

## КУЛЬТЫ И ВЕРОВАНИЯ

УДК 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/208-227

© И.М. Денисова

МИФОЛОГЕМЫ РУССКИХ СКАЗОК:  
СЛЕДЫ ОЛИЦЕТВОРЕНИЯ И ОБОЖЕСТВЛЕНИЯ ЗЕМЛИ\*

*В статье рассматриваются мотивы сказок, в которых содержатся черты представлений о земле как о живом существе (зооморфном или антропоморфном), наделенном особой магической силой. С данной точки зрения анализируется, в частности, семантическая основа образов крупных копытных животных в сказках типов № 511 и 1892 (по указателям Андреева-Аарне и СУС). Привлечение сравнительных параллелей позволяет проследить вероятное развитие образа «живой земли» из зооморфного в антропоморфный (через объединяющий их мотив прорастающего сквозь лоно чудо-дерева). Выявляются отголоски представлений о «цепи перерождений» души умершего, связанных с почти несомненным олицетворением земли в образе сказочной царевны, владевшей мифическими «источниками жизни» – чудесным деревом с его живительными плодами и возрождающими водами. Рассматриваются и вероятные истоки взаимосвязи образов царевны и змееподобного существа, изначальная функция которого в древности реконструируется как связанная с идеей воз/перерождения. Прослеживается также отражение сказкой социальных сдвигов, в ходе которых мужской персонаж из более раннего олицетворения души предка трансформируется в героя-победителя, в том числе – и могущественной царевны-богатыриши.*

**Ключевые слова:** волшебные сказки, образ земли, копытное животное, чудо-дерево, спящая царевна, центр мира, живая вода, молодильные яблоки/ягоды, душа, змей-уроборос, перерождение

**Ссылка при цитировании:** Денисова И.М. Мифологемы русских сказок: следы олицетворения и обожествления земли // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 208–227.

Одушевление, обожествление земли как живого плодоносящего существа – одна из архетипичных черт русской народной культуры, в которой издревле «настоящим архаическим женским божеством считается Мать сыра земля» (Гимбутас 2004: 207). Хотя подобное представление было известно всем славянам, как и многим другим народам, но отмечено, что «называние земли матерью лучше всего сохранилось в России» (Гейштор 2014: 186), и в данном аспекте русские материалы глубже других отражают праславянскую архаику (Топоров 2000: 244). В образе Земли-праматери

**Денисова Ирина Михайловна** – к.и.н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (119991 Москва, Ленинский просп., 32-А). Эл. почта: imiden15@yandex.ru

\* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

некоторые ученые предполагают даже в прошлом «божество высшего уровня славянского пантеона» (Невская 1983: 204).

С древнейших времен человека поражала способность земли творить жизнь во всем ее разнообразии из себя самой – «она самодостаточна... В ней слиты воедино Творец, творчество и тварь...» (Топоров 2000: 259). И эта всеобъемлющая плодovitость мыслилась распространяющейся и на человеческий род – «у всех народов мы находим название человека земнородным» (Соболев 2000: 71); «ты будешь людей родить и будешь их поглощать» (Гейштор 2014: 187) – именно через лоно земли представлялся когда-то извечный «круговорот» жизни. С представлениями о родной земле-праматери (а для древности – это относительно локальная территория) теснейшим образом было связано понятие «своего рода-племени», взаимосвязь предки-потомки, без чего не мыслился человек.

Представления о почитании Матери-сырой-земли в русской народной культуре довольно полно исследованы на разных материалах, они отразились и в обрядности, и в фольклоре, и в письменных источниках (См. иссл. и ссылки: СД 1999: 313–321; Соболев 2000: 71–73; Топоров 2000; Денисова 2003а: 71–76). Однако каждый вид традиционной культуры обладает своей спецификой как в плане выразительных средств и стилистики, так и в содержательном плане, наборе образов и тем, а также – в разной степени отражает различные хронологические пласты культуры. Сказка, особенно волшебная, как известно, явление международное и уходящее своими корнями в глубокую древность, однако «до сих пор остался нерешенным основной общий вопрос: в каких культурных центрах, когда и при каких исторических условиях зародилась сказка... и каковы географические границы этой общности?» – предположения одних ученых возводят ее истоки к эпохе неолита, других – к более поздним периодам; при этом обобщающие сказочные каталоги-указатели остаются очень несовершенными\* (Жирмунский 2004: 441–443; Пропп 1946: 3; см. также Мелетинский 1958: 3–4).

Наднациональная общность сказочных мотивов, восходящих во многих случаях к мифологии, позволяет считать их в прямом смысле мифологемами (нередко претендующими на универсальность), хотя и своеобразие русской сказки несомненно. В ходе анализа вариативности мифологем русской волшебной сказки, сохраняющей в чем-то глубокую архаичность и традиционность, а также при сопоставлении их с историко-этнографическими данными других народов, выявляется их вероятная исходная смысловая основа. Именно на этих принципах построены работы В.Я. Проппа (Пропп 1946: 19–23), открывшего фактически новую эпоху в изучении сказки – как ее морфологии, так и ее содержательных истоков.

Образ земли в сказках – одна из составных частей сказочной «картины мира», при реконструкции которой, однако, возникают большие трудности, чем даже решение той же задачи по мифам: «Если в мифе пространственно-временная организация относится к содержательному плану, <...> то для эпоса и сказки она лишь играет роль фона» (Неклюдов 1975: 190) (отметим, правда, что не для каждого мифа это справедливо). Реконструировать сколько-нибудь цельную картину мира по сказкам, дошедшим до нас сквозь тысячелетия, вряд ли возможно, она всегда остается противоречивой, неоднозначной, и прежде всего – в результате переосмысления или

\* В данной работе типы сказок приводятся по СУС, в котором имеется таблица соотношений типов сказок по трем указателям: СУС, Аарне-Андреева и Томпсона (СУС 1979: 398–401).

выпадения части повествования у их носителей, что наглядно продемонстрировала, в частности, еще Е.Н. Елеонская на конкретных примерах (*Елеонская* 1994: 47–48).

Постараемся вначале отметить некоторые факты, характеризующие отношение сказочных героев к земле как к живому существу. Выясняется, что земля иногда умеет «говорить»: так, слуга царя делится секретом с землей (разгреб ее и прошептал про царевы ослиные уши) – на том месте выросла береза – «А это дерево царю-то и кланяется: “Есть, гыть, у царя ослиные уши”» – царь прощает его: «Ну, говорит, уж если мать-земля не могла выдержать, то где же крещеному не сказать дружка дружке» (*Ончуков* 2008: № 284. Ср. обычай исповедоваться земле).

Волшебная, живительная сила земли проявляется в том, что самые различные предметы, добытые из ее глубин (камушек, трость, трубка, перстень, шкатулка и пр.) дают богатство, омоложение и преображение, изменение статуса, новую счастливую жизнь: например, сын, проклятый старушкой-матерью – «провалился сквозь землю и нашел там *конопатку* (небольшая лопатка – *И.Д.*) с кошельком», с их помощью он «вырылся в свет божий»; впоследствии при сватовстве он лишь пошевелил ими – *стал молодым, а мать-старушка помолодела*; потом тем же способом появляется «от дому до дворца царя дорога неписанной красоты», а герой женится на царевне (*Зеленин* 1997: № 68). Эта изобильность жизни проявляется и в диалоге: «Что жирнее всего на свете?» – «Мать сыра-земля, в ней больше всего жиров и соков, на ней все расцветает, она всех питает» – это ответ мудрой 172-летней старухи, которая сама напоминает землю (*Королькова* 1969: 286; в более частых вариантах подобной сказки ответ дает мудрая девочка-семилетка).

Наиболее показателен известный мотив *удара о землю*, благодаря чему человек или животное *перерождается*, изменяет свой облик. Так, в сказках о Финисте-ясном-соколе герой иногда неоднократно перевоплощается этим способом то в птицу, то обратно в человека: «Ударился о землю и стал ясным соколом» (*Королькова* 1969: 154). В другой сказке – «ударился об землю, подумал на петуха – и сделался петухом» (*Зеленин* 1997: № 24). Тем же способом герой может превратиться в муху, лисицу и пр., а царевна-волшебница от удара – оборачиваться то разными зверями, то змеей, и вновь принимать свой облик (*Худяков* 1964: № 4, 62).

Особо значим *мотив родов* от удара при соприкосновении с землей: чудо-кобылица «ударилась о зель, легла, в одну минуту ожеребилась»; царица, обращенная злой волшебницей в птицу (серебряную голубку, золотую утку), полетела – «ударилась о зель, сделалась по-прежнему женщиной и родила двух прекрасных малюток» (*Худяков* 1964: № 22; 51; 71). Иногда удар совершается о «*громадный белый камень*» (*Королькова* 1969: 144), и такое уточнение, возможно, – более ранняя версия данного мотива (образ *камня* семантически очень ёмок, им в разных культурах отмечался и «*пуп земли*»). Так, в новгородской сказке обращенная в рысь женщина – «обежит серый камушек вокруг трижды, сбросит рысью шубку и бросит ее у камешка» (*Власова, Жекулина* 2001: № 44).

