© ЭО, 2003 г., № 6

И.М. Денисова

ЗООМОРФНАЯ МОДЕЛЬ МИРА И ЕЕ ОТГОЛОСКИ В РУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ*

Традиционная мифологизированная культура, хранящая в своих недрах порой бесценный материал для постижения архаичных форм миросозерцания, отличается одной характерной особенностью: почти каждая из ее реалий при раскрытии своего исконного смысла может вывести чуть ли не на всю мировоззренческую систему, – картину мира, в лоне которой она когда-то возникла, напоминая тем самым известный сказочный орешек, содержащий в свернутом виде целое царство. В полной мере это относится и к невербальным артефактам, для расшифровки которых необходимо привлекать широкие сравнительно-исторические и сравнительно-типологические параллели из различных областей духовной культуры. Подобная попытка интерпретации семантических основ сложных фигур в русской народной вышивке[1] увела нас в глубины архаичных представлений о мироздании, когда земля, а впоследствии и весь мир воспринимались как живое тело божества, изначально, скорее всего, – женского, способного явно проявлять свою репродуктивную функцию; с развитием же представлений о ярусности мироздания этот образ сливается с образом Древа как оси и опоры мира, и в значительной степени вытесняется им. Однако рассмотренная многовариантная фигура вышивки, за которой в науке закрепилось название Рожаницы (в народе она именовалась когда-то Праматерью), помимо антропоморфных и фитоморфных черт, имеет и зооморфные – общий абрис ее напоминает лягушку или какое-то распластанное животное, а голова нередко венчается рогами (рис. 1), что указывает, возможно, на еще более древнюю ее ипостась. Если вопрос о соотнесенности этого мотива с образом лягушки затрагивался в предыдущей работе автора, то варианты вышивки с рогатой Рожаницей остались вне рассмотрения. Хотя в природе известны рогатые лягушки, перед нами, скорее всего, рудиментарная черта именно копытного животного. Рога у вышитых фигур, как правило, не разветвленные, с изгибом, довольно крупные и напоминают скорее коровьи, как и у фигуры, вырезанной на прялке из Российского этнографического музея (рис. 1-*д*). Б.А. Рыбаков склонен был считать вышитых Рожаниц оленихами или лосихами[2], и в самом деле мы изредка встречаем у них ветвистые рога в вышивках, но только выполненных в строго геометрическом стиле, который тяготеет все же к финно-угорскому ареалу[3]. Впрочем, семантически образы оленя и коровы были близки; у русских известно даже диалектное название для коровы *алынья*[4]. Положение С.В. Жарниковой, трактующей фигуру рогатой Рожаницы как зооантропоморфной богини или богини-коровы[5], можно считать вполне убедительным.

Легко узнаваемых изображений коров без соединения с женской фигурой в русской вышивке мы почти не встречаем (в отличие от глиняной игрушки и обрядовой выпечки). Хотя порой можно разглядеть двух небольших коровок по сторонам каргопольского кокошника[6], а также на подоле женской олонецкой рубахи, где они включены в другую крупную фигуру – вариант рогатой Рожаницы (рис. 1-*б*)[7]. Такие

* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 01-01-00006а.

