первые плоды земли (*там же*: 209–218, 244). Отметим, что мотив *изрыгания* у некоторых народов напрямую связан с *мифами о творении* — так, у африканского племени бошонго первобог Бумба *изрыгает из себя мир* — вначале светила, а затем всех живых существ (*Элиаде* 1998: 93) (ср. в наших сказках: светила, «белый свет» порой извлекаются из змея (*Зеленин* 1997: № 9; *Афанасьев* 1957: № 135, 562; по СУС тип № 300А*).

В русских сказках мотивы со *змеем поглощающим и изрыгающим* несколько более часты, чем с подобной птицей — это обычно уже вариант *змеборства* в эпизоде сказок типа СУС 300А, причем поглотитель в них змеиха, а оживают герои в результате убийства ее при помощи кузнецов (*Афанасьев* 1957: № 134, 136, 155). В псковской сказке змеиха грозит: «Я ... один ус в землю, а другой ус в небу: как они поедут — так мне в рот и въедут», что и происходит; но главный герой борется с ней, бьет и объезжает на ней «весь свет», после чего она «хыркала и выхарнула» его братьев, оживляемых при помощи ее *желчи* (*Чернышев* 1950 № 2). В рязанской сказке подобная поглотительница — баба Яга, мать змеев (*Худяков* 1964: № 6; см. также у белорусов — *Звонарева, Конон* 1993: 113; 149).

Змей — «это одна из наиболее сложных и неразгаданных фигур мирового фольклора и мировой религии» (*Пропп* 1946: 197). Не раз отмечалось, что его образ амби-

валентен, в некоторых сюжетах змей выступает в роли явного *помощника, дарителя* (подробнее см. *Денисова* 2024: 210, 211, 218–219). Змеи предупреждают об опасности, помогают найти место «где гора об гору трется, /целебный/ песочек сочится» (*Худяков* 1964: № 63); сестра героя требует добыть «жилы из шей» многоглавого змея — если их оттопить и выпить, то она выздоровеет — *Худяков* 1964: № 68; см. выше об *оживлении желчью* змеихи). «Змеиная вода» из «змеиных палат» *возвращает молодость* (*Афанасьев* 1957: № 560).

Птица-помощница — от змея?

Как и птица, по вариантам сказок *живую воду приносит змей/змеиха*: змеиха «за водой сходила, пальцы ёго ... sprыснула водой, сошлось всё по-старому» (*Ончуков* 2008: № 206). Вспомним, что в первом «ходе» сказок типа 301 хозяином «живой воды» (в виде «сильной» и «бессильной») фактически является змей (или аналогичный ему хтонический персонаж).

В русской фольклорной традиции в образе *птицы* вообще часто просматриваются *рудиментарные черты змея*. Даже в образе сиявшей «как солнце» Жар-Птицы проявляется хтонизм — пойманная героем, она оборачивается *змеей, лягушкой, ящерицей* (*Медведев* 1991: 44). *Гибридный образ* птицы-змея встречается в разных сказочных эпизодах — так, в одной из сказок «птица Усыня» — это змей о 12-ти головах (однако выносит героя во втором ходе другой персонаж, Баба-птица — *Худяков* 1964: № 2). А вот в сербской сказке героя и *выносит огромный змей из пещеры*, где он получил в дар чудо-перстень от змеиного царя (*Медведев* 1991: 206). В белорусской гнездо «какой-то птахи» на дубу оказывается целыми дворцовыми палатами «великого змея» (*Звонарева, Конон* 1993: 199). Визуально черты птицы и змеи особенно характерны для грифа, его образ нередко встречается у разных народов в сказках и в качестве птицы-помощницы, выносящей героя в его мир, и в качестве поглотителя (*Березкин* 2023: 220 — у украинцев, у венгров, у терских казаков и пр.), а в русских сказках это Гриб-птица (*Афанасьев* 1957: № 271).