Однако наша задача – найти следы олицетворения земли в конкретных образах (антропоморфных или зооморфных), возможные отголоски параллелизма микро- и макрокосма, которые просматриваются по другим материалам (*Денисова* 2003а, 2003б). Иногда в сказках, особенно сатирических, можно встретить такой явно выраженный параллелизм: женские груди – «сионские горы», живот женщины – «долы», пуп – «пуп земной», вульва – «ад кромешный» (*Афанасьев* 1992: 92), однако данный мотив явно не чисто сказочный, а попал в нее из апокрифов.

Следы древнейшей модели мира – *зооморфной* – обнаружить в русских сказках также непросто, хотя по фольклорным, обрядовым и прочим материалам русских выявляются отдельные ассоциативные связи зооморфных образов (особенно крупных копытных) с представлением о мироздании, включая небесную сферу, однако преимущественно – с представлениями *о земле*, которые считаются наиболее древними, восходящими, возможно, еще к палеолиту (Денисова 2003б). Олицетворение земли в образе крупного копытного (лося, оленя, быка) хорошо известны, например, у сибирских народов, а для неолитической Европы реконструируется подобный образ оленя, со временем вытесняемый образом коровы/быка (Даниленко 1999: 80, 87). У русских местами сохранились поверья о некоем подземном существе *мамоне*, *мамуна*, *мамона* (огромный лось или бык), жившем еще до потопа – его считали «душою земли», «силою или духом семян», а в былинах имеется образ чудесной златорогой *турицы на острове Буян*, что наводит на мысль об олицетворении в ней мифической земли-первоострова (см. подр.: Денисова 2003б: 23–25). В русских притчах встречаем многозначительный образ огромного быка («той бык всегда сам о себе, един пасящийся»), на одной лопатке которого поместилось 45 жилых дворов, – он гибнет от нападения некоего орла (Прокофьев, Алехина 1991: 210).

По сказкам же селения чаще рисуются на спине огромной рыбы (особенно в типе СУС № 461 «Марко богатый»): «Шел дальше – громадная река, она кипит, как пучина. А поперек этой реки лежит рыба-кит. Все бока изрыты..., на спине село большое, на голове у него погост, на хвосте сенокос, посреди села широкий шлях» (Королева 1969: 186). Космизм копытного животного (коня, быка) порой проявляется в известных эпизодах, когда герой вытаскивает как бы из него (из его ушей) элементы ландшафта – лес, реку, горы и т.п. В сказках можно встретить и образ *подземной коровы* (в вариантах типа СУС № 480\*): прыгнувшая в колодец за веретеном девушка доит встреченную под землей корову (или стадо), обтрясает созревшие яблоки с *подземной яблони*, и т.д., получая затем *дар* от женского мифического персонажа. Еще А.А. Потебня отмечал, что доение в сказках порой является аналогом добычи живой воды (Потебня 1865: 195) – в данном аспекте показателен мотив *оживления коровой* героя: «Через трои сутки корова притащцыла живой воды... Она *фырскнула* из левой ноздри, и он сросся; из правой потом *фырскнула*, – и он стаёт» (Зеленин 1997: № 5). Местонахождение живой воды (в паре с «мертвой», обладающей сращивающей, заживляющей функцией) связано прежде всего с подземным миром, и в образности этих «вод» явно просматривается символика «соков» живого организма.

В сказках следы олицетворения земли в образе копытного более наглядно выражены в *мотивах прорастания животного растениями* из сатирических сказок (тип СУС № 1892) (у русских встречаются реже, чем у белорусов). В подобных сюжетах *животное как бы уподобляется плодоносящей земле*, при этом даже оставаясь живым: например, в белорусской сказке кобыла мужика, *наевшись меда и напившись воды* из речки, вроде бы умирает, но затем, уже ободранная, идет за ним, ложится на пашню и *вся прорастает* гречихой, которая даже поспевает, и в ней заводятся тетерки (Зво-нарева, Конон 1993: 39). Подобные сказки перекликаются с некоторыми *мифами о творении* – например, в мифе коми-зырян утка-прародительница мира «ударилась о воду и убила», а ее тело «разрослось в длину и ширину, покрылось лесом, зеленью и цветами. Так появилась земля-матушка» (цит. по: Наговицын 2005: 285–286). Очень странными представляются некоторые восточнославянские сказки с мотивами *прорас-*

*тающего сквозь животное дерева* (СУС № 1889Р): случайно разрубленную лошадь (вар. – частично съеденную медведем, и т.п.) мужик *соединяет прутом*, поленом (от дуба, березы, осины), которое затем прорастает до неба, иногда сквозь избу (*Афанасьев* 1957: № 418, 427; *Власова, Жекулина* 2001: № 15; *Звонарева, Конон* 1993 : 229–230).

Мотивы выращивания дерева из животного были рассмотрены в специальной работе В.Я. Проппа (*Пропп* 1934: 128-151) – в целом в их основе он усматривал земледельческую идею плодородия, проведя параллель с образом «прорастающего» Осириса. Однако отметим, что в образе этого бога просматриваются и *следы олицетворения земли*, в том числе в облике быка, а по поводу его сестры-жены известны свидетельства Плу-тарха о вере египтян, что «корова, как и земля, это образ Исиды» (*Матье* 1996: 211), которая «забирала в свое лоно мертвых и знакомила их с бессмертной жизнью» (*Бадж* 1997: 77). Многие богини древнего мира соотносились как с образом коровы, так и священного дерева (см. подр.: *Денисова* 2003б: 22).

В русских сказках мотив *прорастающего сквозь животное дерева* наиболее ярко выражен в сюжете о *корове-помощнице*, подаренной дочери ее умершей матерью и затем убитой мачехой, но продолжающей помогать сироте («Буренушка», «Крошечка-Хаврочшечка» и пр. – тип СУС № 511). Эта, казалось бы, немудреная детская сказка обладает богатым семантическим полем и восходит к некоей древней мифологеме. Сюжет очень широко распространен по всему миру в разнообразных вариантах: «Чудесная корова и дерево, выросшее на могиле матери, так же характерны для ближневосточной сказки, как и для восточноевропейской», – отмечал Е.М. Мелетинский; подобные мотивы были известны также в Индии, Китае, Японии, Индонезии (*Мелетинский* 1958: 206-208).

Корова по вариантам сказок – явное воплощение самой матери (как в сербской – см. *Караджич* 1987: 397); девочка порой обращается к ней «Мам» (*Романов* 1887: 289). Однако в ней просматривается образ не просто матери, а скорее *покровительницы рода матери*, ее родной земли (в народе еще в XIX веке считали, что у человека три матери – помимо родной, еще Богородица и Мать-сыра-земля). Элементы сюжета указывают на то, что действие его происходит в сакральном *родовом центре*, в «*пупе земли*» – так, в сказке из Рязанской губ. девочка-сирота идет за помощью к корове «*под бугорочек*» и призывает ее (*Худяков* 1964: № 16); в другом варианте – это *кочка* (*Власова, Жекулина* 2001: № 48) – данные слова употреблялись и для обозначения пупа у живых существ (*Мазалова* 2001: 38). Похожая образность «центра» проявляется, например, в предании о Степане Разине: на середине горы бугор, рядом три березы, под которыми родник (*Криничная* 1988: 145).

В сказках (СУС № 511) сакральный локус также порой включает источник: «И разлилася крыница на том мести и выросла яблонь над крыницей, и на той яблонцы золотое яблоко ды сярбраное» (*Романов* 1887: 289; в варианте «медовая крыница» – *там же*: 292). Вырастающее из чрева коровы дерево (вар. *сад, яблоня*, просто *дерево*, а то и *ракетов куст* со сладкими ягодами – *Афанасьев* 1957: № 101) выступает здесь в ипостаси «древа жизни» – оно явно связано с продолжением рода, манифестируя плодородную силу земли-коровы, переходящую на девушку: «Кто меня замуж возьмет, тот и этот сад возьмет!» – говорит она (*Худяков* 1964: № 16). *Яблоки* или *ягоды* – это символы (а точнее – воплощения) будущих детей героини, носители ее душ-зародышей (в других сказках встречаются прямые указания на смысл таких плодов: «...принесла она трех богатырей от етих яблочкох»; «Увидели: древо с яблокам стоит... его мама

от этой яблочки забеременела» (РГСС 1980: № 17; 18; ср. – от съеденных ягод можно молодеть или стареть – Зеленин 1997: № 3). Даже *цветок* с яблони, положенный на грудь царевне, впавшей в болезненный сон, может ее оживить (Королькова 1969: 103).

Помимо того, дерево или «сад» – это некий магический локус, податель всяческих благ, помощник во всем. «Растёт сад, там уж, что ей нужно – все есть в саду том» – в нем девушка преобразается в красавицу в богатой одежде; с помощью прутика из сада она и печь в избе передвигает, и вычищает ее всю, и разделяет перемешанные зерна ржи и овса; а при переезде к жениху «и сад след пошел» (Ончуков 2008: № 228; см. также Худяков 1964: № 16). Подобный «сад», дерево являются как бы неразрывно связанными с героиней, а мотив их «перехода» (по вариантам – вместе с «крыницей») очень устойчив, порой до смешного: так, героиня получает из коровы, помимо сада, еще сундук с приданым и чудо-жеребца, и при переезде – «Сундук сам вскочил на телегу. Сад сзади бежит. Его и кольями, и жерздыями не пускают – он через все махает и все едет, все махает и все едет, едет...» (Власова, Жекулина 2001: № 48). В сказке другого типа «сад» переносится даже вместе со всей «крепостью», в которой раньше жила царевна: в ней был сад с «яблонью» – ее плоды давали *здоровье*, а роса позволяла ослепленному *прозреть* (Зеленин 1997: № 5; ср. с СУС тип № 551 – см. ниже).