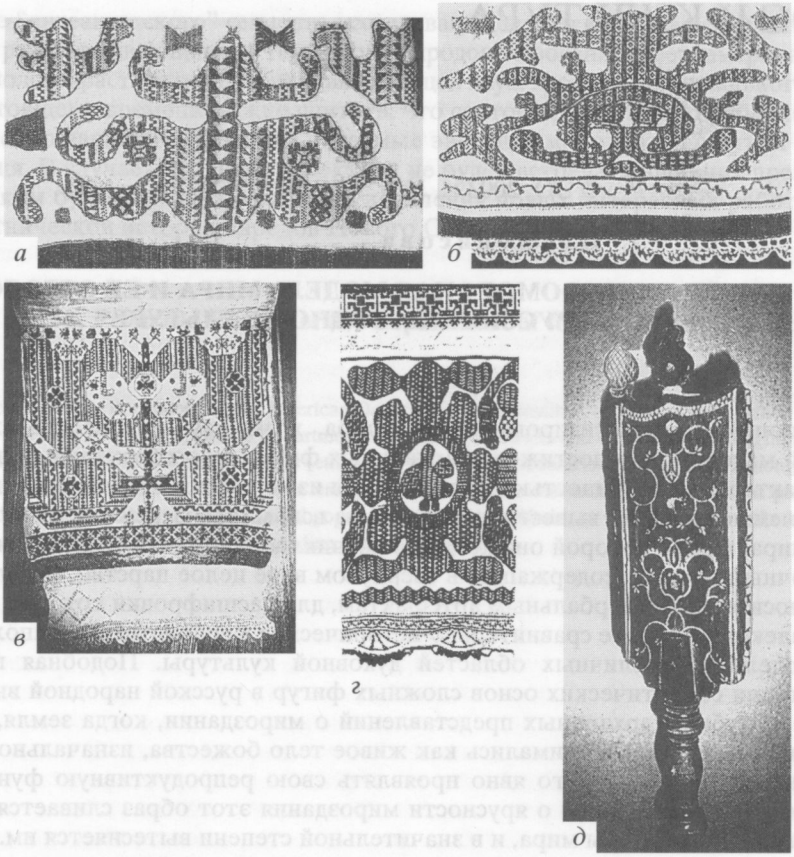

Рис. 1. Трансформированные варианты фигуры рогатой Рожаницы в народном искусстве Русского Севера. XIX – нач. XX вв.

а – подзор, *б* – подол женской рубахи, *в* – полотенца, Олонецкая губерния; *г* – фрагмент подзора, Республика Карелия, Пудожский р-н; *д* – лопасть прялки, Русский Север, XIX в. (из собрания музеев: *а, в, д* – Российский этнографический музей (далее – РЭМ), СПб., *б* – (по *Дурасов Г.П.* Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986. Рис. на с. 158); *г* – Пудожский краеведческий музей).

усложненные и трансформированные почти до неузнаваемости фигуры Рожаниц встречаются в русской северной вышивке во множестве вариантов, что лишний раз говорит о глубокой закрепленности данного мотива традицией. Семантика этого зоо-антропоморфного образа раскроется перед нами значительно более многопланово, если попытаться рассмотреть его с позиций архаичной картины мира в ее соотнесенности также и с образом животного.

В настоящее время уже довольно хорошо известен тот факт, что у многих народов мироздание, и в первую очередь земля, представлялись и в образах животных, среди которых одно из главных мест занимают копытные[8]. Наиболее полно такое представление зафиксировано у орочей: известная им земля, т.е. населенная ими и их ближайшими соседями, рисовалась им в виде восьминогой лосихи, чей спинной хребет является горной цепью, шерсть – лесами, паразиты – зверьем в лесу и т.д., сами же орочи живут на восточной части этого животного, которое, переступая с ноги на ногу, вызывает порой землетрясение. В хакасском фольклоре гора-прародительница именуется “Шестиногая Гора Лось”[9] (многоногость, возможно, подчеркивает постоянно функционирующее продуцирующее начало подобных образов, так как известны представления, в частности, по индоевропейским загадкам, о восьминогом животном как о беременном[10]). У долган близкие воззрения были связаны с образом

оленя, у нивхов "мать Вселенной" представлялась также в образе лося или оленя, на рогах которого висели светила, причем местообитание ее – внутри горы, под землей, а по другим вариантам представлений нивхов их земля (прежде всего – о. Сахалин) рисовалась в виде лежащего на боку человека, который, переворачиваясь с боку на бок, может вызывать страшные бедствия[11]. У нганасан "земля–мать" – Моу-Нямы – огромное существо, в шкуре которого обитают люди и звери в виде насекомых и червей[12]. В якутском эпосе (олонхо) также сохранились отголоски подобных представлений: прекрасная "изначальная матушка-страна" образовалась "подобно гребневистым рогам двухлетнего зверя-оленя"[13] (ср. якутскую загадку: "Кто на себе лес несет?" – олень[14]). Характерный образ земли-слона вырисовывается из преданий зулусов: по одному из них женщина с двумя детьми попадает в желудок слона, где они увидели "огромные леса и большие реки, и много возвышенностей; ...еще было много людей, построивших там свою деревню; и много собак, и много скота; все это было внутри слона"; почти аналогично у них и описание подземного мира – с горами, реками и селениями предков, а входом в него служило отверстие в земле[15].