В некоторых сюжетах герой встречает под землей вместо птицы с птенцами — *змея со змеенышами*. Так, в рязанской сказке (типа 301А, В) после обычного 1-го хода, действие которого происходит *на горе*, герой спускается *внутрь нее* — «туда лестница в бугор, и там об 12-ти головах змей старый и двенадцать маленьких змеенышей»; змей просит его не трогать малышей и *дает в дар* уздечку от шестикрылой кобылицы для ее поимки, *помогая тем самым герою вернуться* в свой мир (*Худяков* 1964: № 61). В олонецкой сказке герой «шоў, паў в яму; ёго там вьюноши (*змины*) одва не заклёвали. Вдруг мать налетела, одва ёго не сыйила. Вьюноши зарыццали, што "маменька не трожь, он нас спас, под шапку собраў, согриў, нет — так бы замерзли". Ёна у ёго спросила: "Ну, что топерь тебе, Иван Ветровиць, надо?" — "Топерь мни ничего, скае, не надо, только, скае, в Россию вынеси меня"; далее он *летит на этой змеихе*, подкармливая ее мясом, а затем своими пальцами с рук и ног (как птицу в других сказках); в конце полета — «Спустў ю на Руси» (*Ончуков* 2008: № 206).

В статье Ю. Е. Березкина встречаем примеры близких мотивов у других народов со *змеиным гнездом* вместо птичьего (*Березкин* 2023: 218–220): в сказках украинцев в Покутье и в Закарпатье (русины) — *трое змеят* в гнезде на подземном дереве, герой прикрывает их, змей его выносит; в литовских отмечены мотивы, в которых «герои-люди ...

прикрывают от дождя или града *птенцов*, *змея* или *червяков*»; в финской сказке говорится о «*драконятах*», чье гнездо на дубе — герой прикрывает их от ливня, а прилетевший *дракон* выносит его. Пример *переходного* мотива встречаем у русских — здесь змей уже окрашивается негативно, а функции его и птицы разделяются: на героя *нападают* змееныши, а затем и их мать, но под его угрозой она все же *приносит ему живую и мертвую воду*; однако затем *выносит героя уже орел* (Карнаухова 2006: № 41).

Резонно задаться вопросом: какой образ мог лежать в основе мифологического представления о перерождении через гнездо на подземном дереве — *птицы или змеи*? Функция «*проглатывания*» в мифологии разных народов в большей степени, несомненно, свойственна змееподобному образу, как и подземное существование. Архаичная и более вариативная функциональность мифологического *образа змея*, владеющего тайной жизни, бессмертия, позволяет предположить *происхождение образа подземной хищной птицы именно от «благого змея»*. (Кстати, в приведенной выше осетинской сказке героя вначале проглатывает змей, которого он убивает изнутри и освобождается, а затем уже — семь раз орлица — Бязыров 1971: № 1). Вероятное *переосмысление* со временем змееподобного образа в *образ хищной птицы* может быть объяснимо в свете все большего преобладания в мировоззрении представлений о божественной небесной сфере, а также — естественно развивающейся демонизации образа змея, забвения его положительной функции.

Весь рассмотренный сказочно-мифологический *подземный комплекс* подтверждает мысль В. Я. Проппа, что путь героя волшебной сказки — это путь души умершего/неофита в поисках возрождения. В разных древних традициях *дорога души умершего*, в том числе *лабиринт*, «предстает, как "опасный проход" через *внутренности Матери-Земли*» (Элиаде 1999: 156–157). Предположительно наш сказочный «*комплекс жизнестности*» восходит к очень древним ассоциативным представлениям об *одушевленной праматери-земле* (в зооморфном или антропоморфном облике) и о ее «*животворящем чреве*», в образ которого органично вписывались образы и дерева, и змеевидный, т. к. именно подобную форму имеет значительная часть проводящих, жизненно важных внутренних органов живого организма, включая детородные (эта ассоциация порой подтверждается и сказками — так, якобы злую царевну разрубают пополам, и «из нее змеята пошли», но после омовения внутренностей она вновь оживает, превращаясь в добрую жену — Худяков 1964: № 89). По нашим заговорам и сказкам реконструируется представление о «*рождающем центре*» *обожаемой земли-праматери в виде определенной мифологической системы взаимодействующих друг друга природных сакральных образов*, в число которых входили *воды* (некий водоем, «живая вода»), *остров/камень*, *дерево*, *змееподобное существо*, *птицы* (см. подробнее — Денисова 2018: 38–49).