Сказочная корова, являясь подательницей различных благ еще при жизни (она насыщает и преобразует девушку), а также часто *помогая в прядении и ткачестве* (напр. Худяков 1964: № 16 – она пережевывает лен и пряжу), напоминает тем самым божество-пряжу (ср. – в других сказках нередок образ подземной пряжи – девицы, старушки). В сербской сказке корова-мать тоже жует кудель и говорит девушке: «Как выйдет у меня из уха нитка, хватай ее и в клубок сматывай» (Караджич 1987: 397). В традиционной культуре действия и предметы, связанные с прядением, обладают, как известно, глубокой семантикой, соотносимой с представлениями о предках, о судьбе, о «воспроизведении человека и рода в потомстве» (Иванов, Топоров 1983: 195; Криничная 1995). Эту мифологему также можно считать универсальной, проявляющейся в своеобразных формах у разных народов – так, например, в австралийских мифах известен образ матери-прародительницы Эйнганы (по вариантам она змея), родившей *из себя* весь окружающий мир, – «она держит нить жизни... Поэтому мы зовем ее матерью. Когда мы умираем, Эйнгана отпускает эту нить» (цит. по: Наговицын 2005: 256).

В сказках типа СУС 511 довольно устойчив также мотив *прохода героини сквозь уши коровы* – именно там, т.е. как бы *внутри коровы*, она, по вариантам, получает и еду, и выполненную работу, и помощь в прядении и ткачестве («в одно ушко влезла, в другое вылезла и готовые холсты подобрала»), а порой – новую одежду, преобразаясь сама, становясь «еще полнее, красивее» (Худяков 1964: № 16; Афанасьев 1957: № 100, 101; Ончуков 2008: № 228; Романов 1887: 289–295). По мнению В.Я. Проппа, мотив *пролезания сквозь уши* животного (для героя это обычно конь – Афанасьев 1957: № 564) восходит к представлению о «прохождении сквозь животное», что символизировало *умирание и возрождение* в новом качестве (Пропп 1946: 318). С этим мотивом сопоставимы оздоровительные ритуалы русских, в которых корова и земля выступают в близком качестве – протаскивание больных сквозь отверстие в земле синонимично обряду (из рукописи XVII в.), в ходе которого надо было пролезть *сквозь тушу коровы*, «и минет болезнь» (см. подр.: Денисова 2003б: 26) (ср. также древнеегипетское представление: богиня-корова беременеет умершим фараоном и вновь рождает его – МНМ т. 2: 5 /Корова/).

Бедная сирота наших сказок, преображаясь благодаря корове, *меняет социальный статус*, выходя замуж (напр. *Власова, Жекулина* 2001: № 48; *Ончуков* 2008: № 228). Во всем этом комплексе сказочных мотивов просматриваются черты древнейших обрядов *перехода*, возводимых мифологами к мифо-ритуальному комплексу «*возвращение в чрево*», следы которого, местами сохранившиеся до XIX века в разных частях света, связываются «с остатками великой афро-азиатской культуры, существовавшей между IV и III тыс. до Р.Х. от Восточного Средиземноморья и Месопотамии до Индии»; «Возвращение в материнское чрево в любом контексте означает возвращение к Великой Матери Земле», а обрядовое выражение его заключалось, в том числе, в «мифическом возрождении в корове или в сосуде, имеющем форму матки. Корова – одна из ипостасей Великой Матери» (*Элиаде* 1999: 141, 142).

Если в наших сказках *мифологема прорастающего из животного Древа* отражает прежде всего идею статусного «перехода» и продолжения рода героини, то сходные мотивы в мифах разных народов имеют более широкое космогоническое значение *возникновения человечества* вообще. К примеру, в мифе шан Мьянмы укрывшийся *внутри коровы* после потопа человек находит там два семени тыквы – из плодов выросшего затем растения выходят *все живые существа* и растения земли; а по мифу лао из умершего после потопа буйвола вырастает лиана с тыквами, из которых появляются тайские народы (МНМ т.2: 66; 349 /Литлонг/; /Пу Лансенг/). Параллели подобным мифам можно встретить и в Африке – так, по мифу шиллук Судана, *первые люди* появились из тыквы, которую вынесла вышедшая из вод *белая корова* (МНМ т. 2: 231 /Ньиканг/). Тыква или большое яйцо в близких мифах уподобляются материнскому чреву, прослеживается и связь их с культом Матери-Земли (*Стратанович* 1977: 69, 70).

Данная мифологема о животном-прародителе в комплексе с неким деревом, дающим жизнь целому социуму (оно вполне заслуживает наименование Древа жизни), сопоставима с широко распространенными сказаниями, в том числе европейскими, в которых с образом такого копытного перекликается *женский образ*: некоей будущей матери снится сон, что из ее сердца или чрева вырастает широко раскинувшееся чудо-дерево (вар. – с прекрасными плодами), предвещающее ей рождение сына – *основателя рода или целого народа* в будущем (отростки его соотносятся с будущими потомками). На эту легенду обращали внимание еще ученые XIX века, определяя ее как бродячий сюжет, сопоставляя с известным апокрифом «Сон Богородицы» (культ которой, как известно, был тесно сопряжен с культурами земли-матери и дерева) и предполагая порой в образе такой женщины отголоски олицетворения праматери-земли (*Мандельштам* 1882: 89).

Поискам вариантов данной легенды по материалам фольклора и письменных источников посвящена специальная статья А.Л. Топоркова: наиболее древнее письменное свидетельство о ней – в «Истории» Геродота (V в. до н.э.); она отразилась и в древнерусских летописях, в том числе в сюжетах о призвании Рюрика (*Топорков* 2011). Однако автор не сопоставляет образ «спящей праматери» подобных легенд с ее вероятным зооморфным (и антропоморфным – см. ниже) прототипом из мифов и сказок. Важно отметить, что в этих легендах вырастающее деревце (порой это и яблонька) локализуется иногда «посреди земли», и если подойти к его интерпретации через *анатомический код образа обожествляемой живой земли*, то в основе такого дерева (а иногда и *виноградной лозы*) просматривается образ продолжения ее *пуповины*, несущей новую жизнь.

Возвращаясь к русским сказкам, обратим внимание, что этот почти космический образ спящей праматери из легенд напоминает сказочную *спящую царевну*, всеильную богатыршу, раскинувшуюся в глубоком сне, – хранительницу *живой воды* и *молодильных яблок* (редкий вар. – *яиц* – Ончуков 2008: № 265; Гура 1965: № 17) (тип СУС № 551). Это одна из самых известных и самых распространенных у восточных славян сказок (Афанасьев 1957: № 171–178; 563; см. список публикаций ее – СУС: 155–156) с явно архаичной подосновой, имеющая много параллелей и трансформаций в других культурах. Главные сакральные объекты локуса царевны в сказках СУС № 551 («в саду найдешь яблонь, на котором растут молодежавые яблоки, подле два колодезя с живою и мертвою водою» – Афанасьев 1957: № 563) – те же, что и в СУС № 511, и этот локус также вписывается в мифологему «центра» земли и мира: «Древо Жизни и Бессмертия, Источник Молодости ... непременно находятся в Центре» (Элиаде 1998: 32). Отметим, что концепция «центра» восходит к близким у разных традиционных социумов представлениям о «тотемном центре» родовой земли (отмечаемом также холмом, скалой/камнем, деревом, водоемом, островом) – он мыслился как некое *сосредоточение душ сородичей*, а также душ зверей, всего живого (Анисимов 1967: 46).

Обычно царевна сказок типа СУС № 551 молода и прекрасна, но иногда она изображена старой злой ведьмой (Афанасьев 1957: № 171). Необходимо подчеркнуть, что большинство женских персонажей русских сказок в разных сюжетах порой имеют очень схожие атрибуты и функции: советчицей в лесной избушке может быть не только Яга или старушка, но и девушка; живая и мертвая, или целующая, вода может храниться как у царевны, царь-девицы, так нередко – и у Бабы-яги, ведьмы, змеихи; Баба-яга порой владеет и чудо-садом, который «улетает» за героем с дудочкой (Афанасьев 1957: прим. к № 289), а ослеплять героя может не только Баба-яга, но и Елена (Анна) Прекрасная, Марфа-Царевна или Царь-девица, как и оживлять (Афанасьев 1957: № 199; 206; Медведев 1991: 37; Карнаухова 2006: № 166; Мадлевская 2002: 77, 81; Новиков 1974: 74). Поэтому различные женские образы волшебниц, возможно, следует рассматривать как *инварианты* некоего изначального прототипа, исходя из заключения В.Я. Проппа, сделанного им на основе морфологического анализа волшебных сказок, об их *единой праоснове*, «едином источнике» в ранних религиозных представлениях (Пропп 1969: 96).