Зооморфная модель земли и мира является, пожалуй, одной из самых архаичных[16] и возникла, скорее всего, в палеолите. О длительности существования и, если можно так сказать, функционирования этой модели говорит наличие в культурах очень многих народов мира огромного количества пережитков ее, часто очень завуалированных. Концептуально она близка антропоморфной модели, и, вероятно, могла уже изначально в каких-то культурах составлять с ней единое целое как *зооантропоморфная*. Не исключено, что верхнепалеолитические крупные изображения копытных животных отражали круг именно этих представлений. Так, например, у верхнепалеолитического населения Сибири предполагается наличие модели-образа мира в виде огромного мамонта, чей символизм перешел впоследствии, в неолите и бронзовом веке, на образы лося и оленя и сохранился в представлениях ряда сибирских народов как образ гигантского зверя подземного мира, внешний облик которого напоминал лося, оленя или быка (ханты, например, считали, что мамонт образуется из старого оленя; залегая в болото, он потом проваливается под землю и ходит по нижнему миру); в нем реконструируется "образ самой Земли" – его называли *земляным быком*; у некоторых народов, в частности, селькупов, мамонт считался предком-прародителем[17].

Среди верхнепалеолитических рисунков обращают на себя внимание отдельные изображения мамонта, бизона, лошади, на туловище которых нанесены схематичные рисунки, чаще по два, трактуемые учеными как шалаши, хижины (в основном подобные композиции обнаружены в пещерах Франции)[18]. Тот факт, что хижин на животном именно две, наводит на мысль – не попытка ли это передать в образе животного идею окружающего мира с органично включенным в него дуально организованным социумом? При восприятии мира первобытным человеком в первую очередь как его родовой территории, неразрывно связанной с человеческим коллективом, *вселенная* в результате "оказывается *тождественной племенному пространству и социальной структуре племени или этноса*"[19] (курсив мой. – *И.Д.*). Например, у селькупов понятие "мир, вселенная" выражено словом *тэтты* – земля в значении "реально существующая земля, страна"[20]. Весьма показательно в этом плане слово *буга* (*бува, боа*) в тунгусо-манчжурских языках, передающее понятие всего окружающего: земли, ближайшей местности, родины, вселенной, тайги, погоды, верховного божества, управляющего жизнью животных и человеческого рода, а также – трех вертикальных миров (у эвенков оно обозначало Бога). У орочей же это слово относилось к образу вышеописанной лосихи-мира[21].

Близкими словами обозначался круг сходных понятий и в некоторых тюрко-монгольских языках. По-тувински *буга* – бык (ср. рус. *бугай*), в сказках это Сивый (Синий) Бык-исполин размером с горный хребет; подобный образ был известен и хакасам: бык у них называется *пуга*, такое же наименование носила и одна из родовых групп (в данный ряд укладывается также бурятский тотемный образ быка Буха-

Нойон), причем в эпосе этих народов Сивый (Синий) Бык – хозяин Алтая и связан, главным образом, с нижним миром, землей (может являться "хозяином земли"), а также с плодородием[22].

Л.Р. Кызласов, исследуя богатое археологическое наследие енисейских племен, предполагает, что в неолите в образе коровы они обожествляли Великую Мать-прародительницу, породившую все сущее в мире, в том числе светила и людей; этот образ, по его мнению, отразился и в неолитическом наскальном искусстве данного региона, где изображения женщин в позе роженицы наложены на профиль коровьей или бычьей головы[23]. Сходна и интерпретация подобных мотивов у В.Н. Даниленко: "воспроизведенная таким образом первозданная Оранта представляет собой древнейший антропоморфный образ самой Земли… в то время, как голова коровы представляет ее же более древнюю зооморфную ипостась"[24]. Близкие воззрения породили, видимо, и образ огромного быка-лягушки, известный в калмыцком фольклоре[25], а древнеегипетская богиня-лягушка Хекет – богиня рожениц и воскрешения – могла выступать в роли ипостаси богини-коровы Хатхор[26].