Заключение

Таким образом, с большой долей вероятности можно констатировать, что в основе *обоих «ходов»* сказок типа СУС 301 А, В лежала идея *пере-/возрождения души умершего в подземном мире*, однако выраженная по-разному, хотя мы видим и определенную переключку в их мотивах и образах: в обоих ходах выявляются *кульминационный центр*, *помощники героя* (они же — спасаемые им), и персонаж, готовый *проглотить героя*.

Для 2-го хода можно отметить ряд *реконструируемых переходных состояний героя* — «*возврат к эмбриону*» («*прятки*» в скорлупу яйца в вариантах 2-го хода перекликаются с мотивом «входа» в него как в дом в 1-м ходе); «*превращение в птенца*» (добыча его, «обменные» отношения с птенцами в гнезде); «*перерождение*» — получение новых жизненных сил от *птицы-матери* (в прототипе, видимо, змея) путем *проглатывания и изрыгания*; *возврат* (в прототипе — новорожденным) *в свой мир*.

Типологически 2-й ход представляется явно *более ранним*, так как его кульминационный центр — природный объект (образ *Древа с гнездом* божественной птицы), а помощниками героя являются *птенцы* (а не девушки, как в 1-м ходе, в которых просматриваются птичьи черты в мотиве их даров-яиц). В пользу большей древности 2-го хода говорят также *рудименты образа «возрождающего поглотителя»*, проявляющиеся в действиях «*благого*» *проглатывания и извержения* птиц-помощниц в сказках других народов (в русских сказках — лишь угроза), что соотносимо с образом «*благого змея*» (по В. Я. Проппу). В то же время в 1-м «ходе» *змей* (и подобный ему персонаж) — явный *противник* героя, побеждаемый им — это уже более поздний мотив *змеборства* (хотя в 1-м ходе сохранились и архаичные черты — сам образ змея, яйца как дары герою, обязательное приобщение героя к «*сильной воде*»). К тому же, на кросс-культурном уровне можно уловить тенденцию *трансформации образов трех птенцов* (детей подземной птицы, которым помогает герой во 2-м ходе) — в трех подземных девушек 1-го хода (они порой пленницы, жены, сестры, *дочери* змея или бабы Яги), которых спасает герой, и одна из которых становится его невестой. Скорее всего, сюжет 1-го хода, с его более поздними темами *змеборства и обретения невесты*, ставшими на каком-то этапе намного актуальнее, отодвинул более древний сюжет с темой *возрождения* на второй план, но не вытеснил его полностью. Несомненно, комплекс рассмотренных вопросов представляет широкое поле для дальнейших исследований на кросс-культурном уровне в целях восстановления древнего мировоззрения.

Источники и материалы

- Аристов, Павлов 1939 — Аристов В. П., Павлов М. (сост., ред.). Фольклор. Частушки, песни и сказки, записанные в Курской области. Курск: Курское обл. изд., 1939. 92 с.
- Афанасьев 1957 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит., 1957.
- Балашов 1991 — Балашов Д. М. Птичка — железный нос деревянный хвост. Сказки Терского берега. Мурманск: Мурманское кн. изд., 1991. 140 с.
- Бязыров 1971 — Бязыров А. Х. (сост.). Осетинские народные сказки. Цхинвали: Ирыстон, 1971. 320 с.
- Власова, Жекулина 2001 — Власова М. Н. Жекулина В. И. Традиционный фольклор Новгородской области. СПб.: Алетейя, 2001. 534 с.
- 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 // Записки ИРГО. Т. XLII. Пг., 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 Троя-

