

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/182-202

Научная статья

© *И. М. Денисова*

МИФОЛОГЕМЫ РУССКИХ СКАЗОК: ЯРУСНОСТЬ МИРА

В статье на материалах русских сказок (с частичным привлечением белорусских) рассматривается вопрос об отражении ими одной из широко распространенных в традиционных обществах культурно-исторических универсалий — представления о вертикальном структурировании мироздания, разделении его на три основные мифологические яруса. Дан краткий обзор мнений ученых о зарождении и развитии подобного мировоззрения, на отдельных примерах демонстрируется неоднозначность этой проблематики. В русских сказках отмечаются следы подобной мировоззренческой системы, однако, в силу их особой традиционности и общей специфики жанра, в них в большей степени законсервировались относительно ранние этапы ее становления. На это указывает преимущественное противопоставление в них двух миров — земного и подземного, наибольшая разработанность их образности и частичное перенесение ее на «небесный ярус» или на вершину горы. Анализируются детали мотива подъема героя по дереву/стеблю на «близкое небо». В ходе анализа образов светил отмечены мотивы, в которых явно выражены следы универсальных мифологем о творении мира. Ставится вопрос о семантике образа золота и предметов из него по русской сказке. Рассматриваются также сказочные мотивы, отражающие представления о трех сферах мироздания через соответствующие образы животного мира.

Ключевые слова: *русские сказки, представления о мироздании, три яруса мира, близкое небо, подъем по дереву/стеблю, семантика золота*

Ссылка при цитировании: *Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: ярусность мира // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 182–202.*

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/182-202

Original Article

© Irina Denisova

MYTHOLOGEMES OF THE RUSSIAN FAIRY TALES: LAYERING OF THE WORLD

The article, based on the Russian and partly Belorussian fairy tales, examines a question of vertical structuring of the Universe and its division into three mythological layers (tiers) — the universal idea widespread in traditional societies and reflected in the mentioned fairy tales. The article represents a brief review of scholar's opinions on this idea and demonstrates the ambiguity of the topic. The Russian fairy tales show the traces of such worldview system; however, its relatively early stages have been preserved in tales to a greater extent due to their special traditionalism and the specificity of this genre. This is indicated by predominant opposition of two worlds, terrestrial and underground, by the greatest elaboration of their imagery and by its partial transfer to the “sky layer (tier)” or to the top of the mountain. The author analyses the details of the motif of the hero's ascent along the tree/stalk. By analyzing the portrays of the heavenly bodies the author highlights the motifs representing the traces of the universal mythologemes of world creation. The article raises the question about the semantics of gold and golden objects in Russian fairy tales and considers the motifs reflecting the ideas of the three layers of the world through the respective animal characters.

Keywords: *Russian fairy tales, cosmogony, three layeres (tiers) of the world, the “near sky”, the heavenly bodies in the fairy tales, ascent along the tree/stalk, semantics of gold*

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

For citation: Denisova, I. M. 2022. Mythologemes of the Russian Fairy Tales: Layering of the World. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 182–202.

Русские волшебные сказки обладают «особой устойчивостью традиционной формы», что отличает их в чем-то даже от белорусских (которые привлекаются нами для сравнения) — последние, хотя в отдельных мотивах и очень архаичны, но в целом чаще включают элементы из других жанров фольклора (Бараг 1969: 138). Как отмечал В. Я. Пропп, в сказках у русских сохранились некоторые мотивы, типологически более архаичные, чем в мифах древнего мира (Пропп 1946: 19, 275) — вероятно, в силу свойственного им особого уважения к предкам, старине, любви к волшебству, а также — длительного сохранения традиции рассказывать их преимущественно долгими зимними вечерами (Бараг 1969: 238). Эта традиционность позволяет рассматривать их как ценный материал для реконструкции древних мировоззренческих пластов, представлений о мироустройстве.

«Иной мир» и ярусность

Зафиксированные учеными мифологические представления об устройстве мира в традиционных обществах, как правило, довольно сложны, часто противоречивы и запутаны, так как это результат их многовекового пути сквозь тысячелетия. Развита космология, мифологическое осмысление возникновения и устройства мироздания — явления исторически относительно поздние. В разных частях света еще в недавнее время отмечалось существование социумов, у которых отсутствовали представления о мире в целом, его возникновении, хотя им были известны этиологические мифы, во многом интуитивное разделение мира на «свой» и «иной», сверхъестественный, связанный прежде всего с предками (*Шахнович* 1971: 119–20; 29). С расширением представлений о мире мифологическая картина его усложнялась, и в культуре даже одного отдельно взятого народа ныне трудно обнаружить четко выстроенную картину мироздания и выявить его достаточно ясный образ. «Народов, имеющих совершенно единообразные представления о потустороннем мире, вообще не существует, — справедливо отмечал В. Я. Пропп, — эти представления всегда многообразны и часто противоречивы. Старые формы, возникшие многие тысячелетия назад, сосуществуют с более поздними» (*Пропп* 1946: 266).

В то же время можно найти множество сходных черт в картине мироздания у народов, даже очень далеко отстоящих друг от друга и в пространстве, и во времени — к таковым относятся и традиционные образы мира, в которых по вертикали выделяются определенные ярусы мироздания (*Шахнович* 1971: 156–157; *Иванов* 1987: 233–234; *Петрухин* 1987: 452–456). Однако многоярусное структурирование мифологизированного пространства мира (в основе *трехъярусное*: земной, подземный и небесный ярусы, соотносимые с обитанием соответственно людей, предков и богов) — представление относительно позднее, формирование его наиболее характерного образа-символа (Мирового дерева/столпа) ученые относят примерно к бронзовому веку (*Топоров* 1987: 398). Хотя в своей более ранней работе В. Н. Топоров отмечает уже в палеолите следы зарождения такой вертикально ориентированной *трехъярусной модели* мироздания через соответствующие изображения классов животных (*Топоров* 1972: 90–93). В наиболее древние эпохи «люди не противопоставляли неба земле», и, хотя в непосредственном восприятии, конечно, различали их, но еще не было четкого оформления их в понятиях; неясное представление о «слитности миров» (земного, подземно-подводного и небесного) на каком-то этапе могло породить восприятие их как *единого живого существа*, по разным мифам мир в начале времен был как бы «проглочен» (*Шахнович* 1971: 156, 176; *Тайлор* 1989: 162; *Кёйпер* 1986: 153; см. подробнее: *Денисова* 2003).

Выделению трех ярусов в образе мироздания (и их умножению) предшествовало, вероятно, *противопоставление двух ярусов* — скорее всего, вначале поверхности *земли и подземного мира*, так как «мифология неба» — явление более позднее, чем «мифология земли». «Идея о земле как матери гораздо проще и нагляднее и, без сомнения ..., гораздо более распространена, чем идея о небе как отце» (*Тайлор* 1989: 156). И хотя разные мифологии дошли до нас, как правило, в очень запутанном виде, следы вторичности «мифологии неба» сохранились даже в древнегреческих мифах — так, Гея, «ни к кому не всходивши на ложе», родила Урана — Звездное Небо, «чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных», а, к примеру, по мифу

южноамериканского племени уитото «небеса вытянуты из земли» первопредком (Св. тексты 1998: 115, 87).

Формирование образа трехъярусного мироустройства, несомненно, могло происходить только постепенно, и мы имеем множество примеров переходных мифологий, где порой вообще трудно понять, о каком ярусе в каждом конкретном случае идет речь, что очень усложняет всю мифологическую систему. Характерный пример — мифология племени *квакиутль* северо-западного побережья Канады: несмотря на то, что их представления включают и верхний, и средний, и нижний миры, ни в одном из мифов «нет актуального противопоставления всех трех миров сразу», обычно противостоят по вертикали только *два мира*; порой «отношения верха и низа переносятся в план горизонтального пространства» (особенно, когда речь идет об «обиталище душ предков»), проход же из нашего мира в верхний — «дыра, отверстие или дверь — *всегда находится в земле, полу, ... под ногами у человека*»; заглянув в такую дыру, герой увидел «нечто, похожее на радугу», а также «самых различных животных и рыб»; фактически «актуально членение лишь на наш и не наш мир» — т. е. дуальное противопоставление «*своего*» и «*иногo*», сверхъестественного, миров (Сегал 1972: 340–342, 344. Курсив мой — И. Д.). Во многих мифологиях надолго остаются следы того этапа, когда их носители почти «не разделяли низ и верх по отношению к вневременному пространству потустороннего мира» (Ершова 1997: 73). У ряда народов наблюдается наложение горизонтальной и вертикальной моделей мира (например, у сибирских — в представлениях о низовьях и верховьях /священной/ реки (Петрухин 1987: 453).