Культ коровы/быка (буйвола, бизона, тура) может считаться одним из наиболее древних и устойчивых, причем связанным именно с картиной мира, землей, творением. "В Древнем Египте, Месопотамии, Индии земледельцы первых государств, подобно многим племенам Африки и южных районов Евразии, изображали Вселенную в виде коровы…"[27]. Облик коров могли принимать все великие богини древности – Нут, Хатхор, Иштар, Инанна, Исида, Гера, Ио и др. Древнеегипетские Нут и Хатхор, во многом тождественные между собой и тесно связанные с культом дерева, очень близки великой корове африканских мифов, создательнице мира и праматери всего живого[28]. Весьма характерно, что культ буйволов у многих племен Судана был соотнесен с матрилинейностью – происхождение материнской линии возводилось у них к женщине-буйволице[29]. Величайшая из древнеиндийских богинь "мать богов" Адити отождествлялась как с землей (а порой и с небом), так и с коровой. В индийских обрядах корова могла символизировать и одну из главных богинь Лакшми[30], которая порой носила эпитет "мать мира"[31] и, по некоторым версиям, появилась из первозданного океана при его пахтаньи, как и "корова желаний" Сурабхи. Образ священной коровы с женской головой характерен для индийского искусства[32]. В древнеиндийской литературе сама земля неоднократно именуется коровой, известен и мотив брака Рудры в образе быка с Пришни – пятнистой коровой, по некоторым текстам олицетворяющей землю[33].

По археологическим данным для южной и восточной Европы в период неолита реконструируется образ космического оленя, постепенно вытесняемый также космическим быком/коровой; в то же время имеется предположение, что последний "в процессе развития как бы сращивался с образом космической черепахи"[34]. В изобразительном искусстве древней Европы отражение подобных представлений можно видеть, в частности, в культовых сосудах в форме бовинов ("быкообразных"), среди которых встречаются явно несущие на себе символику образа земли, как, например, сосуд (предположительно – светильник) IV тыс. до н.э., обнаруженный на Балканах; расширенное, приземистое туловище коровы в проекции сверху принимает форму квадрата, углы которого оформлены как горы с ведущими на их вершины дорогами, а в центре – столбовидное возвышение[35]. Близкую символику, вероятно, можно предполагать в оформлении сосуда с ромбическо-меандровым орнаментом четырьмя коровьими головами, развернутыми по сторонам света (гальштатская культура – I тыс. до н.э.)[36].

По преданиям южных славян, земля стоит на воле, быке, буйволе, корове, олене (чаще – на их рогах, вариант – на четырех быках, порой на копытных, составляющих нечто вроде пирамиды с другими животными – змеей, черепахой, рыбой). У осетин было также известно представление о поддерживающем землю быке, который несет ее на своих рогах[37]. В индоевропейских языках, по наблюдениям лингвистов, образы коровы и быка проявляют наиболее устойчивую связь с понятием земли[38].

А.Н. Афанасьев привел примеры соотнесенности коровы с землей и земным плодородием, указав для санскритского *go (сохранившегося в рус. *говядо*) такие значения, как бык, корова, земля (но также и солнечные лучи, глаз, небо)[39]. А.Н. Веселовский акцентирует для этого корня значение именно коровы и земли, а в мифологическом рассказе о том, как корова обогнала зайца, видит олицетворение в этих образах соответственно земли и луны[40]. Судя по всему, в Древней Руси был известен культ коровы, связанный с луной и с женщиной. В северорусском погребении женщины-славянки XII в. (на стоянке Нефедьево) обнаружены бусы с пятью металлическими привесками: на трех из них – рельефные изображения голов коров, на двух других – лунница и шестилучевая звезда[41]. Кстати, обращает на себя внимание имя небесной коровы в "Велесовой книге" (подлинность которой, как известно, вызывает большие сомнения, тем более этот факт интересно отметить) – она именуется *Земун*[42], перекликаясь с именами литовской и латышской богинь земли – *Жемина* и *Земес мате*[43].