В одном из вариантов типа СУС № 551 встречаем рудиментарную черту в образе царевны: она напоминает *гору* (т.е. возвышенность *земли*), так как *яблони растут на ее теле*: у спящей Усоньши-богатырши «под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков 1964: № 1) (ср. с образами великанов из карельской, тюркской и прочих мифологий). Соотнесенность женского персонажа с масштабами горы просматривается и в иных сказках: в конце часто встречаемого мотива оборотничества царевны (в т.ч. в змею) жених ломает надвое веретено (=обращенную царевну) и произносит: «Напереды стань жена молодая, а назади стань гора золотая» (Ончуков 2008: № 276; 227; Зеленин 1997: № 12).

В.Я. Пропп, сопоставляя образ царевны-богатырши сказок СУС № 551 с древнегреческими *Деметрой* и *Корой*, усматривал в ней именно *олицетворение земли* – так, цитируя отрывок одной сказки (Афанасьев 1957: № 173 – «Лежит красная девица, богатырским сном почивает – с рук и ног целующая вода точится»), ученый отмечал: «Воду дарует она сонная, находясь под землей. Это довольно точно отражает представление о земле как о женщине» (Пропп 1976: 201). Хотя «подземность» царевны



здесь реконструирована, но в целом этот образ явно хтонический, на что указывают, в частности, и слова Бабы Яги о ее царстве: «А вот и дорога, что ведет в государство, в котором есть живая и мертвая вода и моложавые яблоки. Туда нельзя проехать иначе, как ночным временем» (Афанасьев 1957: № 563). Местонахождение сада с молодильными яблоками именно *под землей* встречаем в некоторых сказках другого типа (СУС № 306): спустившись под землю, герой набирает эти яблоки, а также порой выпускает всех подземных затворников (Балашов 1970: № 27); вариант – под землей три сада (медный, серебряный и золотой) с соответствующими яблонями, с которых герой срывает по яблоку (Зеленин 1915: № 3). Встречается под землей и роща, где «золотые цветы растут», там же – «неиссякаемый бочонок вина» (Афанасьев 1957: № 298 и прим.). Представление о *подземном саде/рае* зафиксировано в описании Ибн Фадланом похорон древнего русса: добровольно желающая умереть вместе со своим господином девушка смотрит в колодец и видит там «зеленеющий рай» со своими умершими родителями (Соболев 2000: 106).

Образ царевны-богатырши из сказок СУС № 551 и связанный с нею комплекс, а также похожие образы царевен из других типов сказок (объединенные под условным именем Царь-девицы), был подробно рассмотрен Е.Л. Мадлевской, довольно убедительно обосновавшей в ходе детального анализа точку зрения, что «Царь-девица олицетворяет не что иное, как саму землю»; «героиня... аккумулирует жизненную силу», является «источником жизненного начала» (Мадлевская 2002: 79, 82–83, 89 и др.). Автор, правда, на наш взгляд, несколько преувеличивает значение «первичного инициационного механизма» в этих сказках (лишь слегка касаясь похоронного комплекса), добывание же чудо-предметов героем рассматривается ею прежде всего «как испытание-подвиг» (там же: 86–87, 89). Однако конкретные следы обрядов инициации в них трудно уловить; переключка отдельных фольклорных явлений и инициационного обрядово-мифологического комплекса скорее объясняется отражением в них некоего *общего мировоззрения* (Мелетинский 1958: 12). «Мы имеем дело с общими концепциями Жизни, Смерти и Возрождения, ... область посвящения представляет собой только один аспект этого всеохватывающего мировоззрения», во многом основанного на идее существования некоего «иного мира», который мыслился как «изначально мир посмертный» (Элиаде 1999: 142; 162).

В.Я. Пропп в ходе анализа волшебных сказок, делая вывод об их мировоззренчески «едином источнике» и констатируя сохранение в них явных следов ранних религиозных представлений (в том числе – о пути души умершего), отмечает: «одна из первых основ композиции сказки, а именно странствование, отражает собой *представления о странствовании души в загробном мире*» (Пропп 1969: 96–97; курсив мой – И.Д.). Добавим – и, вероятно, какие-то представления о ее воз-/перерождении, т.к. в сказках герой чаще всего возвращается тем или иным волшебным способом в наш мир, порой встречая в своем доме нежданного новорожденного.

Показательно, что герой, добывая *живую воду* по сюжету будто бы для другого персонажа (отца, царя), нередко *использует ее для себя* – пьет ее тут же в царстве чудо-девицы, умывается, или колпак должен обмочить (Афанасьев 1957: прим. к № 175; Гура 1965: № 17), а то – «обкатился обы и с конем живой водой...» (Ончуков 2008: № 265). Чаще же этой добытой героем водой он, затем убитый, впоследствии *оживляется* кем-либо; иногда сама царевна сначала убивает героя-вора, а потом «приложила к его ране свою руку белую, омочила целующей водой...» (Афанасьев 1957: № 173). В саду царевны ге-

рой также порой сам *вкушает плоды*, возвращающие молодость (Мадлевская 2002: 86; ср. Ончуков 2008: № 188 – здесь этот мотив сопряжен с мотивом беременности героини). Вкушение плодов со сказочного дерева сопоставимо с представлениями о том, что дети до своего рождения питаются кашей из *ягод*, а в сказках встречается образ ребенка, играющего *золотыми яблоками* в избушке Бабы-яги (Потебня 1865: 98, 127). Скорее всего, добыча героем сакральных предметов в рассматриваемых сказках являлась когда-то не просто «испытанием-подвигом», а жизненно необходимым для него (т.е. в прототипе – души умершего) актом, так как это (живая вода, чудо-яблоки, яйца) – субстанции, несущие в себе жизнь, позволяющие его *душе приобщиться в самом сакральном локусе к источнику жизни, бессмертия*, и впоследствии возродиться к новой жизни. «Бессмертие добывается героем для себя», – к такому выводу приходит и Л.А. Абрамян при анализе подобного типа армянских сказок (Абрамян 1994: 20, 30).

Отдельные сказочные мотивы за века, как известно, выпадают из первоначального сюжета, переосмысляются или соединяются с мотивами из других сюжетов – именно поэтому В.Я. Пропп настаивал на том, что *сказку надо изучать в ее целостности*: ни один образ и сюжет «не может изучаться без другого ни морфологически, ни генетически», а главным методологическим принципом надо признать «освещение каждого элемента в отдельности по всему сказочному материалу» (Пропп 1969: 104). Если мы сопоставим *мотив приобщения героя к живой воде и вкушения плодов* из сказок СУС № 551 с аналогичным мотивом из других сказок, то обнаружим, что он иногда как бы запускает *круговорот перерождений*: так, *царевна оживляет* героя «целой» и «живущей водой», а потом дает ему, желающему *вернуться в свой мир*, клубочек («нить жизни»?) и *два яблока* (РНССБ 1979: № 23; вар. – старик дает *ягоду* – Зеленин 1997: № 4), которые надо *съесть*. Начинается *ряд перерождений*, встречающийся в некоторой вариативности в разных типах сказок (особенно в СУС № 318 и 301С): *конь* (перед ним иногда *птица*) – из убиваемого коня вырастает *сад* (вар. *дерево, яблоня*), который затем срубается – часть его (вар. *ветка, щепка* и пр.) попадает в *озеро* (вар. *море, реку*) и превращается в *водоплавающую птицу* (вар. *рыбу*), а затем вновь в *героя* (Афанасьев 1957: № 209 и прим.; РГСС 1980: № 22, 23, 25, 26, 30–33). Данный круг сказочных перевоплощений близко перекликается с древнеегипетской сказкой/мифом «О двух братьях» (она зафиксирована с XIII в. до н.э. – Жирмунский 2004: 440), где явно выражена *реинкарнационная идея*, причем – вплоть до совпадения некоторых деталей (цветок/плод – бык – одно/два дерева – щепка) (Бадж 2009: 85 – 90), но важно отметить, что *земному водоему* наших сказок соответствует *женское чрево* в мифе (т.е. озеро/море прочитывается как «чрево земли»). В сказках типа СУС № 566 представлен более короткий ряд перерождений: *над умершим* героем вырастает *дерево с ягодами* – он съедает нижнюю – выросли рога и хвост; затем съел другую – «и такой ли зделался молодец» (Зеленин 1997: № 23).

Однако сохранился в наших сказках и значительно более полный ряд перевоплощений, причем – через удар о землю: *цветок* (надо съесть) – *мышь* («добежишь до моря») – *рыба* («переплывешь через море»; вар. *ящерка*) – *конь* – *дерево* – *щепка* (бросают в море) – *селезень* – *человек* (в результате герой *возвращается на родину* – РГСС 1980: № 32; см. также № 31, 28). Еще дореволюционные ученые отмечали, что местами остается жива вера в подобную «цепь» перерождений (Соболев 2000: 77). Изредка сходная «цепь», в том числе начинающаяся с *яблок*, встречается и в сказках других европейских народов (напр. *Мандельштам* 1882: 70–71). У русских еще до

недавнего времени сохранялись отдельные разнообразные следы реинкарнационных представлений (см. подр.: *Денисова* 2018: 54–56).