Мифологические воззрения на устройство мироздания во многом вытекают из представлений о загробном мире, мире предков, о душе умершего и ее «пути», по сути «другой мир — изначально мир посмертный» (Элиаде 1999: 162). Мифическая локализация его, по мнению Э. Б. Тайлора, хронологически сменялась в общих чертах на протяжении многих тысячелетий в следующем порядке: *земля, подземный мир, небо* (Тайлор 1989: 292); с данной последовательностью в целом согласны и современные ученые (Петрухин 1987). Однако вопрос остается дискуссионным, так как круг этих воззрений связан в первую очередь со способами погребения, среди которых подземный является наиболее распространенным и древним.

А. Н. Соболев, стремясь разобраться в запутанных представлениях славян о загробном мире, связывает данное понятие прежде всего с *дорогой и местопребыванием души умершего*, рассматривая все три сферы ее возможного обитания (земную, подземную и небесную), и приводит много фактов из народной культуры, говорящих в пользу каждой из них; однако все же оформление представлений у славян о *небесном локусе* он связывает в первую очередь с *обрядами кремации*, заменившими у них, хотя и не полностью, более древние обряды труположения, а доминирующую роль представления об отправлении души на небо, по его мнению, стали играть только с принятием христианства, хотя и в них можно найти немало рудиментов более ранних воззрений (Соболев 2000: 69–150, 159–186). По материалам археологов, обряд кремации у предков славян прослеживается с конца II тыс. до н. э. (Седов 1990: 170).

Исследования В. Я. Проппа русской волшебной сказки, как исторические, так и морфологические, привели его к выводу, что «... сказка отражает в основном представления о смерти, а не какие-нибудь другие»; «одна из первых основ ком-

позиции сказки, а именно странствование, отражает собой представления о странствовании души в загробном мире» (*Пропп* 1946: 41; *Пропп* 1969: 96–97). В сказочной образности «иноного мира» нет «никакого внешнего единства»: это и далекое «тридевятое царство, тридесятое государство», это может быть и некое пространство под землей или под водой, на далеком острове или дальнем берегу, на горе или на небе, и чудесный далекий город или «подсолнечный град», и лес, и избушка Яги или дворец змея (и даже его нутро), причем все эти локусы «встречаются в многочисленных комбинациях» (*Пропп* 1946: 44–46; 210–215; 260–262 и др.). К тому же, в сказках «иной мир» может быть как очень далеко, так и находиться где-то совсем рядом: к примеру, старик лишь дунул на героя — «и он явился в том государстве» (*Худяков* 1964: 56, № 1).

В. Я. Пропп анализировал сказки в первую очередь не в плане отражения в них мифологического мироустройства, а с точки зрения возможной соотносительности их с хозяйственным укладом и элементами социальной жизни (особенно — инициационной обрядностью), выделив в них следы трех основных этапов: «... и древнейшие охотничьи элементы, и элементы ранне-земледельческие, и поздне-земледельческие» (или: «животный, садоводческий и солнечно-земледельческий» этапы — *Пропп* 1946: 272, 276). При этом он вполне определенно отмечает наличие в текстах и «земного иноного мира», и подземного, а также предпринимает попытку соотносить «поздне-земледельческий слой» с «мифологией неба» в сказках, однако в более поздних работах он эти взгляды несколько корректировал (см. ниже).

Другой известный филолог и мифолог В. Н. Топоров, будучи увлечен поисками в разных фольклорных жанрах следов вертикально структурированной трехъярусной модели мироздания, в одной из своих относительно ранних работ высказал предположение, что именно эта идея выражена в сказке о трех царствах — медном, серебряном и золотом, которые обычно расположены под землей (реже на горе — тип № 301А по СУС 1979: 106; *Топоров* 1967: 86). Сравнивая подобные сказки, имеющие в вариантах международное распространение, с индо-иранской мифологией, он считал их восходящими «к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность» (*Топоров* 1995: 172). По его предположению, первоначально три царства в них располагались не по горизонтали, а по вертикали, но аргументировал он свою гипотезу фактически лишь тем, что в некоторых сказках о домах-дворцах царевен говорится как о двухэтажных (*Топоров* 1967: 86). Однако В. Я. Пропп ранее уже предлагал рассмотреть эту гипотезу, и сам же убедительно опроверг ее: «Здесь можно было бы поставить также вопрос о представлении трех царств как небесного, земного и подземного. Но эта связь не подтверждается материалами: медное, серебряное и золотое царства находятся не друг под другом, а одно впереди другого, обычно они все три находятся под землей»; по его мнению, это всего лишь внутрисказочное образование — они возникли «как утроение тридесятого царства», тем более, что все три царевны функционально равнозначны и обладают чертами, порой напоминающими Ягу, образ которой также нередко утраивается (*Пропп* 1946: 264–265). Точка зрения В. Я. Проппа подтверждается еще и тем, что в вариантах фигурирует лишь одна подземная царевна (*Афанасьев* 1957, № 161; 176; РГСС 1980, № 18, 22). Однако В. Н. Топоров все же остался верен своей гипотезе, и почти через 30 лет вновь высказал идею о связи трех царств подземного мира сказок типа 301А «с тремя космическими зонами» (*Топоров* 1995: 157; 181, 188 сноски № 32, 65).

Земной ярус

Обращаясь к текстам русских волшебных сказок, надо отметить, что на первый взгляд большинство событий в них происходит как бы в «среднем ярусе», т. е. на земле, и герой после своих странствий чаще всего возвращается именно в свой, или «наш» мир. Однако при анализе образности сказочных «космических зон» по вертикали необходимо учитывать, что отдельные элементы и даже целые «ярусы мироздания» в сказках могли порой просто выпадать или переосмысляться по воле рассказчика, либо в результате его забывчивости — наглядный пример этого привела Е. Н. Елеонская, сравнивая два почти идентичных мотива: подземный ярус трансформируется в ярус земной при пересказе, а «подробность — яма и провал в нее — выпала; лес и избушка — это уже «тот свет»; идентичны также по своей сказочной функциональности мотивы провала на «тот свет» и поездки, плавания в далекое чужое государство (Елеонская 1994: 48, 46). Точно утверждать, что в основе той или иной сказки лежит представление о среднем или о нижнем ярусе — невозможно, так как многие семантически значимые элементы в них одни и те же (это и дерево, и остров, камень, гора, море, река), и их глубинный смысл раскрывается в большей степени, на наш взгляд, через призму образности подземного мира (как «внутреннего» в контексте обожествляемой земли — эту тему автор предлагает рассмотреть специально. См. Вестник антропологии 2023, № 4).

Главная черта сказочного «земного мира» — он бок о бок соприкасается с «иным», чудеса происходят почти сразу «в некоем царстве», где изначально живет герой и его семья — урожай выклеывает по ночам чудо-птица или вытаптывает кобылица, из реки вылавливается рыба, от поедания которой беременеет царица, на ближайшей дороге встречается старушка-волшебница (вар. — старичок), дарящая волшебный предмет, и т. п. — подобные мотивы всем хорошо известны с детства. Характерный пример: герой уезжает из дома отца «в чистом поли погулять, чудо-диво достать», встречает уже на дороге бабушку-задворенку, которая указывает, где ему добыть чудо-коня — он стоит «закопанный в погребу» под плитой у его же отца-царя, а сбруя его — в их же старом обвалившемся доме (Ончуков 2008: 79, № 3). Однако в той же сказке мы видим и элементы, несущие на себе печать *структурирования* горизонтального пространства — это прежде всего река, разделяющая два мира, а также *дерево*: после долгого пути герой доходит до *реки*, за *переправу* через которую некая девица просит героя отдать «руку-ногу»; а ранее в поле он видит «сырой дуб, обложенной человеческим косьём до верха» (т. е. явно имеющий отношение к жизни-смерти), что позволяет сопоставить его с архетипом Древа жизни — в образе дерева по совокупности сказок проявляется прежде всего именно эта символика (Денисова 2016: 54–55). В другой сказке герой ушел «в инны земли» за золоторогим оленем и переправился за реку голым, где встретил сбежавшего «старика медный лоб», ранее пойманного им почти у своего дома *под деревом*; от трех его дочерей он получает дары=силу (ср. с тремя подземными царевнами) (Ончуков 2008, № 211). В приведенной ранее сказке герой из мира за рекой также добывает жизненно важные чудеса, в т. ч. — «молоды яблони» и *воскрешающую умерших* «плетку-живульку», аналог живой воды (Ончуков 2008, № 3). Последняя мифологема связана с образом царевны-богатырши (тип № 551 по СУС 1979: 155), хранительницы источников жизни, местообитание которой реконструируется как

сакральный локус, *жизненный «центр» праматери-земли*, а сама она в прототипе — как ее олицетворение (Денисова 2021).