Возможно, каким-то очень глухим отголоском древнего зооморфного образа земли в народной культуре русских являются отрывочные легенды о некоем подземном существе, называемом *мамон, мамона, мамуна*, ему близок образ Индрика из "Голубиной книги", а у русских сибиряков он слился с местным представлением о мамонте. Однако этот образ был известен также в центральных губерниях России, и немаловажно, что в ряде русских говоров мамон, мамона означает "желудок", "брюхо" (обращает на себя внимание также корень **мам-*). В заговоре из Нижегородской губ. говорится, что "до потопа сей зверь пребывал, а после потопа погиб; до потопа он проходил горы и каменья и истоки водные…"; этого зверя могли считать "душою земли" и "силою или духом семян", а внешне он напоминал огромного лося или быка[44] (интересно, что схематичные изображения мамонта в народном искусстве хантов и манси довольно схожи с нашей вышитой Рожаницей[45]). В некоторых русских играх олень представляется сидящим в земле под деревом, кустом, "под коренем"[46], напоминая тем самым сибирских олених-хозяек земли. Олицетворение земли в образе животного просматривается и в загадке о вымени (свиньи, коровы и лошади): "На поле на Ордынском 12 дубов, в Рогове 4, в Ржеве 2"[47]. Глубокой архаикой веет также от загадки о небе, земле, лесе и лешем: "Поле водочное, *огород кожаный* (курсив мой. – *И.Д.*), овцы аржанские, пастух уховский"[48].

По русским фольклорным материалам соотнесенность образов коровы (точнее – самки бовина) и земли проступает в зачине былины о Василии Игнатьевиче (или: "Васька пьяница и Кудреванко царь"), причем – не просто земли, а как бы сакральной, изначальной земли-острова, с представлением о которой связан остров Буян[49]:

"Да уж как плыли туры через окиан-море,
Выплывали туры да на Буян остров,
Они шли по Буяну, славну острову.
Им настрецю турица златорогая,
Златорогая им турица одношорсная,
Уж как та ихна матушка родимая"[50].

(В вариантах турица может называться однорогой или одногнедой). Дальнейшее повествование идет от имени туров и уже никак не связано с образом чудо-турицы на о. Буяне. Исследователи фольклора считают этот запев наследием глубокой старины в нашем эпосе и предполагают, что легенда о турице была когда-то самостоятельным произведением[51]. Связь образов крупных копытных с представлениями о земле предков, местообитании некоего населения, можно уловить и в многочисленных топонимических легендах об основании поселения, города на месте охоты на тура, оленя, на месте поединка с огромным быком, либо там, куда подобное животное когда-то привело людей[52]. Легенды эти распространены, в частности, по всей Восточной Европе, включая и землю славян.

Следы культа древнего тура (в Восточной Европе он вымер уже в XVII в.) довольно многочисленны у восточных славян: в Киеве в XII в. находилась "Турова божница", а в Костромской губ. на горе над Галицким озером близ села Туровского было "капище турово"[53]. Этот образ укоренился и в поговорках: "Баба як тур", или "Сидить, як тур у горах"[54]. Хотя реальным местообитанием туров были в большей степени равнины и леса, связь их в фольклоре с горами весьма показательна. Среди русских загадок (с профанной отгадкой "мышь") довольно устойчив следующий мотив: выходила турица (вар. – царица, княгиня, красная девица, чур, чудо, кикимора) из-под каменной горицы (вар. – из горы, из пещеры; из-под камня горича; из града Подполея и др.)[55]. Здесь достаточно наглядно проявляется связь образа турицы с "иным", подземным миром. В зачинах былин о Вольге, где исследователи усматривали отголоски космогонического мифа[56], "туры да олени по горам пошли" (вариант – "за горы"), а Н.Ф. Сумцов отмечал перекличку фольклорных образов тура и Святогора[57].

С землей, горой сравнивается корова в заговорах при доении: "...Как с места на место земля не шевелится, так бы и любимая скотинка (чернушка, пеструшка и пр.) с места не шевелилась... Стой горой, дой рекой, озеро сметаны, река молока..."[58]. На "отпирание" молока у коровы в Архангельской губ. был известен следующий заговор:

"Стоит коровушка горою,
Бежит молочко рекою,
По пенью и по коренью,
И по светлому по каменью.
Так бы бежало у (имя коровы) молоцко"[59].