Данный сказочный пласт, связанный с отголосками анимизма, является, скорее всего, одним из наиболее древних, отражающим идею «вечного возвращения» – «рождение в земной жизни является, по сути, ... возрождением» (*Геннеп* 1999: 145–147). Существование подобных воззрений некоторые ученые предполагают уже в верхнем палеолите (см. об этом подр.: *Криничная* 1988: 33, 34). Мировоззренческий комплекс, связанный с идеей перерождения души умершего через лоно женского божества, восходящего к образу земли, зафиксирован в разных традициях – например, он был ярко выражен у некоторых сибирских народов (нганасан, кетов) (см. подр.: *Денисова* 2003а: 72). Следы представлений о перерождении через Мать-сыру-землю просматриваются и у славян по разным материалам, в частности, в обычаях класть на землю как новорожденных, так и умирающих (*Невская* 1983: 203–204; *Гейштор* 2014: 186; *Геннеп* 1999: 53, 139). В.Я. Пропп на основе широких этнографических параллелей отмечал в русских сказках различные отголоски представлений о реинкарнации (*Пропп* 1946: 324–327; *он же* 1976: 214–216, 237–240), хотя вышеозначенную сказочную «цепь перерождений» он не рассматривал.

Наличие древнейшего мировоззренческого пласта в семантическом поле образа царевны не противоречит наслоению на него двух других пластов – инициационного и брачного, значительно более позднего по мнению Е.Л. Мадлевской, причем она выделяет еще функцию царевны как «предневесты» (*Мадлевская* 2002: 76, 89), хотя в большинстве сказок эта всемогущая девица приплывает впоследствии к герою с двумя его сыновьями и становится его женой. В этом эпизоде можно усмотреть отголосок близнечных мифов, отражавших когда-то дуально-родовое устройство социума, следы которого просматриваются и у славян; мать близнецов в разных мифах нередко соотносилась и с представлениями о земле (*Анисимов* 1967: 82–84; *Иванов* 1968: 285).

Но и с брачной темой в подобных сюжетах не всё так однозначно. Казалось бы, именно к ней относится устойчивый мотив «греха» героя со спящей царевной, уже после кражи у нее яблок и живой воды («придумалось с ей любовь сотворить» – *Ончуков* 2008: № 8; «самоё её облюбил» – *Афанасьев* 1957: № 176; варианты – поцелуй, обмен перстнями и пр.). Однако можно найти и его объяснения в области представлений о смерти и возрождении в связи с олицетворением земли. А.А. Потебня отмечал, что «смерть есть брак с землею» (курсив мой – *И.Д.*); параллелизм образов невесты и «земли, принимающей в себя зародыши вещей», известен еще по ведийским свадебным песням (*Потебня* 1865: 68, 231). В чреве обожествляемой земли умерший должен был стать символическим «семенем», где ожидалось «эмбриональное зачатие и новое рождение» (*Элиаде* 1999: 145), с этим воззрением были связаны, в том числе, захоронения «в позе эмбриона». Уподобление умершего семени, зерну, упавшему в земную утробу, прослеживается и в русском фольклоре (*Потебня* 1865: 259; *Зыкин* 1999: 56), в сказках же герой иногда в ходе своих перевоплощений, чтобы укрыться от преследователя, превращается в зерно и прячется под сарафан девицы (напр., *Карнаухова* 2006: № 44). Об умершем порой говорили как о «женихе земли», что отразилось и в поверьях, и в фольклоре (см. подр.: *Зыкин* 1999: 54–57).

В качестве древней параллели подобному «жениху» можно привести древнеегипетские свидетельства из Текстов пирамид: умершего царя в загробном мире, когда он идет к «полю жизни», встречает богиня Кебхет, которая очищает его и оживляет возлиянием

из четырех сосудов, причем – «эта богиня, приносящая царю смерть, а потом воскрешение, является его возлюбленной» (курсив мой – И.Д.); по вариантам, он проходит через *воскрешающее «озеро жизни»* Кебху (Матье 1996: 126–127). Характерно, что «“Возвращение в чрево” иногда представляли в форме инцеста с Матерью», образ которой в прототипе восходит к Матери-земле с ее пещерами и гротами (Элиаде 1999: 144).

К данному кругу воззрений восходит, видимо, перекличка образов *божества земли, возлюбленной и матери* по различным древнеиндийским памятникам: так, в ведийском погребальном гимне встречаем обращение к «Широкой» Матери-Земле: «Да спасет она тебя из лоноа погибели ... Как мать /заворачивает/ сына в подол – Так, о Земля, заверни его! ...» (Св. тексты 1998: 335). В гимне Атхарваведы, посвященном Богине Земли, именуемой также «Широкой», «*златогрудой*» (ср.: «Царь-девица, золотая грудь» – Ончуков 2008: № 8), и, кстати, сравниваемой с *коровой* («пусть она доится для нас приятным медом и молоком») – она называется *матерью всех смертных*, «*всеобщее чрево*», причем отмечается мощь ее тела и середина-«пупок» («помести нас в них, стань чистой для нас! Земля – мать...») (Св. тексты 1998: 44–46). Наследующий древние традиции буддийский памятник I тыс. н.э. рассказывает об умирающем, стремящемся «переволлотиться в другого человека» – он якобы видит себя *в соитии со своей матерью* – «в этот-то момент возникают жизнь и сознание» (Св. тексты 1998: 328). В древнегреческих памятниках находим более ясно выраженное воззрение: душа умершего, стремясь в Аиде испить из источника жизни рядом с белым кипарисом, проходит «по святым лугам и рощам Персефоны»; в одном из текстов – «Я погрузился в лоно Владычицы, Царицы подземного мира. И ныне я прихожу просителем к святой Персефоне. <...> Козленок, я упал в молоко» (Св. тексты 1998: 349–350).

Возрождающие воды, некий водоем – необходимая субстанция воз/перерождения. О сопряженности образа царевны сказок СУС № 551 с олицетворяемой землей говорит также двойственная семантика образа *колодца*. Оживляющие воды в ее царстве – это могут быть и источники, родники («где ни ехала королева, <...> там везде родники поделались» – Афанасьев 1957: прим. к № 271), или колодцы с живой и мертвой водой (Афанасьев 1957: № 563; Худяков 1964: № 118; правда, «мертвая» иногда выпадает), а порой можно встретить и третий, где «глазна вода» (Ончуков 2008: № 8). Однако, после бегства героя с добычей, проснувшаяся девица в гнев кричит вроде бы совсем о другом «колодце»: «Вставайте! Кто-то в доме был, воды испил, колодезь не закрыл» (вар.: «квас пил, да не покрыл», «молоко пил», «квашню раскрыл – не покрыл...») и т.п. – Афанасьев 1957: № 172–174, 176; Ончуков 2008: № 265; Гура 1965: № 17), что метафорически передает идею соития. Соматическая семантика образов колодца и сада иногда явно выражена в фразеологических сказках, где эти образы символизируют части тела женщины, связанные с ее потенциальной плодovitостью (Ончуков 2008: № 129). Подобная метафоричность хорошо известна и по другим жанрам традиционной культуры.

Образ *земного колодца* семантически очень значим. У разных народов, в том числе и восточных славян, он сопряжен с представлениями о плодородии, о женском божестве, соотносимом с олицетворением земли (напр., немецкая Гольда); и на Востоке, и на Западе колодцам молились о *получении потомства* (Потебня 1865: 86, 101; Иванов, Топоров 1983: 195). В наших сказках (особенно типа СУС № 301) часто именно через *колодець* герой попадает в подземный мир, порою очень похожий на наш (напр. Зеленин 1997: № 100; РНССБ 1979: № 21; РГСС 1980: № 13), что вписы-

вается в архетипическую мифологему: «Мифические представления индоевропейских народов сближают жилище отошедших блаженных предков, рай – с колодезем или источником» (*Котляревский* 1868: 77). Отмеченное удвоение образа колодца в сказках СУС № 551 (по совокупности вариантов), манифестирующее переключку макро- и микрокосма, делает более наглядным процесс *переосмысления* образа обожествляемой земли в сказочную царевну-невесту, в ходе которого произошла когда-то своего рода инверсия «внутреннее-внешнее».

Мотив с образом спящей царевны, у которой герой добывает нечто ценное, меняющее его жизнь, имеет в сказках множество *трансформаций*. Так, встречается образ *спящей в земле девушки* – хранительницы волшебного средства: под подушкой у нее – огарок свечи; добыв ее и *засветив*, герой получает шесть духов-помощников, которые могут почти всё, в том числе помогают в женитьбе (а красавица при посещении ее во второй раз уже исчезла) (*Королькова* 1969: 202) – т.е. герой добыл себе огонь (ср. образ души как огонька) и получил новый статус. В другой сказке – близкий мотив: спустившись в яму под землю, герой видит там в разных комнатах умерших (попов, девушек), а в особой комнате – «лежит девушка мертвая»; сняв кольцо с ее пальца, герой получает двух духов, с помощью которых богатеет и потом женится на царевне (*Худяков* 1964: № 65). Встречается в русских сказках и мотив поэтапного появления героини (типа Царь-девицы) *из земли* – по грудь, по пояс, целиком (*Медведев* 1991: 161).