Семантику «центра» дополняет комплекс *перекрестка дорог с камнем* в известном сказочном мотиве выбора пути героем — они являются как границей с иным миром (персонаж иного мира, дойдя «до ростаней», возвращается назад — *Ончуков* 2008, № 8), так и одной из манифестаций сакрального локуса «центра». Под таким камнем часто открывается *вход в подземный мир*, а сам камень порой именуется, как и в заговорах: «Ехали, ехали, лежит сер-горюч камень на растанях» (*Ончуков* 2008, №№ 4; 8). В других мотивах встреченный камень таит в себе силу жизни, *перерождения* (см. примеры: Денисова 2021: 210); а иногда *под камнем на острове* — *яйцо Кощея* (напр., *Ончуков* 2008, № 266), с образом которого связана *идея бессмертия*. Чаще такое яйцо спрятано в растущем на острове (вар. на горе) большом дубе (на нем, под ним или в его дупле) (напр., *Карнаухова* 2006, № 42; *Зеленин* 1997, № 6), и в этом семантическом комплексе также явно угадывается образность «центра мира» (см. подробнее: Денисова 2012: 44).

Таким образом, в горизонтальной «земной плоскости» сказок налицо черты мифологического структурирования пространства, хотя порой выраженного и не очень явно — выделение сакрального центра, разделение на свой и чужой миры (порой взаимопроникающие), роль границы между которыми чаще всего играет *река* (иногда молочная или огненная — напр., *Зеленин* 1997, № 55, 67), а также озеро, море — преследователя из иного мира «останавливает именно вода как граница» (*Пропп* 1946: 327). Лес также относится к границе с иным миром, это преграда, окружающая вход в него, «дорога в иной мир ведет сквозь лес» (*Пропп* 1946: 45, 328).

В представлении же о земле в целом по сказкам проявляется известная мифологема «земля в виде *острова* среди вод» — она встречается в некоторых эпизодах полета героя на птице: по мере удаления от земли, она получает сравнения «с хлебальную чашку», затем — «с хлебальную ложку», в конце — «с хлебную крошку» (*Рождественская* 1941, № 58; встречаются и другие образы — с *яйцо*, с *зерно* и пр.).

Небесный ярус

В мифах различных традиционных народов известны представления о твердом «близком небе» (*Шахнович* 1971: 119; 156; *Брагинская* 1988: 207–208). На него первые люди «в начале времен» поднимались, порой из-под земли, тем или иным способом, нередко — по некоей растительной вертикали (в некоторых мифах она падает, разрывается, рубится, после чего люди *теряют бессмертие*). Возможно, это представление связано с очень древним образом мира в виде живого существа, в котором небо и земля были *слиты в некое единстве*, а также — с образом мира в виде жилища (см. подробнее: Денисова 2003).

В русских сказках встречаются размышления людей об устройстве мира, всех трех его мирах, которые порой выражены в вопросах-ответах, и в них также говорится о близком небе: «Высоко ли небо от земли?» — «На небе стукнет — суды на землю слышно, так должно быть не порато высоко небо от земли»; «... Широка ли земля?» — «Солнце кругом земли обходит в 24 часа, должно быть, земля не очень узка»; «А глубока ли земля?» — «Был у меня дед девяноста лет, в землю ушел — сейчас его

нет, дак уж верно не мелка земля» (*Рождественская* 1941, № 61) — характерно, что именно глубина осмысливается мифологически, через предков.

Рудименты представлений о «близком небе» можно уловить в наших сатирических сказках, небылицах — наиболее выражены они в мотивах прорастания (из желудя, горошины, бобинки, «житинки» и пр.) некоего высокого *дерева/стебля* (вар. — капустного кочешка), часто *до неба* («А дуб рос, рос, до небес дорос» — *Афанасьев* 1957, № 422), по которым до этого «неба» добирается герой (чаще это старик, иногда со своей бабой), а затем спокойно гуляет по нему, как по земле («дай пощупаю, крепко ли небо?» — *Афанасьев* 1957, № 423). Данный мотив, имеющий международное распространение (он зафиксирован на латинском языке с VI в.), встречается как составной в различных сказках-небылицах (в вариантах типов № 1885, 1889, 1892, 1900, 1912, 1960G и др. по СУС 1979: 371–375, 379). Небо в этих сказках представлено твердым и уплощенным, вроде блюда, и явно невысоко расположенным, что было характерно для разных традиционных народов (*Тайлор* 1989: 290). По вариантам сказок, на него даже можно заехать на телеге (*Власова, Жекулина* 2001: 28), или быть поднятым *дымом* в рогоже (*Ончуков* 2008, № 298) (отголосок трупосожжения?). При спуске героя (как правило, уже иным способом, т. к. растительная вертикаль обычно *падает, срубается* кем-то), он нередко хватается «за край неба» рукой, или цепляет за него веревку (сплетенную им порой из пуха, мха) (*Афанасьев* 1957, № 420–423). Иногда он ее привязывает за некое, растущее уже на небе, «дерево большое» (*Ончуков* 2008, № 298).

На небе герой встречает иногда *пастуха со стадом* (мотив, характерный для подземного мира в других типах сказок) (*Карнаухова* 2006, № 5; *Ончуков* 2008, № 241), порой он обменивает тараканов на коров («там коровы дешевы, а тараканы дороги»; или «на небе вши дороги, а коровы дешевы» — *Рождественская* 1941: № 45) и пр. Изредка в подобных сюжетах можно встретить и «*богов*» — весьма своеобразное влияние христианства: «...на небе ходят боги без сапогов, святы и богородица без башмаков... — сошил всем богам по сапогам» — этот вставной мотив якобы должен объяснить добычу коров в обмен на мух (*Рождественская* 1941, № 54). Или: «Нашел у Бога ярус..., а Бога самого нету» (*Ончуков* 2008, № 298) («ярус» — связанные веревки). Иногда имеется на таких сказочных «небесах» и церковь — «из пирогов складена, ... баранком замкнута» — его, кстати, герой забирает (*Власова, Жекулина* 2001: 28). В подобных белорусских сказках встречается более развернутый ряд *святых вместе с «богом»*, но они преподносятся «в комическом освещении» — пируют, дерутся, герой *крадет у них драгоценный предмет* (*Бараг* 1969: 129–130).

В данных сюжетах, хотя они преимущественно сатирические и относительно поздние, много семантически значимых деталей, указывающих на то, что образ героя восходит к представлениям *о душе умершего*: по вариантам на небе герой как бы попадает в некую *страну изобилия*, представляемого по типу вполне земного («кажись, там и сахару, и меду — всего вдоволь!»), находит там либо *печку*, полную еды, которую сторожит «коза о семи глазах» (вар. — одно/трех-глазые козочки), либо *жерновцы*, которые «повернутся — пирог да шаньга, наверх каши горшок», либо *избушку* из блинов или творога и т. п. (*Афанасьев* 1957: 420–423, № 18; 188) — отдельные детали в сказках данного типа очень вариативны. Этот мотив вполне вписывается в архетипические представления об *изобильности «инога мира»* (*Тайлор* 1989: 293–294); по замечанию В. Я. Проппа — «в стране мертвых никогда не прекра-

щается еда» (*Пропи* 1946: 270; 208–209). Подобный источник изобилия порой рисуется и в лесной избушке Яги, или *под землей* (напр., в доме крысы-невесты — там и огонь, и лучший хлеб — *Рождественская* 1941, № 74), что более естественно, т. к. самой жирной и богатой в народе считалась земля.