Вспоминается образ скандинавской мифической коровы – матери богов, вышедшей в начале времен из бездны и вымя которой изливало четыре молочных реки[60] (ср. довольно широко распространенную мифологему о четырех вселенских реках, о четырех райских реках и т.п.). Молочные протоки коровы у русских назывались "колодцы" или "колодези"; по индийским преданиям из сосцов чудесной коровы рассыпаются всевозможные блага[61], т.е. в ней как бы заключены сокровища земли.

Образ богато плодоносящей земли в виде распластавшейся коровы сохранился, в частности, в Весьегонском р-не Тверской обл. в форме рождественского *пирога Коровушки* ("как большущая-то гороздо"): посередине круглого, разнообразно украшенного пирога видна только коровья голова, как бы утопающая среди пышного разнотравья; по краям пирога сажали сорок маленьких *голубочков*, а также множество *молодчиков* в виде тоненьких жгутиков с крошечными головками[62]. Вероятно, это образы душ предков и одновременно зародышей будущих детей, ожидаемых от праматери-земли-коровы (семантика этого пирога, несомненно, близка *короваю*[63]). Соотнесенность коровы с предками и с образом матери довольно явственно прослеживается в быту и обрядах русских – так, в Тарногском р-не Вологодской обл. невеста при входе в дом жениха в первую очередь шла к коровам и, кормя их свадебным хлебом, как бы просила у них благословения, как у пенатов дома[64]. Корову любили называть *матушка, матуха*. В некоторых местностях при первом отеле на ее рога надевали женский головной убор; замужняя женщина, в свою очередь, уподоблялась корове, судя по распространенным в ряде центральных губерний рогатым головным уборам; у украинцев был известен обычай, по которому мать новорожденного должна была лизнуть его, как корова[65]. В сказках типа "Крошечка-Хаврошечка" сирота, обращаясь к завещанной матерью корове, порой называет ее "мам".

В этих сказках необходимо также отметить совмещение как минимум трех сакральных образов – *чудесной коровы, женщины-матери и чудо-дерева*, которое вырастает из коровы после того, как она была убита мачехой и зарыта в землю. В нем явно проявляются параметры Мирового древа: на ветвях его растут золотое и серебряное яблоки (в данном случае они, несомненно, соотносятся с солнцем и луной, хотя этим не исчерпывается семантика плода на Древе), рядом пробивается криница,

вместе с которой дерево способно перемещаться за сиротой ко дворцу ее жениха и становиться "под кутьним вокном коло царьского коло прастолу"[66], тем самым как бы маркируя сакральный центр этого королевства. Та же гибридность (т.е. совмещение черт женщины, дерева и коровы) присуща, как уже отмечалось, и рассматриваемым мотивам русской вышивки, а в глиняной игрушке деревцем порой обозначен хребет животного (рис. 3-*б*) – традиция, прослеживаемая со времен неолита (например, изображение оленя в петроглифах северной Норвегии, о. Альта). Перекличка образов дерева и коровы просматривается в восточнославянских поверьях о надаивании молока ведьмами с березы и даже просто из столба[67]; в загадках: "Влезу на горушку, одеру телушку; сало – в рот, а кожу прочь" (отгадка: березовица; подобные загадки – о сосновой мезге); "Летом – сосенка, зимой – коровка" (конопля); "Вырастет сосна – коровам сестра" (то же) и т.п.[68] Тот же параллелизм проглядывает в заговоре для предотвращения теленка от падежа или болезни: "Как белая березонька стоит веки по веки, не тронется, не ворохнется, так бы и теляте жило веки по веки, не дрогнулось, не ворохнулось"[69]. О том, что это не случайные аналогии, говорит вариант зачина уже упоминавшейся былины о Василии Игнатьевиче, в котором чудо-турица, связываемая обычно с о. Буяном, выходит несколько из иного, но также сакрально отмеченного места:

"Из-под белыя березы кудревастенькой,
Из-под чуднаго креста Леванидова,
Выходила турица златорогая..."[70]

Этот мотив напоминает о древнеегипетских богинях-коровах Нут и Хатхор: они также обнаруживают теснейшую связь со священным деревом (Хатхор даже именовалась "госпожой сикоморы" и порой изображалась выходящей из ее ствола)[71]. В некоторых русских заговорах из-под дуба, из-под Латыря-камня на о. Буяне или непосредственно из "толстаго святого дерева" выходит бык булатный, рог которого сравнивается с самим дубом[72]. В немецкой сказке из рога быка вырастает дерево, достигающее небесного свода[73]. Изображение дерева над рогом животного (быка или коровы), как бы преклоненного перед этим деревом, мы встречаем на тульской литейной формочке для пуль конца XVI – начала XVII в.[74]