Еще одна черта царевны-хранительницы источников жизни указывает на ее связь с олицетворяемой землей – это ее нередко проявляющаяся *змеевидность*: «Есть там проклятая змея, дак яна тым садом заведуя», причем герой также вступает с ней спящей в любовную связь, несмотря на ее змеиный облик (*Романов* 1887: № 31). В русских сказках типа СУС № 485 (с сюжетом явно составным, где добычей являются царские регалии, но несомненно – генетически связанным с типом СУС № 551) змееподобность героини – повелительницы змеиного царства – еще чаще встречается: у нее «туловище человечье, а хвост змеиной», либо вместо ног «сто змей свилось, а лико целовецеское, девицы» (*Ончуков* 2008: № 127, 280). Как известно, змеевидность свойственна во многих мифологиях *божествам земли*, а также иным персонажам, соотносимым с землей и идеей плодородия. Легенды, предания, сказки с образом змееподобного женского персонажа были широко распространены у разных народов Европы, в ряде из них герой может получить сокровище и т.п. только через «поцелуй» их владительницы (*Толстой* 1966: 240–242). Вспоминается известный образ змееды из скифской генеалогической легенды – она, родившая близнецов, сама была *рождена землей* (по Диодору) (*там же*: 232–236; *Петров, Макаревич* 1963). Характерно, что бляхи с этим образом, распространившиеся в основном с сер. IV в. до н.э. в Северном Причерноморье, являлись принадлежностью *похоронного обряда*, а сам образ змееногой богини прослеживается еще со II тыс. до н.э. (в Северной Месопотамии и прилегающих к ней областях).

Помимо змеиных черт самой сказочной царевны, ее царство порой описывается как *окруженное огромной змеей* (или змеем, ужом): «... там кругом ее дворца обвився большой вуж, и в зубы хвост узяв» (*Романов* 1887: № 28). Данный мотив представлен почти всегда в сказках СУС № 485, реже – СУС № 551: «кругом сада с моложавыми яблоками и с ключами живой и мертвой воды змей обвился – голова и хвост вместе сошлись»; в другой – герой, воспользовавшись сном такой змеи, проникает в город и *в центре его находит целебную мазь под камнем* (*Афанасьев* 1957: прим. к № 172, 178).

Образ огромного змея, *обернувшегося вокруг* некоего сакрального локуса, встречается в мифологии разных народов – греков (*уроборос*), скандинавов, индийцев, догонов, батаков и др., в большинстве случаев он огибает мифическую землю, причем порой – находясь на дне первозданного океана (см. примеры – Денисова 2018: 104–105 прим. 175–183). Высказывалось мнение о заимствовании подобного образа русской сказкой (Миллер 1909: 94), однако он встречается и в русских заговорах и легендах (Денисова 2018: 45–47), а также в иных сказочных модификациях, что указывает на его глубокую закрепленность в русской традиции. Приведем примеры: дракон на горе «в кольцо свился. А посреди кольца сидит прекрасная царевна играет золотыми бусами» (Шмаков 1977: 128); дочь короля «днем гуляет в саду, а ночью сад скатывает в коробочку, и около ее саду лежит змей на сорок верст, кругом обогнул» – герой перелезает через него в полночь, *крадет ее вместе с садом* и переносит в свою страну (Худяков 1964: № 2 в Примечаниях 2).

Образ змея типа уробороса в русских сказках тесно сопряжен с образом царевны, он служит ей и охраняет ее «сакральный локус», хотя его роль просто как стража в подобном комплексе, скорее всего, не единственная и не самая ранняя. Местообитание царевны представлено иногда как таинственный *остров*: далеко в море герой приплывает к «белым, как молоко» горам, на которых – искомый город волшебницы, и – «обтянулся вокруг городу огненной змей, хвост-голова в воротах» (Ончуков 2008: № 48 – тип СУС № 485) (ср. в армянской сказке: *на острове – дерево с молодильными яблоками, у корней которого – родник с живой водой, и их охраняет вишاپ – Абрамян 1994: 20; с островом связан и образ Усоньши-богатырши – Худяков 1964: № 1*). Данное описание вновь отсылает нас к концепции *сакрального «центра» земли/мира*, мифо-топографическими маркерами которого являются, в том числе и камень/скала, гора, остров (Топоров 1983: 256). В русских заговорах комплекс «центра» наиболее явственно выражен в образе именно чудо-острова и/или камня/скалы (белого, Алатыря и пр.) на море/озере (вар. – поле), включая также образы *дерева и змеи*, а порой и некоей чудо-девицы (см. подр.: Денисова 2009).

В концепции «центра» отражены представления о *негомогенности пространства*, возникновение которых в глубокой древности объясняется некоторыми мифологами осмыслением мироздания *по аналогии с человеческим телом* (Топоров 1983: 244–245), что подтверждает и наличие эмбриологической терминологии в различных космогониях. «Все, подобно эмбриону, произрастает из пупа...» – отмечал М. Элиаде (1998: 30). Если взглянуть с *анатоми-космологических параметров* обожествляемой «живой земли» на вышеозначенный сказочный образ змея (типа уробороса) как на составной элемент ее «центра», то возникает гипотеза о его происхождении и изначальной функциональности в этом комплексе. Антропоморфизация земли подразумевала постулат: «Все, что имеется в человеческом теле, существует также у земли» (Шахнович 1971: 160) – это относится и к ее «лону», мифической репродуктивной системе, близко соотносимой в представлениях с пищеварительной, и ассоциативно осмысляемой, в частности, в *змеевидных образах* (см. подр.: Денисова 2018: 30–57). Именно в этих образах описывается часто в заговорах главный, несущий новую жизнь, орган женщины – ее «золотник» (матка со змеевидными фаллопиевыми трубами); причем в подобного типа заговорах наиболее ярко отражается «соотнесенность тела человека с пространством, а центра его (середины, пупа, на котором должен стоять соответствующий орган) – с центром мира» (Завьялова 2006: 173–174).

Как древнюю параллель нашему сказочному змею-уроборосу приведем артефакты, где прочитывается его семантика: это амулеты-обереги из красного камня, бытовавшие в первые века нашей эры в восточных регионах Римской империи (в том числе в Херсонесе и Керчи) – на некоторых из них змей-уроборос является составным элементом условного изображения именно женской матки, причем дополненного фигурами Иисуса и ее сына Гора; на других сопряжены изображения уробороса и Осириса (Неверов 1981: 29, 36–37, рис. на с. 25) – их общий смысл явно был связан с идеей жизни, продолжения рода. Мифическая функциональность подобного космологизированного змея проявляется в древнеегипетских мифах о ночном продвижении в подземном мире ладьи бога солнца Ра с душами умерших к утреннему возрождению «через гигантскую змею от хвоста до головы», причем «эта змея – “Жизнь Богов”, символ обновления» (Геннеп 1999: 145 прим. 5).

Таким образом, мифологема огромного змея-стража типа уробороса из наших сказок при сопоставлении различных данных в *прототипе* предположительно расшифровывается как «дорога возрождения», мистический путь души умершего или неопита (в образе сказочного героя), стремящейся получить дар новой жизни в репродуктивном «центре» женского божества-земли. Показателен эпизод белорусской сказки с образом змеихи, могущей принимать форму уробороса: преследуя героя, она превращается в громадную гору, герой *впрыгивает ей в пасть*, прорубает ход и *выходит из нее* (Звонарева, Конон 1993: 149). Образно-мифологическое мышление человека древности в поисках источника жизни и ее бесконечного круговорота своеобразно осмысляло и переосмысляло естественные черты и свойства природных объектов, что отразилось и в мифах, и в сказках, и, в том числе, в русских вышивках (Денисова 2018).

Именно с идеей *воз/перерождения души* умершего или неопита связывал В.Я. Пропп и образ «доброе змея», следы которого столь очевидны в русских сказках (напр., Худяков 1964: № 63), хотя чаще герой сталкивается со змеем как с противником и побеждает его – это уже следующий мифологический пласт сказки, героический (Пропп 1946: 213, 243–246). В процессе социальных, мировоззренческих изменений и формирования так называемого «основного мифа» (предположительно в IV–III тыс. до н.э.) сущность древнего женского божества переосмыляется, частично демонизируясь, оно выступает порой как противник мужского героя, на образ которого наслаивается символика огня, неба. Эта трансформация смысла сюжета отразилась и в сказочных мотивах противостояния богатыря и богатырши (в том числе в типе СУС № 551): образ некоей чудесной богатырши, которую герой встречает обычно *спящей* в шатре, всегда очень значителен, по многим вариантам она явно превосходит силой героя, но в битве он ее побеждает, хотя и с трудом (Новиков 1974: 70–75). При этом порой вновь проявляется ее связь с землей: так, герой «в лугах» встречает спящую Марию Маревну, побившую «великую рать-силу»; в поединке он *вишибает ее в землю* (по щиколотку, по пояс, по плечи – ср. выше выход царевны из земли), а после ее просьбы о пощаде «вынул ее из земли», она же при этом *меняет имя* на Анастасию Прекрасную, и могущественная богатырша превращается в верную жену (Худяков 1964: № 22). Однако в различных сюжетах периодически всплывает и воспоминание о былом величии и значимости женского персонажа как носительницы всеобщего жизненного начала.