На «небе», приобщившись к сакральной пище (отметим, что таковой являлись как раз мед, творог, блины), герой часто *спит*, а затем спускается. Веревка обычно не достает до земли, или обрывается, и герой падает — «на тот свет провалился» к покойникам, в *преисподнюю*, либо улетает за молочную реку с кисельными берегами, где «киселя наелся, молока нахлебался» (*Афанасьев* 1957, № 422, 427, 425) — т. е. здесь он порой как бы проходит *все три мира*. В конце он попадает в какой-либо водоем, и утка или другая птица вьет гнездо на его голове (вар. — в его длинных волосах — *Рождественская* 1941, № 45) и сносит яйца; из вод старик нередко выбирается, уцепившись за хвост какого-либо животного (медведя, волка, лисы) (напр. *Ончуков* 2008, № 298).

Особо любопытен следующий вариант: дед полез по стеблю со своей бабой, посадив ее в карман, из которого она падает *в пучину*, хотя *волосы ее зацепились* за дерево, и в них ворона свила гнездо (*Власова, Жекулина* 2001: 33). Данный эпизод не оставляет сомнений в том, что речь в подобных мотивах когда-то шла об умершем, так как в сказках встречается явное указание на это значение: *в саду у змея мертвые за волосы* прикреплены к огромной дубовой колоде (*Звонарева, Конон* 1993: 61), а в поэтических поверьях белорусов о русалках (в образе которых, как известно, представлялись души умерших детей и девушек) они любили *качаться на ветвях деревьев, привязавшись к ним своими волосами* (*Міфалагічныя* 2010: 215, 237, 241, 323). С учетом богатого семантического поля образов дерева/сада, водоема, змеи, яйца, волос, их соотносительности с *идеями жизни*, можно предположить, что весь этот сказочный комплекс связан с представлениями о *возрождении*. Данный смысл в основе таких сказок (с подъемом героя по дереву/стеблю) тем более вероятен, что в некоторых вариантах после такой «круговерти» героя звучит *мотив рождения*: вернувшись домой, он узнает, что его «жена родила», а в небылице — «тут и батька мой родился» (*Афанасьев* 1957, № 419, 423). И у русских, и у белорусов сохранились следы представлений о *перевоплощении души* — так, у последних зафиксированы поверья о том, что душа умершего может воплощаться в новорожденного до семи раз (*Міфалагічныя* 2010: 323).

Образ растительной вертикали в рассматриваемых сказках (с подъемом героя на небо по дереву/стеблю) не раз приводился в научной литературе как пример отражения архетипа Мирового древа с его тремя ярусами, однако, как мы видели, ничего характерного для «верхней небесной» мифологической сферы (как в тех мифологиях, где представления о ней развиты) герой на небе не обнаруживает — ни обожествляемых светил, ни какого-либо персонифицированного грозного божества, и пр. (а почти комические боги и святые — явно позднего происхождения). Однако сам *мотив прорастающей вертикали* очень значим, так как он выступает в роли некоего живого канала связи между двумя ярусами, а в сказках типа № 511 (*СУС* 1979: 146) — и в явной ипостаси «древа жизни» (см. подробнее об этом: *Денисова* 2021: 211–214). Генетически мотив подъема по стволу/стеблю в этих поздних сказках восходит, скорее всего, к мотиву подъема героя *по дереву из подземного мира* (в сказках типа № 301А по *СУС* 1979: 106) *в гнездо птицы*, возвращающей его в свой мир,

т. к. представление об «обиталище отошедших душ над небом», несомненно, более позднее, чем «на земле или под землей» (Тайлор 1989: 290). Характерно, что в латышских дайнах с близким мотивом человек, поднявшись на небо по стеблю боба, цветка, видит там своих умерших родителей «в темном углу» (Цивьян 1999: 86–89).

Контаминация верха и низа довольно явственно проявляется, к примеру, в одной белорусской сказке, где образ дерева заменен уже *крестом на распутье*, однако, поднявшись «к небу» по нему на «тот свет» (по веревке в лукошке), герой попадает практически в ад — там смоляные огненные реки, «кругом огонь горит, грешники поджариваются — это пекло»; но дальше — широкое поле с молчащими людьми, затем сад, где поют и играют; здесь он получает и жену, и волшебный подарок (Звонарева, Конон 1993: 49–51) — эти картины перекликаются с описанием «подземного рая» в других сказках.

Небесный мир вообще довольно слабо отражен в наших сказочных текстах, в отличие от других жанров фольклора. Сказочные образы светил по тексту сказок с небом почти не связаны, они вообще в них редко встречаются, и, хотя они обычно олицетворяются, но на настоящих богов они мало похожи, выглядят порой чересчур доступными. По сюжету сказки «Марко богатый» (тип № 461 по СУС 1979: 136) герой отправлен в путешествие — по вариантам, *к месяцу* или *солнцу*, которые явно управляют судьбами и людей, и всего живого. Так, переправившись *через реку* и пройдя весь путь за год, герой встречает Месяц, который сам «опустился перед ним» и спросил, что ему нужно, дав затем *ответы о судьбах* древнего дуба, громадной кит-рыбы и хозяина героя (Королькова 1969: 186–187). Подобную функцию в других вариантах исполняет «красное солнышко» (Афанасьев 1957, № 307) или Солнышкина Мать (Зеленин 1997, 230 № 45), (встречается и Бог), но они также не локализируются на небе; иногда в этой роли выступает «царь Змей», живущий в большом дворце на зеленом лугу (Афанасьев 1957, № 305) — возможно, прототип данных персонажей, решающих судьбы, т. к. по вариантам герой отправляется «на тот свет» (см. СУС 1979: 136 — комментарий к № 461).

Образ самого *солнца* в таких сказках имеет почти хтоническую окраску. В беломорской сказке дом солнца — это «избенка», в которой старушка, мать солнца, прячет гостя-героя от своего сына «в подпечёк», а само вернувшееся домой солнце чем-то напоминает змея или Кощея (Рождественская 1941, № 18). Хотя в белорусских сказках несколько чаще можно встретить образ солнца, но и здесь его дворец, который «блестит в золоте, будто огонь горит» (напоминая этим и подземные дворцы из сказок типа № 301А), — находится *в лесу*, и из него выходит старуха — «мать солнца», дающая герою советы, словно Баба-яга, а само Солнце стремится прежде всего этого гостя изжарить (что опять же напоминает Бабу-ягу) (Звонарева, Конон 1993: 182–183).

Образы Солнца и Месяца порой фигурируют как женихи в сюжете женитьбы на трех сестрах (вместе с Вороном Вороновичем или другим персонажем, тип № 552В по СУС 1979: 156) (напр., — Афанасьев 1957, № 92); по вариантам женихи — Ветер, Град и Гром (Афанасьев 1957, № 160), а по другим, вероятно, более ранним (тип № 552А по СУС 1979: 156), они — хищные птицы (сокол, орел и ворон — Афанасьев 1957, № 159), но встречается и Змей-Горыныч (Карнаухова 2006, № 169). Зятья помогают навещающему своих дочерей или сестер герою найти невесту, порой дарят волшебные золотые дары, однако совсем не похоже, чтобы он попал

именно на небо в их домах. Так, солнце в своей избушке садится на пол, и его жена жарит оладьи для угощения гостя прямо на голове своего огненного мужа, заменяющего ей печку (Афанасьев 1957, № 92). В белорусской сказке, где мужьями сестер являются Солнце и Гром, — брат встречает их по очереди в медном и серебряном дворцах на земле (а может быть и под землей — ср. с типом № 301А по СУС 1979: 106): «Идет и видит: медный дом стоит... Тем временем Солнце зашло — хозяин домой воротился» (Звонарева, Конон 1993: 91–92); при этом сестры вначале прячут своего брата от Солнца *в подвал* — точно так же, как от Змея героя часто прячут девицы в иных сказках (типа № 301 и др.). По-видимому, этот сказочный «дом солнца» мыслился где-то на стыке земли и неба или в подземном мире — там оно отдыхает от дневного пути, или даже освещает мир умерших — подобные воззрения были характерны для многих традиционных мифологий (Тайлор 1989: 291). Наш сказочный образ солнца переключается с древнеиндийским божеством Савитар — по «Ригведе» его образ «означает солнце скрытое, после заката пребывающее во тьме в течение ночи»; он «уносит в назначенное место души, дарует людям долгую жизнь; бессмертие — дар Савитара» (Эрман 1980: 60). Данный образ считается древнее Суры — олицетворения дневного сияющего светила, по вариантам — это сын (вар. — дочь) Савитара.