- нова, 2006. 558 с.
- Конон — Cod. 186. Конон. Повествования, Библиотека (Μυριοβιβλιον) — святитель Фотий, патриарх Константинопольский https://azbyka.ru/otechnik/Fotij_Konstantinopolskij/biblioteka_miriobiblion/76
- Медведев 1991 — *Медведев Ю. М.* (сост.). Славянские сказки: Сборник. Ниж. Новг.: Рус. купец, 1991. 320 с.
- Кретов 1977 — *Кретов А. И.* (ред.). Народные сказки Воронежской области. Современные записи. Воронеж: Воронежский ГУ, 1977. 175 с.
- Мицц, Савушкина 1955 — *Мицц С. И., Савушкина Н. И.* (сост.). Сказки и песни Вологодской области. Вологда: Обл. кн. изд., 1955. 272 с.
- Ончуков 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб.: Мирь, 2008. 750 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.
- Романов 1887 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 3. Сказки. Витебск, 1887.
- Садовников 1901 — *Садовников Д.* Загадки русского народа. СПб., 1901.
- ТКММ — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Электронный аналитический каталог <https://starlingdb.org/cgi-bin/response.cgi?root=%2Fusr%2Flocal%2Fwww%2Fdata%2Fberезкин&morpho=0&basename=%5Cdata%5Cberezkin%5Cberezkin&first=1>
- Худяков 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л.: Наука, 1964. 302 с.
- Чернышев 1950 — *Чернышев В. И.* (сост.). Сказки и легенды пушкинских мест. М.; Л.: АН СССР, 1950. 342 с.
- Шмаков 1977 — *Шмаков В. В.* Сказочник Е. П. Шуляковский из села Воздвиженка Альшевского района БАССР // Фольклор народов РСФСР. Вып. 4. Уфа, 1977. С. 121–129.

Научная литература

- Агапкина Т. А. и др. Нагота // Славянские древности. Энциклопедический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3. С. 355–360.
- Агапкина Т. А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М.: Индрик, 2005. С. 247–291.
- Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л.: АН СССР, 1959. 106 с.
- Афанасьева В. К. Лугальбанда; Шумеро-аккадская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Сов. энц. Т. 2. 1988. С. 75; 647–653.
- Афанасьева В. К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. 496 с.
- Бадж Э. А. У. Египетские сказки, повести и легенды. М.: Новый Акрополь, 2009. 192 с.
- Березкин Ю. Е. Мифология индейцев Латинской Америки: небольшая ретроспектива недавних исследований // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. М.: Наука, 1996. С. 136–152. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131>
- Березкин Ю. Е. Шумерская поэма о Лугальбанде и параллели к одному из ее эпизодов // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 211–226.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с.
- Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М.: ИЭА РАН, 1995. 204 с.
- Денисова И. М. Мифологемы восточнославянской сказки: семантический комплекс «дере-

- во-птица-яйцо» // Русские: этнокультурная идентичность. Отв. ред. И. В. Власова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 263–296.
- Денисова И. М.* В лабиринтах орнамента и веков: семантический комплекс возрождения в русском народном искусстве. М.: МГХПА им. С. Г. Строганова, 2018. 142 с.
- Денисова И. М.* Подземный мир русских сказок: образность, семантика даров герою // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 207–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/207-227>
- Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л.: Наука, 1991. 208 с.
- Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937. 77 с.
- Иванов В. В.* Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту: Тартус. ГУ, 1974. С. 51–64.
- Иванов В. В.* К истории птичьего мифологического эпоса // От мифа к литературе / сост. С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 21–24.
- Кабакова Г. И.* Дети некрещеные // Славянские древности. Энциклопедический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. Т. 2. С. 86–88.
- Кереньи К.* Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000. 288 с.
- Лурье С. Я.* Дом в лесу // Язык и литература. Т. 8. Л., 1932. С. 159–193.
- Пропт В. Я.* Исторические корни волшебных сказок. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.
- Пропт В. Я.* Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Сагалаев А. М.* Птица, дающая жизнь // Мировоззрение финно-угорских народов / отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1990. С. 21–34.
- Сафронов В. А.* Индоевропейские прародинны. Горький: Волго-Вятское кн. изд., 1989. 398 с.
- Соболев А. Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000. 272 с.
- СУС — *Бараг Л. Д. и др.* (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 438 с.
- Толстая С. М.* Молоко; Одежда // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3. С. 284–288; 523–533.
- Толстой Н. И.* Град; Гром // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. С. 535–537; 558–560.
- 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.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск: Наука, 1980. 272 с.
- Чернецов А. В.* Сведения о язычестве балтийских народов в восточнославянской рукописной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура / отв. ред. Т. Н. Свешникова. М.: Индрик, 2005. С. 175–193.
- Элиаде М.* Священные тексты народов мира. М.: Крон-пресс, 1998. 624 с.
- Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.