### Список сокращений

МНМ – Токарев С.А. (гл. ред.) Мифы народов мира. Изд. 2-е. М.: Сов. энциклопедия. Т. 1 – 1987; т. 2 – 1988.

*СД – Толстой Н.И.* (под общ. ред.), *Толстая С.М.* (отв. ред.) Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М.: Междунар. отношения, 1999.

*СУС – Бараг Л.Д. и др.* (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.; Н., 1979.

### Источники

*Афанасьев* 1957 – Народные русские сказки *А.Н. Афанасьева*. В 3-х томах. М.: Худ. лит. 1957.

*Афанасьев* 1992 – *Афанасьев А.Н.* Русские заветные сказки. М.: 1992.

*Балашов* 1970 – *Балашов Д.М.* (изд. подг.) Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.

*Гура* 1965 – *Гура В.В.* (сост., ред.) Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда: Сев-Зап. кн. изд-во, 1965.

*Власова, Жекулина* 2001 – *Власова М.Н., Жекулина В.И.* (изд. подгот.) Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1999 г.). СПб.: Алетейя, 2001.

*Звонарева, Конон* 1993 – *Звонарева Л.У., Конон В.М.* (сост.). Белорусские народные сказки. М.: Худ. Лит. 1993.

*Зеленин* 1915 – Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник *Д.К. Зеленина*. СПб., 1915.

*Зеленин* 1997 – Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник *Д.К. Зеленина*. СПб., 1997.

*Караджич* 1987 – *Смирнов Ю.* (сост.) Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М.: Худ. лит., 1987.

*Карнаухова* 2006 – *Карнаухова И.В.* Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троянова, 2006.

*Королькова* 1969 – *Померанцева Э.В.* (сост. и отв. ред.) Русские народные сказки. Рассказаны воронежской сказочницей *А.Н. Корольковой*. М.; Н., 1969.

*Медведев* 1991 – *Медведев Ю.М.* (сост.) Славянские сказки: Сборник. Ниж. Новг.: Рус. купец, 1991.

*Ончуков* 2008 – *Еремина В.И.* (сост.). Северные сказки в собрании *Н.Е. Ончукова*. СПб.: Мирь, 2008.

*РГСС* 1980 – Русские героические сказки Сибири. Сост. *Р.П. Матвеева*. Новосиб.: Н., 1980.

*РНССБ* 1979 – Русские народные сказки Сибири о богатырях. Сост. *Р.П. Матвеева*. Новосиб.: Н., 1979.

*Романов* 1887 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т.1. Вып. 3. Витебск: 1887.

*Св. тексты* 1998 – *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. Антология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.

*Худяков* 1964 – Великорусские сказки в записях *И.А. Худякова*. М.; Л.: Н., 1964.

*Шмаков* 1977 – *Шмаков В.В.* Сказочник *Е.П. Шуляковский* из села Воздвиженка Альшевского р-на БАССР // Фольклор народов РСФСР. Межвузов. науч. сб-к [Вып. 4]. Уфа, 1977. С. 121–129.

### Научная литература

*Абрамян Л.А.* Змей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Наука, 1994. С. 20–34.

*Бадж Э.А.У.* Легенды о египетских богах. М.: Рефл-бук, 1997.

*Бадж Э.А.У.* Египетские сказки, повести. М., 2009.

*Гейштор А.* Мифология славян. М.: «Весь Мир», 2014.

*Геннеп ван А.* Обряды перехода. М.: Вост. Лит. 1999.

*Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2004.

*Даниленко В.Н.* Космогония первобытного общества // *Даниленко В.Н., Шилов Ю.А.* Начала цивилизации. М.; Екат., 1999. С. 7–216.

*Денисова* 2003а – *Денисова И.М.* Отражение фито-антропоморфной модели мира в русском народном творчестве // Этнографическое обозрение, 2003. № 5. С. 68–86.

*Денисова* 2003б – *Денисова И.М.* Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // Этнографическое обозрение, 2003. № 6. С. 19–40.



- Денисова И.М.* Образы острова и камня в русской фольклорной традиции: поиски семантических истоков // *Этнографическое обозрение*, 2009. № 5. С. 76–92.
- Денисова И.М.* В лабиринтах орнамента и веков: семантический комплекс возрождения в русском народном искусстве. М.: МГХПА, 2018.
- Прокофьев Н.И., Алехина Л.И.* (сост.) Древнерусская притча. М.: Сов. Россия, 1991.
- Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М.: Индрик, 1994.
- Жирмунский В.М.* Фольклор Запада и Востока. М.: ОГИ, 2004.
- Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст. М.: Наука, 2006.
- Зыкин В.И.* Мать-сыра земля. Образ земли как матери в этнографии и фольклоре. Нью-Йорк, 1999.
- Иванов Вяч. Вс.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // *Советская археология*, 1968. № 4. С. 276–285.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // *Балто-славянские исследования*. 1982. М.; Н., 1983. С. 175–197.
- Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Криничная Н.А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.; Н., 1988.
- Криничная Н.А.* Нить жизни. Петрозаводск, 1995.
- Мадлевская Е.Л.* Царь-девица (К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке) // *Материалы по этнографии*. Т. 1. СПб.: РЭМ, «ЭГО». 2002. С. 53–108.
- Мазлова Н.Е.* Состав человеческого: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: МАЭ РАН. 2001.
- Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Матъе М.Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Вост. лит., 1996.
- Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. М.: Вост. лит., 1958.
- Миллер В.Ф.* К сказкам об Иване Грозном // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук*. Т. XIV, кн. 2. СПб., 1909. С. 85–104.
- Наговицын А.Е.* Древние цивилизации: общая теория мифа. М.: Акад. Проект, 2005.
- Неверов О.Я.* Магические амулеты императорской эпохи // *Искусство и религия*. Л.: Гос. Эрмитаж, 1981.
- Невская Л.Г.* Мать в погребальном фольклоре // *Балто-славянские исследования*. 1982. М., 1983.
- Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // *Типологические исследования по фольклору (Сборник статей памяти В.Я. Проппа)*. М.: Наука, 1975. С. 182–190.
- Петров В.П., Макаревич М.Л.* Скифская генеалогическая легенда // *Советская археология*, 1963. № 1. С. 20–32.
- Потебня А.А.* Мифическое значение некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Пропп В.Я.* К вопросу о происхождении волшебных сказок (Волшебное дерево на могиле) // *Советская этнография*, 1934. № 1–2.
- Пропп В.Я.* Исторические корни волшебных сказок. Л.: ЛГУ, 1946.
- Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Наука, 1969.
- Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976.
- Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000.
- Стратанович Г.Г.* Этногенетические мифы об исходе из яйца или из тыквы у народов Юго-Восточной Азии // *Этническая история и фольклор*. М., 1977. С. 62–73.
- Толстой И.И.* Черноморская легенда о Геракле и змееногой деве // *Толстой И.И.* Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 232–242.
- Топоров А.Л.* Мифологический образ дерева, растущего из женского сердца // *Славянский и балканский фольклор*. Виноградье. М.: Индрик, 2011. С. 305–314.

- Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Топоров В.Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования. 1998–1999. М.: Индрик, 2000. С. 239–371.
- Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: АЛТЕЙЯ, 1998.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Универ. Книга, 1999.

Denisova, Irina M.

### Mythologemes of Russian Fairy Tales: the Personification and Deification of the Earth

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/208-227

*The article examines the fairy tales' motifs which present the earth as a zoomorphic or anthropomorphic creature endowed with magic power. From this point of view, the author analyses the semantic base of ungulate characters in the tales of types 511 and 1892 (according to ATU and Comparative index of Plots). The comparative study allows us to trace the probable development of the motif of the "alive earth" from its zoomorphic personification to an anthropomorphic one (through the uniting motif of the tree sprouting through a womb). The study reveals the echo of the idea of the "chain of rebirth" of a dead person's soul, connected with an almost undoubted impersonation of the earth as a fairy-tale princess who owned the mythical lifesprings: reviving waters or a magic tree with reviving fruits. The paper also considers the probable origin of interconnection between the characters of the princess and the snake-like creature: their reconstructed original function is connected with the idea of rebirth/reincarnation. The author also traces the reflection of social changes in fairy tales. A male character transforms from a personified ancestor's soul to a hero, including a hero who defeated a powerful princess.*

**Keywords:** *fairy tales, the character of the earth, ungulate characters, magic tree, sleeping princess, the center of the world, reviving water, rejuvenating apples/berries, soul, serpent-Uroboros, reincarnation*

**For Citation:** Denisova, I.M. M. 2021. Mythologemes of Russian Fairy Tales: the Personification and Deification of the Earth. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 208–227.

**Author Info:** Denisova, Irina M. – PhD in History, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). E-mail: imiden15@yandex.ru

**Funding:** The research is published as part of the Research Plan of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS

### References

- Abramian, L.A. 1994. *Zmei u istochnika (k simvolike universal'nogo ritual'no-mifologicheskogo obraza)* [Serpent at source (On symbolism of universal ritual-mythological image)]. *Istoriko-etnograficheskie issledovaniia po fol'kloru*, 20–34. Moscow: Nauka.
- Badzh, E.A.U. 1997. *Legendy o egipetskikh bogakh* [Legends about Egyptian gods]. Moscow: Refl-buk.
- Badzh, E.A.U. 2009. *Egipetskie skazki, povesti* [Egyptian fairy tales and stories]. Moscow.
- Geishtor, A. 2014. *Mifologiya slavian* [Mythology of Slavs]. Moscow: Ves' Mir.
- Gennep, van A. 1999. *Obriady perekhoda* [Rites of passage]. Moscow: Vost. Lit.
- Gimbutas, M. 2004. *Slaviane. Syny Peruna*. [The Slavs. Sons of Perun.] Moscow: Tsentrpoligraf.