Редкий для наших сказок образ Солнцевой сестры вновь напоминает хорошо известный женский персонаж-помощницу: герой «долго-долго ехал; приезжает, наконец, к Солнцевой сестре. Она его приняла к себе, кормила-поила, как за родным сыном ходила»; но важно, что функционально она явно наследует черты, с одной стороны, доброй старушки-дарительницы, с другой — царевны, хранящей молодильные яблоки, так как она также *дарит герою яблоки*, от которых *молодеют* две старушки, и другие чудо-предметы (Афанасьев 1957, № 93). В русской сказке из Сибири речь заходит о ключах «от солнца и месяца»: некий царь посылает дворника Запечного Искра (имя, связанное с огнем и с печью, весьма показательно) — удалого богатыря — «достать от солнца и месяца ключи»; успешно победив трех многоголовых Змеев и обманув Бабу-ягу, герой достает эти ключи *из-под угла ее избушки*, и далее сказка развивается вполне традиционно, а о самих солнце и месяце — ни слова (РНССБ 1979, № 29).

Изредка в русских сказках можно встретить отголоски *древних космогонических мифов*, связанных с темой возникновения светил (тип № 300А* по СУС 1979: 105): так, некое вроде бы земное царство описывается вначале почти как подземное — в нем «не было белого дня (солнца) и белой луны, и частых звезд и глухой полночи». Появляется богатырь, отправляющийся на их поиски, и, пройдя через дома трех Ягишн, победив трех «Идолошш», вышедших из моря, у последнего 12-тиглавого он «поглядел — в правом кармане красно сонцо и белые луны, а в левом оказалось — частые звезды, глухая полночь»; *герой забирает эти элементы мироздания* (фактически — из змея), и выпускает в своем царстве — «изладили» каждое в свое время (Зеленин 1997, № 9). В другой подобной сказке Иван Попялов (он 12 лет лежал в «попяле» = пепле — явная черта умершего), живший в царстве, где «не было дня, а все ночь», побеждает (с помощью двух братьев) 12-голового змея — «взяли змею галаву... *разламили галаву — и став белый свет по всяму царству*» (Афанасьев 1957 № 135. Курсив мой — И. Д.). Вариант подобной сказки: Луна и Звезда — сестры героя, они похищаются неким «Медведем» и Морским Чудищем, выходящим

из моря, герой их вызволяет при поддержке Царь-девицы с помощью отпущенного ею «духа» (Афанасьев 1957, № 562).

Налицо явные следы мифов о творении, и образы светил в этих сказках никак не перекликаются с их олицетворением в других, приведенных выше — вероятно, в них отразились разные хронологические пласты. Мифы о творении возникли на определенном историческом этапе, по мнению ученых — примерно во времена «бронзового века» (Топоров 1987: 398; Топоров 1988: 6–9). По типологически более ранним представлениям — «мир существовал всегда»; наш сказочный мотив добычи светил, вообще света у/из змея, морского чудовища перекликается с древними мифами создания всего мира, включая светила, из огромного, часто змееподобного существа, дракона (Шахнович 1971: 118–122; 128, 162–164). Так, по вариантам древнеиндийских мифов Агни и Сома (божества огня и луны) в начале времен находились «во чреве» дракона Вритры, «в лоне вод»; из его, распоротого Индрой, брюха (вар. — из расколотых гор, пещер) «вышли космические Воды», беременные солнцем (Кёйтер 1986: 148, 152). По другому мифу — о божестве солнца Сурья — «боги извлекли его из моря, где он скрывался, и поместили на небе» (Эрман 1980: 60).

Взгляды В. Я. Проппа по поводу отражения русской сказкой образа солнца, небесной сферы, несколько противоречивы — в начале своей книги (1946 г.) он отмечал, что в мифологиях «солнце вообще появляется поздно, оно ... отражает земледельческие представления. Сказка ... солнца в этой роли почти не знает: она более архаична» (Пропп 1946: 33). Однако далее мы встречаем утверждение, что тридесятое царство является прежде всего именно *солнечным царством*, причем основным аргументом автора служит тесная связь его с образом золота («... можно с полным правом назвать это тридесятое царство золотым царством» — Пропп 1946: 264). Делается вывод, по своей прямолинейности обычно не свойственный автору: «золотая окраска предметов, связанных с тридесятым царством, есть окраска солнца» (Пропп 1946: 271). Хотя несколько ранее он связывал ее с «иным миром» вообще, отметив и разнообразие его локусов: «Золотая окраска есть печать иного царства» (Пропп 1946: 263–264).

Выделение «солнечного пласта» в сказках В. Я. Пропп аргументирует также наличием отдельных упоминаний в их текстах «подсолнечного» царства или города, на основе чего автор утверждает: «Это царство находится на небе, где солнце» (Пропп 1946: 262). Определение «подсолнечное» и т. п. встречается редко и характеризует обычно царство некоей царевны, богатырши в сюжете о добыче у нее молодильных яблок и живой воды (тип № 551 по СУС 1979: 155 — Афанасьев 1957, № 563; Ончуков 2008, № 166; см. примеры: Мадлевская 2002: 58). Однако ни персонажи, ни описание этого царства солнечность его не подтверждают, чаще оно «за тридевять земель», иногда на острове, его отделяют «горы и пропасти и леса непроходимые»; дорогу в такое «подсолнечное государство» обычно показывает Баба-яга (или старушка, избушка которой «на веретеной пятке»), предупреждая: «Туда нельзя проехать иначе, как ночным временем» (Афанасьев 1957, № 563), а в образе самой царевны по совокупности ее характеристик реконструируется не «небесность», а олицетворение земли (Мадлевская 2002; Денисова 2021).

Возможно, наименование «подсолнечный» попало в русские сказки относительно поздно в результате заимствования из других жанров фольклора, где оно также связано с сиянием золота, но только отнюдь не небесного — так, например, в апокрифическом «Слове об антихристе и апостоле Иоанне» встречается «солнечный

град» на земле (туда был свергнут антихрист), вокруг которого «облежит» громадный змей — город этот был «весь злат» и наполнен *змеиными гадами*; по мнению А. Н. Веселовского, анализировавшего данный текст, такой «солнечный град, очевидно, Вавилон средневековых сказаний» (Веселовский 2006: 438–439). В русских сказках типа № 485 (СУС 1979: 142) часто встречается наименование царства Вавилонским или Змейланским — из него герой стремится добыть царские регалии (Зеленин 1997, № 13), а правительница его порой описывается как змееногая дева; Вавилон-город также окружает огромный змей, иногда огненный: «обтянулся вокруг городу огненной змей, хвост-голова в воротах» (Ончуков 2008, № 48). Образы *золота и огня* в сказках нередко взаимозаменяемы: превращается в золото полученный бедняком от странника огонь (Бараг 1969: 152, 108), либо — от покойника горящие угли (Ончуков 2008, № 212). Много параллелей между огнем и золотом просматривается в уральских сказах и легендах, связанных с его добычей, в том числе у русских — встречается неоднократно образ «горящего золота»; в них золото порой даже олицетворяется (Ахметшин 1969: 25–31, 39 и др.).

Семантика золота в народной культуре вообще очень неоднозначна. Несомненно, что его цвет и сияние перекликались в сознании людей с сиянием светил, однако золото обладает и другими важными свойствами — нетленностью, пластичностью, что делает его легким в обработке, оно манит красотой, его блеск напоминает огонь, а местонахождение в земле подсказывало мысль о его связи с загробным миром. Именно эти качества привели к его обожествлению еще в древнейшие времена. «Золото представляет символ бессмертия и совершенства» (Элиаде 1999: 141).

Этиологическая эвенкийская сказка так объясняет, почему золото залегает в недрах земли — когда-то в нее похоронили мальчика, у которого *в пупе было золото* (Ахметшин 1969: 23). По нашим сказкам прежде всего налицо связь золота с персонажами «иночного мира» — например, старушка в избушке (мать бабушек-задворенок) прядет золото и скатывает его в клубок (веретено от него, будучи переломленным, позволяет вернуть облик обращенному мужу); котел с золотом *кипит в избушке лешего* в тайной клети — двум сестрам помешать не удалось, третья мешает спичкой — *спасается* и спасает сестер (Рождественская 1941, № 10; 44). Встречается и образ «бабы-яги золотой ноги» (Афанасьев 1957, № 161). Характерно, что мифологические персонажи могут рассыпаться золотом — как изредка в сказках, так чаще — в быличках, особенно широко бытовавших у белорусов (Бараг 1969: 154–157).