Очень показательна в рассматриваемом аспекте перекличка сказочных сюжетов, прослеженная К. Бремоном по африканским материалам, о добывании благ или сокровищ из чрева божественной коровы (быка), из пещеры, либо из раскрывающегося чудо-дерева[75]. Из дерева здесь чаще получают богатства, аналогичные добываемым из пещеры (ср. в "Ригведе" об Ашвинах: "...приходите вы к дереву, где хранится сокровище" II.39.1.[76]), но в некоторых вариантах – отрезают куски мяса, сердце, как и из коровы; характерно также, что при обращении к чудо-животному герой сказки произносит: "Глина белая и охра красная, откройтесь". В герое, попадающем внутрь такого вместилища богатств, можно видеть черты эмбриона, или возврата к эмбриональному состоянию (которое предполагалось после смерти или в ходе инициации). По-видимому весь этот фольклорный цикл в своей основе был когда-то связан с *идеей возрождения, "круговорота жизни" через некий рождающий центр*, в роли которого здесь выступают изоморфные друг другу чрево коровы (быка), сердцевина дерева и пещера, т.е. "лоно земли" (ср. в Ветхом Завете: "Подобны материнскому лону (вариант – ложеснам. – *И.Д.*) обиталища душ в преисподней"[77]).

Легенды и сказки о несметных сокровищах в пещерах, а также об обитающих в них "странных народцах" и душах умерших известны у всех европейских народов, в том числе у восточных славян[78]. Мотив же *перерождения через животное* просматривается также в сказках типа "Крошечка-Хаврошечка", где героиня, пролезая сквозь ухо коровы (встречаются варианты и с быком) либо преображается сама, либо получает блага – выполненную работу[79]. Подобные сюжеты, скорее всего, являются реминисценцией мотивов проглатывания (так, например, в некоторых вариантах сказки в чрево черной коровы попадает мальчик-с-пальчик[80]), анализируя кото-

рые В.Я. Пропп заключает: "Побывавший в желудке зверя считался побывавшим... в ином мире", причем "в обряде и мифе из поглотителя добываются все первые вещи, в том числе и огонь"[81]. У русских существовал обряд, в котором была явственно выражена идея перерождения через прохождение сквозь тело коровы, – он зафиксирован в старинной рукописи XVII в.: "Аще человек чахнет, ходячи, неоживет, ни умрет, в ...день зарезати корова, да лести на лохтях в брюхо до горла, и минет болезнь"[82] (ср. с этим протаскивание больного сквозь отверстие в земле или сквозь развилку, либо дупло дерева).

Обряды, в ходе которых умершего или инициируемого заворачивают в шкуру коровы, быка, либо другого животного, связанные с идеей последующего возрождения, были известны многим народам древности; в Древнем Египте, например, существовала церемония с целью возрождения "посредством кожи"[83]. С той же целью постамент для носилок, на которых выносили умершего, изготовляли в форме коровьего брюха[84]. В "Текстах пирамид" сказано по поводу умершего фараона, что Великая корова беременеет им и рожает его, а относительно богини-коровы Нут считалось, что в ней "заключена тысяча душ" (звезды)[85]. Богиня Исида, культ которой в эллинистические времена в Египте вытеснил культ многих других богинь, по словам Плутарха, "забирала в свое лоно мертвых и знакомила их с бессмертной жизнью"[86], причем тот же Плутарх отмечал при описании обрядов древнеегипетских жрецов: "...они думают, что корова, как и земля, это образ Исиды"[87]. В качестве аналога этим представлениям и описанному выше русскому обряду можно рассматривать приведенные Дж.Дж. Фрэзером примеры индийских обрядов, практиковавшихся еще в XVIII–XIX вв.: с целью излечения ребенка протаскивали под брюхом коровы в направлении к ее голове; для обрядов типа инициационных изготавливали изображение женского начала природы в виде коровы, женщины или только "золотого чрева". Посвящаемый помещался внутрь этого "чрева" в жидкую смесь из молока, творога, масла, коровьей мочи и помета[88]. В орфических обрядах инициируемый входил в лоно Матери-земли и получал молоко "от ее груди", перерождаясь таким способом[89]. Именно здесь мыслился возрождающий центр с эликсиром жизни. В русских сказках в роли такого эликсира выступает живая (в комплексе с мертвой) вода, и аналогом добывания ее может являться процесс доения – к такому заключению пришел А.А. Потебня, анализируя сказочные мотивы[90]. Хорошо известен и мотив преображения героев русских сказок после купания в молочном озере.