- Danilenko, V.N. 1999. *Kosmogoniia pervobytnogo obshchestva* [Cosmogony of primitive society] In *Nachala tsivilizatsii*, edited by V.N. Danilenko, Iu.A. Shilov, 7–216. Moscow; Ekaterinburg.
- Denisova, I.M. 2003a. Otrazhenie fito-antropomorfnoi modeli mira v russkom narodnom tvorchestve [Reflection of phyto-antropomorphic model of the world in Russian folk art]. *Etnograficheskoe obozrenie*: 5, 68–86.
- Denisova, I.M. 2003b. Zoomorfnaia model' mira i ee otgoloski v russkoi narodnoi kul'ture [Zoomorphic model of the world and its echoes in Russian folk art]. *Etnograficheskoe obozrenie*: 6, 19–40.
- Denisova, I.M. 2009. Obrazy ostrova i kamnia v russkoi fol'klornoj traditsii: poiski semanticheskikh istokov [Images of an island and a rock in Russian folk tradition: search for semantic sources]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 76–92.
- Denisova, I.M. 2018. V labirintakh ornamenta i vekov: semanticheskii kompleks vozrozhdeniia v russkom narodnom iskusstve [In labyrinths of ornament and centuries: semantic complex of rebirth in Russian folk art]. Moscow: MGKhPA.
- Eleonskaia, E.N. 1994. Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii [Fairy tale, spell and witchcraft in Russia]. Moscow: Indrik.
- Ivanov, Viach. Vs. 1968. Dual'naia organizatsiia pervobytnykh narodov i proiskhozhdenie dualisticheskikh kosmogonii [Dual organization of primitive peoples and origin of dualistic cosmogonies], *Sovetskaiia arheologiya* 4: 276–285.
- Ivanov, Viach. Vs., Toporov V.N. 1983. K rekonstruktsii Mokoshi kak zhenskogo personazha v slavianskoj versii osnovnogo mifa [To the question of reconstruction of Mokosh' as female character in the Slavonic version of the basic myth]. *Balto-slavianские исследования*, 175–197. Moscow: Nauka.
- Kotliarevskii, A. 1868. O pogrebal'nykh obychaiakh iazycheskikh slavian [On the funerary customs of pagan Slavs]. Moscow.
- Krinichnaia, N.A. 1988. Personazhi predanii: stanovlenie i evoliutsiia obraza [Characters of legends: establishment and evolution of the image]. Leningrad: Nauka.
- Krinichnaia, N.A. 1995. *Nit' zhizni* [Thread of life]. Petrozavodsk.
- Madlevskaia, E.L. 2002. Tsar'-devitsa (K voprosu o protivoborstve muzhskogo i zhenskogo personazhei v russkoi skazke) [To the question of confrontation between male and female characters in Russian fairy tale]. In *Materialy po etnografii*. Vol. 1, 53–108. St. Petersburg: Russian Ethnographic Museum, "EGO".
- Mazalova, N.E. 2001. *Sostav chelovecheskii: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniiah russkikh* [The human composition: A man in traditional somatic ideas of Russians]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Mandel'shtam, I. 1882. *Opyt ob "iasneniia obychaev (indo-evropeiskikh narodov), sozdannykh pod vliianiem mifa* [Experience of explanation of the (Indo-European) customs created under the influence of myth]. St. Petersburg.
- Mat'e, M.E. 1996. *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected works on mythology and ideology of Ancient Egypt]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Meletinskii, E.M. 1958. Geroi volshebnoi skazki [Hero of fairy tale]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Miller, V.F. 1909. K skazkam ob Ivane Groznom [On the tales about Ivan the Terrible]. *Izvestiia Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Imperatorskoi Akademii Nauk*. Vol. LIV, second edition, 85–104. St. Petersburg.
- Nagovitsyn, A.E. 2005. *Drevnie tsivilizatsii: obshchaia teoriia mifa* [Ancient civilizations: general theory of myth]. Moscow: Akad. proekt.
- Neverov, O.Ia. 1981. *Magicheskie amulety imperatorskoi epokhi* [Magic amulets of Imperial epoch]. Iskusstvo i religiia. Leningrad: Gos. Ermitazh.
- Nevskaia, L.G. 1983. Mat' v pogrebal'nom fol'klоре [Mother in funerary folklore]. *Balto-slavianские исследования*. Moscow.
- Nekliudov, S.Iu. 1975. Statische i dinamicheskie nachala v prostranstvenno-vremennoi organizatsii povestvovatel'nogo fol'klora [Statistic and dynamic principles in space-time organization of narrative folklore]. In *Tipologicheskie issledovaniia po fol'klору* (Sbornik statei pamiati

- V.Ia. Proppa), 182–190. Moscow: Nauka.
- Prokof'ev, N.I. and L.I. Alekhina (ed.). 1991. *Drevnerusskaia pritcha* [Ancient Russian parable]. Moscow: Sovetskaya Rossiia.
- Petrov, V.P., Makarevich, M.L. 1963. Skifskaja genealogicheskaia legenda [Scythian genealogical legend]. *Sovetskaia arkhologiiia* 1: 20–32.
- Potebnia A.A. 1865. *Mificheskoe znachenie nekotorykh obriadov i poverii* [Mythical significance of some rituals and beliefs]. Moscow.
- Propp V.Ia. 1934. K voprosu o proiskhozhdenii volshebnykh skazok (Volshebnoe derevo na mogile) [To the question of origin of fairy tales (Magic tree on a grave)]. *Sovetskaia etnografija* 1–2.
- Propp, V.Ia. 1946. *Istoricheskie korni volshebnykh skazok* [Historical roots of fairy tales]. Leningrad: LGU.
- Propp, V.Ia. 1969. *Morfologiia volshebnoi skazki* [Morphology of fairy tale]. Moscow: Nauka.
- Propp, V.Ia. 1976. *Fol'klor i deistvitel'nost'* [Folklore and Reality]. Moscow: Nauka.
- Sobolev, A.N. 2000. *Mifologiia slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniiam* [Mythology of the Slavs]. St. Petersburg: “Lan”.
- Stratanovich, G.G. 1977. Etnogeneticheskie mify ob iskhode iz iaitsa ili iz tykvy u narodov Iugo-Vostochnoi Azii [Ethnogenetic myths of exodus from egg or pumpkin among the peoples of South-East Asia] In *Etmicheskaja istoriia i fol'klor* [Ethnic History and Folklor], 62–73. Moscow.
- Tolstoi, I.I. 1966. Chernomorskaia legenda o Gerakle i zmeenogoi deve [Black Sea legend of Hercules and serpentine maiden] In Tolstoi I.I. *Stat'i o fol'klore* [Articles on folklore], 232–242. Moscow; Leningrad.
- Toporkov, A.L. 2011. Mifologicheskii obraz dereva, rastushchego iz zhenskogo serdtsa [Mythological image of a tree growing from woman's heart]. In *Slavianskii i balkanskii fol'klor* [Folklore of Slavs and Balkans]. Vinograd'e. Moscow: Indrik.
- Toporov, V.N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and text]. In *Tekst: Semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], 227–284. Moscow: Nauka.
- Toporov V.N. 2000. K rekonstruktsii balto-slavianskogo mifologicheskogo obraza Zemli-Materi [To the reconstruction of Balto-Slavic mythological image of Mother Earth]. *Balto-slavianskie issledovaniia*. 1998–1999, 239–371. Moscow: Indrik.
- Shakhnovich, M.I. 1971. *Pervobytnaia mifologiia i filosofii* [Primal mythology]. Leningrad: Nauka.
- Eliade, M. 1998. *Mifo vechnom vozvrshchenii* [Myth of eternal return]. St. Petersburg: ALETEYA.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret societies. Rites of Initiation]. Moscow-St. Petersburg: Univer. Kniga.
- Zhirmunskii, V.M. 2004. *Fol'klor Zapada i Vostoka* [West and East Folklore]. Moscow: OGI.
- Zav'ialova, M.V. 2006. *Balto-slavianskii zagovornyi tekst* [Balto-Slavic spell text]. Moscow: Nauka.
- Zazykin, V.I. 1999. *Mat'-syra zemlia. Obraz zemli kak materi v etnografii i fol'klore* [Image of earth as a mother in ethnography and folklore]. N.; Y.

### Abbreviations

- MNM – Tokarev, S.A. (ed). *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the World]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediia. Vol. 1 1987; Vol. 2 1988.
- SD – Tolstaya, S.M. (ed.). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities. Ethnolinguistical Dictionary]. 1999. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodniye otnosheniia.
- SUS – Barag, L.G. (ed.). 1979. *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Index of subjects. East Slavic fairy tale]. Leningrad: Nauka, 1979.