Образ золота связан и с «таланью» — *судьбой*: олицетворяемая счастливая судьба оставляет своему владельцу пять кучек золота, а несчастливая — лохмотья, но даже найденная крупца золота в них *меняет судьбу девушки* (Рождественская 1941, № 23). Елена Прекрасная срывает *золотые волосы* с золотой головы своего деда, *живущего в море*, и эти волосы — ее свадебные цветы (Зеленин 1997, № 48). А крыса-невеста из-под земли (вариант Царевны-лягушки) приезжает в конце сюжета к жениху в золотой карете, запряженной златогривым конем, и сам герой *преображается* (Рождественская 1941, № 74). Золото или предметы из него (кольцо, табакерка и пр.) часто являются дарами персонажей из иного мира или «того света», они, по мнению В. Я. Проппа, дают «долголетие и бессмертие» (Пропп 1946: 276). В мотиве их получения/добычи (переосмысленном в более понятную рассказчику идею обогащения) просматривается идея *смены социального статуса героя, преобразования и возрождения*.

В пермских сказках образ золота перекликается с образом *живой воды*: «На дороге есть ключ... больно глубок, воды не могут достать...» — герой спускается в колодец (=подземный мир), но там «воды нету, а все золото»; *золотой камешек* при поглаживании им способен *оживлять*; при взмахе золотой «кисью», добытой *из-под дуба*, происходит *перерождение*: царевны — в кобылицу, а ее «енералов» — в жеребцов, и обратно (Зеленин 1997, № 100; 11; 4).

Прослеживается тесная связь золота с образом *мифического древа* как одного из главных символов сакрального «центра мира» — так, в сказках «Марко богатый» (тип № 461 по СУС 1979: 136) золото часто скрывается *под корнями* древнего дуба (вар. 1000-летнего), падающего от удара героя — «под ним оказалось золото, очень много» (Королькова 1969: 187). Золото порой оказывается спрятанным и *в дупле березы* в большом количестве (тип № 1643 по СУС 1979: 340–341; Афанасьев 1957, № 402). Напрашивается сопоставление с рассказом старого уральского горняка: золото по ночам «горело» *под березой*, росшей на середине озера (Ахметшин 1969: 28) — в этом мотиве явно проступают рудиментарные черты «комплекса центра». Таким образом, материалы русских сказок почти не подтверждают связь образности золота с солнечной тематикой, по некоторым из них «символика золота открывает более древнюю и универсальную тему — мифического возрождения» (Элиаде 1999: 141).

Характерно, что повсеместно стражами золота считали *змей*, что несомненно также связано с идеей о его подземном происхождении. На Урале рассказывали о Хозяине золота, принимавшем облик огромного змея — он живет в золотом дворце, полном драгоценностей, может опоясать золото, свернувшись клубком или притянуть его к себе (Ахметшин 1969: 38–46). Очень выразительно описал этот образ П. П. Бажов по собранным им сказкам на Среднем и Южном Урале: «И вот из-под земли стало выкатываться тулово преогромного змея..., из земли все кольца выходят да выходят... — Это и есть Великий Полоз. Все золото в его власти. А ходить он может и по земле, и под землей... Полоз окружил все то место да пролежал так-то ночку, золото и стянулось все по его-то кольцу»; причем этот змей — блюститель справедливости, он награждает тружеников и наказывает других за жадность (Бажов 1961: 135; 432 и др.).

Взгляды В. Я. Проппа на значение отдельных персонажей русских сказок, в том числе связанных с золотом, со временем явно несколько трансформировались, что не удивительно, так как автор сравнивал свои исследования «с разведочной экспедицией в неизвестные еще земли» (Пропп 1946: 23). Так, *золотую колесницу* Елены Премудрой, запряженную шестью огненными змеями и прилетающую на *ночной луг* среди леса (где стоит ее *золотой трон*, и куда по ночам убегают девушки, превратившись в голубок — Афанасьев 1957, № 236; тип № 306 по СУС 1979: 110) — он в своей книге был склонен считать *солнечной*, как и сам образ царевны (Пропп 1946: 262–263). Однако в более поздней его работе (посвященной образу Несмеяны, восходящему, по его мнению, к представлениям о «спящей» и «оживающей» весной земле), — мы встречаем иное мнение по поводу того же женского образа из той же сказки (Афанасьев 1957, № 236): «царевна изображается *сидящей под землей* на троне» (Пропп 1976: 200. Курсив мой — И. Д.). Эта точка зрения представляется более убедительной, так как по другим вариантам данного типа сказок (№ 306 по СУС 1979: 110) девушки во время ночных побегов спускаются именно *под землю* — в царство подземного царя, там — роща, «и в той роще золотые

цветы растут» (*Афанасьев* 1957, № 298), или сады с чудо-яблонями. Причем автор проводит прямую параллель нашей царевны с греческой *богиней земли* Деметрой, тоже изображавшейся и на троне, и на колеснице, запряженной змеями/драконами (*Пропп* 1976: 200). На золотом троне представлялись разные богини древнего мира, связанные с плодородием — например, Лакшми (*Бараг* 1969: 130, прим. 244). Таким образом, В. Я. Пропп свой взгляд на образ сказочной царевны, на ее царство и ее золотые атрибуты явно переосмысливает в более поздней работе, усматривая в ней связь в большей степени с обожествляемой землей.

Подтверждение этой точки зрения встречаем порой в других сказках, где с образом подобной царевны сопоставим, например, образ матери героя — она добровольно улетает в *подземный мир птиц* к змею, а впоследствии хочет усадить там сына на *золотой стул*, но другая птица, помощница, напутствует его: «а ты не садись, проси деревянный» (РНССБ 1979, № 26). Золотой стул здесь уже приобретает с человеческой точки зрения отрицательную коннотацию, символизируя приобщение к «тому свету», в то время, как деревянный, сопоставимый с деревом жизни, напрямую связывается с жизнью и, возможно, идеей возрождения.

Мир на горе

Возвращаясь к вопросу ярусности мира в сказках, надо отметить, что иногда «иной мир» в них расположен вроде бы на горе, куда поднимается герой (преимущественно в вариантах типа № 301А по СУС 1979: 106), что позволяет и этот мотив рассмотреть с точки зрения отражения представлений о небесном ярусе — В. Н. Топоров даже высказывал предположение об его исходности в данном типе сказок (*Топоров* 1967: 86–87), хотя в них мотив подъема встречается значительно реже, чем спуска в подземный мир (см. комментарий Барага к типу № 301А по СУС 1979: 106). Однако известно, что образ горы, скалы в мифологиях и фольклоре достаточно многопланов, и далеко не всегда связан с представлениями о небе: если в развитых мифологических системах гора соотносима с мифической *осью мира*, а ее вершина — с местообитанием небесных богов, то в более архаичных в ее образности проявляется связь с представлением о земле. У разных народов *образ богини земли, богини-матери* соотносился с горой, с *пещерой* внутри нее (*Рабинович* 1987: 180; *Топоров* 1987: 313–314) — например, шумерская богиня Нинхурсаг, имеющая черты и всеобщей матери, и божества земли, именовалась и Владычицей горы/скалы, в которой был заключен как бы всеобщий источник жизни, «всевозможные растения, живность и полезные ископаемые» (*Якобсен* 1995: 122, 154).