References

- Afanasiëva, V. K. 1988. Lugal'banda; Shumero-akkadskaja mifologija [Lugalbanda; Sumer-Akkadian Mythology]. In *Mify narodov mira. Entsiklopedija* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaia entsiklopedija. 75; 647–653.

- Afanasieva, V. K. 1997. *Ot nachala nachal. Antologïia shumerskoi poezii* [From the Beginning of Beginnings. Anthology of Sumerian Poetry]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 496 p.
- Agapkina, T. A. 2005. Siuzhetnyi sostav vostochnoslavianskikh zagovorov (motiv mifologicheskogo tsentra) [Narrative Composition of East Slavic Charms (the Motif of the Mythological Center)]. In *Zagovornyi tekst. Genezis i struktura* [Charm Text. Genesis and Structure], ed. by L. G. Nevskaiia, T. N. Sveshnikova, V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 247–291.
- Agapkina, T. A., et al. 2004. Nagota [Nudity]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol. 3. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 355–360.
- Anisimov, A. F. 1959. *Kosmologicheskie predstavleniia narodov Severa* [Cosmological Beliefs of the Peoples of the North]. Moscow-Leningrad: AN SSSR. 106 p.
- Barag, L. D. et al. (eds). 1979. *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Directory of Plots. East Slavic Fairy Tale]. Leningrad: Nauka. 438 p.
- Berezkin, Yu. E. 1996. Mifologïia indeitsev Latinskoi Ameriki: nebol'shaia retrospektiva nedavnikh issledovaniï [Mythology of Latin American Indians: A Brief Retrospective of Recent Research]. In *Amerikanskie indeitsy: novye fakty i interpretatsii* [American Indians: New Facts and Interpretations], ed. by V. A. Tishkov. Moscow: Nauka. 136–152.
- Berezkin, Yu. E. 2023. Shumerskaia poema o Lugalbande i paralleli k odnomu iz ee epizodov [Sumerian Poem about Lugalbanda and Parallels to One of Its Episodes]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 211–226. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131>
- Budge, E. A. W. 2009. *Egipetskie skazki, povesti i legendy* [Egyptian Tales, Novels, and Legends]. Moscow: Novyi Akropol'. 192 p.
- Chagdurov, S. Sh. 1980. *Proiskhozhdenie Geseriady* [The Origin of the Geseriada]. Novosibirsk: Nauka. 272 p.
- Chernetsov, A. V. 2005. Svedeniia o yazychestve baltiiskikh narodov v vostochnoslavianskoi rukopisnoi traditsii [Information about the Paganism of the Baltic Peoples in the East Slavic Manuscript Tradition]. In *Zagovornyi tekst. Genezis i struktura* [Charm Text. Genesis and Structure], ed. by L. G. Nevskaiia, T. N. Sveshnikova, V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 175–193.
- Denisova, I. M. 1995. *Voprosy izucheniia kul'ta sviashchennogo dereva u russkikh* [Issues in Studying the Cult of the Sacred Tree among Russians]. Moscow: IEA RAN. 204 p.
- Denisova, I. M. 2013. Mifologemy vostochnoslavianskoi skazki: semanticheskii kompleks «derevo-ptitsa-yaitso» [Mythologemes of East Slavic Fairy Tales: The Semantic Complex “Tree-Bird-Egg”]. In *Russkie: etnokul'turnaia identichnost'* [Russians: Ethnocultural Identity], ed. by I. V. Vlasova. Moscow: IEA RAN. 263–296.
- Denisova, I. M. 2018. *V labirintakh ornamenta i vekov: semanticheskii kompleks vozrozhdeniia v russkom narodnom iskusstve* [In the Labyrinths of Ornament and Centuries: The Semantic Complex of Revival in Russian Folk Art]. Moscow: Russian State University of Design and Applied Arts (Stroganov University). 142 p.
- Denisova, I. M. 2024. Podzemnyi mir russkikh skazok: obraznost', semantika darov geroiu [The Underground World of the Russian Fairy Tales: The Imagery, Semantics of Gifts to the Hero]. *Vestnik antropologii* 2: 207–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/207-227>
- Eliade, M. 1998. *Sviashchennye teksty narodov mira* [Sacred Texts of the World's Peoples]. Moscow: Kron-press. 624 p.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret Societies. Rites of Passage]. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaia kniga. 356 p.
- Eremina, V. I. 1991. *Ritual i fol'klor* [Ritual and Folklore]. Leningrad: Nauka. 208 p.
- Gemuev, I. N. (ed.). 1989. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. People. Society]. Novosibirsk: Nauka. 243 p.
- Gimbutas, M. 2006. *Tsivilizatsiia Velikoi Bogini: Mir Drevnei Evropy* [The Civilization of the Great