По описаниям мира на горе в русских сказках возникает убеждение, что этот «горный» мир к «мифологии неба» практически не имеет отношения. Во-первых, поднявшись на вершину (иногда изнутри горы через пещеру), герой обычно не встречает там ничего специфически небесного — ни светил, ни облаков, тем более — божеств, чаще всего *на вершине — все то же, что и в подземном мире* — это те же три царства с девицами и 1–3 побеждаемыми героем змеями (напр.: *Афанасьев* 1957, № 129; 559; РНССБ 1979, № 3; *Худяков* 1964, № 3). Мы встречаем там тех же хтонических персонажей, что и на земле или под землей (хотя прообразы их имели когда-то более положительную окраску) — так, на крутой горе в «белокаменных палатах» живет Баба-яга со своими дочерьми (*Афанасьев* 1957, № 105), или «на своей

на *медной горе*» — дворец «Кашшея Бессмертного» (РНССБ 1979, № 1). В пермской сказке Иван-царевич на коне поднимается на гору — «На этой горе стоит дуб, на этом дубу есь гнездо, в этом гнездо есь Кошшея Бессмертна яйцо» (Зеленин 1997, № 6) — в данном мотиве (из типа № 302 по СУС 1979: 107–108) *гора заменяет остров*, более часто встречаемый в таких сказках. Иногда, правда, в мире на горе появляются некоторые намеки на образ неба, например: герой, взобравшись на скалу, находит там стеклянный дворец с девицей, но далее — все, как обычно в подземном мире: три дворца с пленницами змея, либо «Чудилишша», и т. п. (РГСС 1980, № 19; Зеленин 1997, 270–271, № 59).

Во-вторых, герой, поднявшись на гору, все равно часто оказывается *под землей* — на вершине горы он находит *отверстие*, через которое и спускается внутрь нее или прямо в подземный мир: так, попав в дремучий лес на горе, он видит там огромную плиту — «взял и своротил эту плиту. Смотрит — там подземельное государство» (РГСС 1980, № 29); или «... шли, шли — стоит гора: в той горе яда... Вот опустили его на тот свет...» (Афанасьев 1957, № 139); «Подошли к горе, на ней — западня, закрыта плитой... Открылся им глубокий колодец... снизу так жаром и пышет... Добрался до дна колодца и пошел по темной дороге» (далее герой видит дворец, в нем — трех девиц, а в подвале спит змей — РНССБ 1979, № 21).

Таким образом, в одних сказках на пространство вершины горы явно переносятся образность и атрибуты земли и/или подземного мира, мифологический «верх» фактически копирует «низ», а в других — внутренность горы является как бы дополнительным каналом связи с подземным миром. Близкую картину мы встречаем в подобных сказках других народов — например, у албанцев: «Если герой попадает на гору, то там он ищет отверстие, пещеру, т. е. углубление, ведущее вниз, хотя бы это отверстие и находилось... на вершине горы» (Цивьян 1975: 200). Перенос более архаичной образности подземного (или земного) мира на мир небесный можно считать явлением универсальным, характерным для переходного этапа формирования мифологии верхнего яруса мироздания. К примеру, прослеживается «земное» происхождение небесного бога-творца Ульгения у алтайцев — когда-то «в древней мифологии бурят под именем «Улгэн эхе» почиталась Мать-Земля, главное рождающее начало Природы» (Традиционное 1989: 41). Даже в ведийской мифологии встречались одни и те же названия для обозначения нижнего, изначального, мира и высшего, «третьего неба» (Кёйпер 1986: 153).

По нашим сказкам прочитываются и следы *олицетворения горы* (как части земли) в виде *женского персонажа* — как в образе царевны, волшебницы, обитающей *внутри горы* (напр. Худяков 1964, № 82), так и в соотнесенности с горой могущественной *хранительницы молодильных яблок и живой воды*, которая порой обитает именно на горе или описывается *сама как гора* (Худяков 1964, № 1; см. подробнее: Денисова 2021: 215). Сказочная царевна иногда рисуется и *внутри стеклянной или хрустальной горы*, которую, однако, вряд ли можно однозначно рассматривать как небо, так как по вариантам она тает (от горящего семечка, добытого из Змея, чьей пленницей являлась эта царевна — Афанасьев 1957, № 162) — то есть, она здесь явно ледяная (в мифологиях образ хрусталя/стекла порой амбивалентен). А иногда царевна живет на горе в *золотом дворце* (Худяков 1964, № 62), но это, как мы видели выше, еще не указывает на ее изначальную солнечную природу, хотя со временем подобный образ, несомненно, мог переосмыслиться в таком ключе.

Намечающиеся черты трехъярусной модели мира можно отметить и в различных сказках, где каждый из ярусов символизируется *соответствующим видом животных*: в сюжете о «чудо-женихах» трех сестер — по вариантам, они из животного мира (медведи, рыбы, лебеди — *Ончуков* 2008, № 266); в мотиве «кругооборота» яйца Кошеля — при добыче его героем оно как бы *проходит по всем трем сферам* с помощью животных (заяц, утка, рыба/рак) — такое яйцо в прототипе реконструируется как зародыш новой жизни самого героя (*Денисова* 2013: 282–283, 288). Та же символика просматривается в другом мотиве: летучий «караб» с героем хотят заглотить Могуль-птица, лев-звирь и кит-рыба (*Ончуков* 2008, № 225). Сама «живая и мертвая вода» по некоторым сказкам должна приобщиться к трем сферам: со дна реки ее достает рак, отдает зайцу, а тот передает ее орлу (РНССБ 1979, № 21). Представления о «птичьем, зверином и рыбном мирах» являются, с одной стороны, преддверием более сложной мифологии трехъярусной вселенной (*Шахнович* 1971: 156), с другой — указывают на богатство образно-абстрактного мышления у их носителей.

Судя по всему, русские сказки в большей степени запечатлели и донесли до нас довольно древний этап развития представлений о трехъярусном мироздании в разных стадиях их становления, и в этом, в частности, заключается их безусловная ценность. Хотя для других жанров фольклора, например, календарных песен, в большей степени связанных с земледельческой обрядностью, небесная, солнечная символика значительно более характерна.

Источники и материалы

- Афанасьев* 1957 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит. 1957. 515 с., 510 с., 572 с.
- Власова, Жекулина* 2001 — *Власова М. Н., Жекулина В. И.* (изд. подгот.). Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1999 г.). СПб.: Алетейя, 2001. 542 с.
- Звонарева, Конон* 1993 — *Звонарева Л. У., Конон В. М.* (сост.) Белорусские народные сказки. М.: Худ. лит., 1993. 237 с.
- Зеленин* 1997 — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб.: Дм. Буланин, 1997. 543 с.
- Карнаухова* 2006 — *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троянова, 2006. 446 с.
- Королькова* 1969 — Русские народные сказки. Рассказаны воронежской сказочницей А. Н. Корольковой. М.: Наука, 1969.
- Мифы народов мира: энциклопедия. В 2-х томах. Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия. Т. 1–1987; т. 2–1988.
- Ончуков* 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб.: Мирь, 2008. 748 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. 317 с.
- Рождественская* 1941 — Рождественская Н. И. (сост.) Сказы и сказки Беломорья. Архангельск: ОГИЗ, 1941. 229 с.
- Св. тексты 1998 — *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. Антология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. 624 с.
- Худяков* 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.-Л.: Наука, 1964. 300 с.

Научная литература

- Ахметшин Б. Г. Горняцкие легенды Башкирии // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа: Башк. ГУ, 1969. С. 19–54.
- Бажов П. П. Малахитовая шкатулка. М.: Художественная литература, 1961. 452 с.
- Бараг Л. Г. Восточнославянские сказки, их взаимосвязи и национальное своеобразие // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа: Башк. ГУ, 1969. С. 75–290.
- Брагинская Н. В. Небо // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 206–208.
- Веселовский А. Н. Народные представления славян. М.: АСТ, 2006. 671 с.
- Денисова И. М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 19–40.
- Денисова И. М. «Ступай к этому дереву лазоревому, влезь на него...» // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 43–59.
- Денисова И. М. Мифологемы восточнославянской сказки: семантический комплекс «дерево-птица-яйцо» // Русские: этнокультурная идентичность. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 263–296.
- Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: следы олицетворения и обожествления земли // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 208–227.
- Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М.: Индрик, 1994. 270 с.
- Ершова Г. Г. Зодиакальный пояс в представлениях мезоамериканцев // Дракон и Зодиак / ред. Э. Н. Кауров. М.: Н. З. Шварц, 1997. С. 70–82.
- Иванов В. В. Верх и низ // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. Энциклопедия, 1987. С. 233–234.
- Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Вост. лит., 1986. 195 с.
- Мадлевская Е. Л. Царь-девица // Материалы по этнографии. [науч. ред.: И. В. Дубов, И. И. Шангина]. Т. 1. СПб.: РЭМ, «ЭГО», 2002. С. 53–108.
- Міфалагічныя ўяўленні беларусаў / пад рэдакцыяй В. С. Новак. Мінск: Право і экономика, 2010. 524 с.
- Петрухин В. Я. Загробный мир // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 452–456.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.
- Пропп В. Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Рабинович Е. Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 178–180.
- Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 321–371.
- Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М.: Наука, 1990. С. 170–182.
- Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000. 271 с.
- СУС 1979 — Бараг Л. Д. и др. (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 438 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Изд. полит. лит. 1989. 572 с.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Ученые записки Тартуского ГУ. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 81–99.
- Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 77–103.
- Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 311–315.
- Топоров В. Н. Дерево мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 398–406.
- Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка 301 А, В // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М.: Индрик, 1995. С. 142–200.

- Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 6–9.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1989. 241 с.
- Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанских сказок) // Типологические исследования по фольклору (Сборник статей памяти В. Я. Проппа). М.: Наука, 1975. С. 191–213.
- Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. М.: Наука, 1999. 376 с.
- Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971. 238 с.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.-СПб.: Универ. книга, 1999. 356 с.
- Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Вост. лит., 1980. 232 с.
- Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. М.: Вост. лит., 1995. 291 с.

References

- Akhmetshin, B. G. 1969. Gorniatские legendy Bashkirii [Miner's legends of Bashkiria]. In *Epicheskie zhanry ustnogo narodnogo tvorchestva* [Epic genres of oral folklore], ed. by A. N. Kireev. Ufa: Bashkir State University. 19–54.
- Bazhov, P. P. 1961. *Malakhitovaia shkatulka* [Malachite Box] Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. 452 p.
- Barag, L. G. 1969. Vostochnoslavianskie skazki, ikh vzaimosvazi i natsional'noe svoebrazie [East Slavic fairy tales, their interconnection and national diversity] In *Epicheskie zhanry ustnogo narodnogo tvorchestva* [Epic genres of oral folklore], ed. by A. N. Kireev. Ufa: Bashkir State University. 75–290.
- Braginskaia, N. V. 1988. Nebo [Sky] In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev, Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 206–208.
- Denisova, I. M. 2003. Zoomorfnaia model' mira i ee otgoloski v russkoi narodnoi kul'ture [Zoomorphic model of the world and its echoes in the Russian folk culture]. *Etnograficheskoe obozreniye* 6: 19–40.
- Denisova, I. M. 2012. “Stupai k etomu drevu lazorevomu, vlez' na nego...” [“Go to this azure tree, climb it...”]. *Etnograficheskoe obozreniye* 6: 43–59.
- Denisova, I. M. 2013. Mifologemy vostochnoslavianskoi skazki: semanticheskii kompleks “derevo-ptitsa-iaitso” [Mythologemes of East Slavic fairy tale: semantic complex “tree — bird — egg”] In *Russkie: etnokul'turnaia identichnost'* [Russians: ethno-cultural identity], ed. by I. V. Vlasova. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 263–296.
- Denisova, I. M. 2021. Mifologemy russkikh skazok: sledy olitsetvorenii i obozhestvlenii zemli [Mythologemes of Russian fairy tales: traces of personification and deification of the earth]. *Vestnik antropologii* 3: 208–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/208-227>
- Eleonskaia, E. N. 1994. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii. Sbornik trudov*. [Fairy tale, spells and witchcraft in Russia. Collected works]. Moscow: Indrik. 270 p.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Initiation, rites, societies secretes] Moscow — Saint Petersburg: Universitetskaja Kniga. 356 p.
- Erman, V. G. 1980. *Ocherk istorii vediiskoi literatury* [Essay on the history of Vedic literature]. Moscow: Vostochnaja literatura. 232 p.
- Ershova, G. G. 1997. Zodiakal'nyi poias v predstavleniiakh mezoamerikantsev [Zodiacal belt in representations of Mezoamericans]. In *Drakon i Zodiak* [Dragon and the Zodiac]. Moscow. 70–82.
- Gemuiev I. N. (ed.). 1989. Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo. [Traditional worldview of the Turks of South Siberia. A person. Society]. Novosibirsk: Nauka. 241 p.

- Ivanov, V. V. 1987. Verkh i niz [Up and down]. In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 233–234.
- Kuiper, F. B. J. 1986. *Trudy po vediiskoi mifologii* [Works on Vedic mythology]. Moscow: Vostochnaya literatura. 196 p.
- Madlevskaia, E. L. 2002. Tsar'-devitsa [The Maiden Tsar]. In *Materialy po etnografii* [Materials on ethnography], ed. by I. V. Dubov and I. I. Shangina. Vol. 1. St. Petersburg: REM, "EGO". 53–108.
- Novak V. S. (ed.). 2010. *Mifalagichnyia yia'yleni belarusay* [Mythological representations of Belarusians]. Minsk: Pravo i ekonomika. 524 p.
- Petrukhin, V. Ya. 1987. Zagrobnyi mir [Afterlife]. In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev, Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 452–456.
- Propp, V. Ya. 1946. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the fairy tale]. Leningrad: Leningradskij Gosudarstvennij Universitet. 340 p.
- Propp, V. Ya. 1969. *Morfologiya skazki* [Morphology of fairy tale]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Rabinovich, E. G. 1987. Boginia-mat' [The Goddess Mother]. In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev, Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 178–180.
- Sedov, V. V. 1990. Pogrebal'nyi obriad slavian v nachale srednevekov'ia [Slavic funeral rite in the beginning of Middle Ages]. In *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury (Pogrebal'nyi obriad)* [Research on Balto-Slavic spiritual culture (Funerary rites)], ed. by V. V. Ivanov and L. G. Nevskaya. Moscow: Nauka. 170–182.
- Segal, D. M. 1972. Mifologicheskie izobrazheniia u indeitsev severo-zapadnogo poberezh'ia Kanady [Mythological images from the Indians of the Northwest Coast of Canada] In *Rannie formy iskusstva* [Early art forms], ed. by E. M. Meletinskiy. Moscow: Iskusstvo. 321–371.
- Shakhnovich, M. I. 1971. *Pervobytnaia mifologiya i filosofiya* [Primeval mythology and philosophy]. Leningrad: Nauka. 238 p.
- Sobolev, A. N. 2000. *Mifologiya slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniiam* [Mythology of Slavs. Afterlife in Old Russian representations]. St. Petersburg: Lan'. 271 p.
- SUS 1979 — Barag, L. G. (ed.). *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Index of subjects. East Slavic fairy tale]. Leningrad: Nauka, 1979. 438 p.
- Tailor, E. B. 1989. *Pervobytnaia kul'tura* [Primitive culture]. Moscow: Politizdat. 572 p.
- Toporov, V. N. 1967. K rekonstruktsii mifa o mirovom iaitse (na materiale russkikh skazok) [To reconstruction of the myth on world egg (based on Russian fairy tales)]. *Uchenye zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 198: 81–99.
- Toporov, V. N. 1972. K proiskhozhdeniiu некотorykh poeticheskikh simvolov (Paleoliticheskaia epokha) [To origin of some poetical symbols (Paleolithic epoch)]. In *Rannie formy iskusstva* [Early art forms], ed. by E. M. Meletinskiy. Moscow: Iskusstvo. 77–103.
- Toporov, V. N. 1987. Gora [Mountain]. In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 311–315.
- Toporov, V. N. 1987. Drevo mirovoe [World tree]. In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 398–406.
- Toporov, V. N. 1988. Kosmogonicheskie mify [Cosmogonic myths]. In *Mifi narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 6–9.
- 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.
- Tsiv'ian, T. V. 1975. K semantike prostranstvennykh elementov v volshebnoi skazke (na materiale albanskikh skazok) [To semantic of space elements in fairy tale (based on Albanian fairy tales)]. In *Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru (Sbornik statei pamiaty V. Ya. Proppa)* [Typolog-

- ical research on folklore (Collection of articles in memory of V. J. Propp)], ed. by E. M. Meletinskiy and S. Yu. Neklyudov. Moscow: Nauka. 191–213.
- Tsiv'ian, T. V. 1999. *Dvizhenie i put' v balkanskoj modeli mira* [Movement and the way in Balkan model of the world]. Moscow: Nauka. 376 p.
- Veselovskii, A. N. 2006. *Narodnye predstavleniia slavian* [Folk beliefs of the Slavs]. Moscow: AST.
- Yakobsen, T. 1995. *Sokrovishcha t'my: Istoriia mesopotamskoj religii* [Treasures of the darkness: History of Mesopotamian religion] Moscow: Vostochnaja literatura. 291 p.