- Goddess: The World of Ancient Europe]. Moscow: ROSSPEN. 572 p.
- Ivanov, V. V. 1974. Vosstanovlenie pervonachal'nogo teksta ketskogo mifa o razoritele orlinykh gnezd [Reconstruction of the Original Text of the Ket Myth about the Destroyer of Eagle Nests]. In *Materialy Vsesoiuznogo simpoziuma po vtorichnym modeliruiushchim sistemam* [Materials of the All-Union Symposium on Secondary Modeling Systems]. Tartu: Tartu State University. 51–64.
- Ivanov, V. V. 1993. K istorii ptich'ego mifologicheskogo eposa [On the History of Bird Mythological Epics]. In *Ot mifa k literature* [From Myth to Literature], ed. by S. Yu. Nekliudov, E. S. Novik. Moscow: RGGU. 21–24.
- Kabakova, G. I. 1999. Deti nekreshchenye [Unbaptized Children]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 86–88.
- Kerényi, K. 2000. *Eleusin: Arkhetipicheskii obraz materi i docheri* [Eleusis: The Archetypal Image of Mother and Daughter]. Moscow: Refl-buk. 288 p.
- Lurie, S. Ya. 1932. Dom v lesu [House in the Forest]. In *Yazyk i literatura* [Language and Literature]. Vol. 8. Leningrad. 159–193.
- Propp, V. Ya. 1946. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical Roots of the Fairy Tale]. Leningrad: LGU. 340 p.
- Propp, V. Ya. 1969. *Morfologiya skazki* [Morphology of the Fairy Tale]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Safronov, V. A. 1989. *Indoevropskie prarodiny* [Indo-European Homelands]. Gor'kii: Volgo-Viatskoe knizhnoe izdatel'stvo. 398 p.
- Sagalaev, A. M. 1990. Ptitsa, daiushchaia zhizn' [The Bird That Gives Life]. In *Mirovozzrenie finno-ugorskikh narodov* [Worldview of Finno-Ugric Peoples], ed. by I. N. Gemuev. Novosibirsk: Nauka. 21–34.
- Sobolev, A. N. 2000. *Mifologiya slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniiam* [Slavic Mythology. The Afterlife According to Old Russian Beliefs]. Saint Petersburg: Lan'. 272 p.
- Tolstaia, S. M. 2004. Moloko; Odezhdha [Milk; Clothing]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol 3. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 284–288; 523–533.
- Tolstoi, N. I. 1995. Grad; Grom [Hail; Thunder]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol 1. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 535–537; 558–560.
- Toporov, V. N. 1967. K rekonstruktsii mifa o mirovom yaitse (na materiale russkikh skazok) [To the Reconstruction of the Myth on World Egg (Based on Russian Fairy Tales)]. *Uchenye zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 198: 81–99.
- Toporov, V. N. 1995. Iz «russko-persidskogo» divana. Russkaia skazka 301 A, V [From “Russian-Persian” Divan. Russian Fairy Tale 301 A, V]. In *Etnoiazykovaia i etnokul'turnaia istoriia Vostochnoi Evropy* [Ethno-Linguistic and Ethno-Cultural History of Eastern Europe], ed. by V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 142–200.
- Zelenin, D. K. 1937. *Totemy-derev'ia v skazaniakh i obriadakh evropeiskikh narodov* [Tree Totems in Legends and Rites of European Peoples]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 77 p.