Не подобный ли ассоциативно-образный ряд вдруг неожиданно проявился в одном любопытном артефакте современного народного творчества, свидетельствуя либо о неведомых нам пока механизмах наследственной памяти, либо о близости образно-художественного восприятия мира людьми самых различных эпох? Речь идет о рисунке коровы, который выполнила в 1970-х гг. мастерица глиняной игрушки из Курской обл. В.В. Ковкина[91] (рис. 2-*а, б)*. Корова изображена лежащей, ее рога проросли ветвями деревца. Передняя половина ее туловища покрыта сетчатым ромбическим узором, в народном искусстве обычно передающим идею земли (его можно встретить в нижней части резных прялок, глиняных скульптурок и др.), а на задней половине, прямо над выменем, изображен водоем – море или озеро. В центре "озера" поднимается дерево, в одном варианте по сторонам его плавают две утки, в другом – из-за ствола восходит солнце. Перед нами совершенно архетипическая картина мифологического мира с его сакральным центром посреди "вод" и осью-деревом, причем этот мир заключен внутрь "вселенского животного" (или животного-земли, ср. выше с описанием подземного мира внутри слона). Большая часть туловища коровы заполнена изображением земли и воды, вызывая ассоциацию с мотивом ведической мифологии: освобожденные Индрой от Вритры космические Воды, "божественные матери", шли "как стадо мычащих коров" (по другим вариантам, из пещер Валы освобождаются именно коровы; коров в Индии также считают "матерями человечества"), и эти Воды были беременны огнем (родили солнце, небо, зарю)[92].

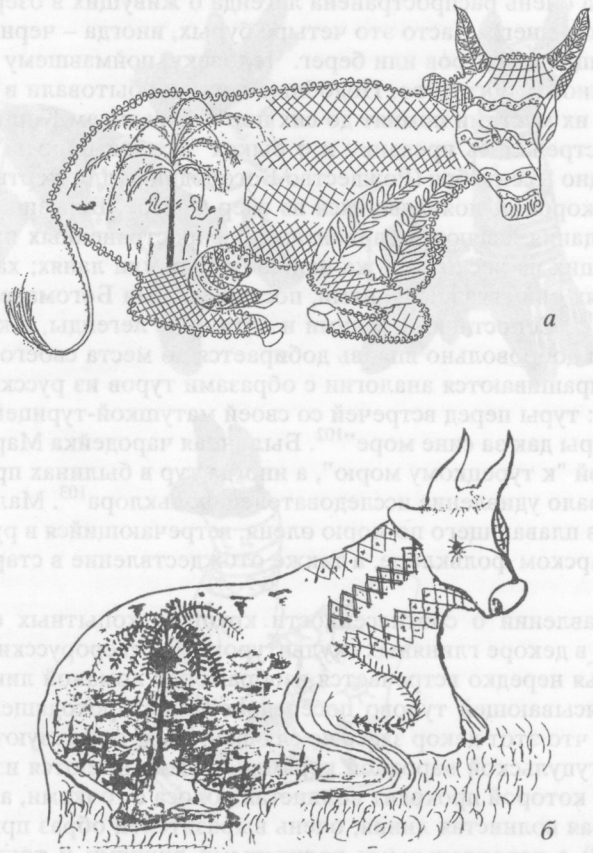

Рис. 2. *а, б.* Рисунки коровы, выполненные народной мастерицей В.В. Ковкиной в 1970-х гг. Курская обл., Льговский р-н, с. Кожля.

Воды-коровы. Воды – необходимая составляющая плодоносной земли, и, возможно, этим частично объясняется столь широкое распространение мифологемы отождествления именно бовинов с водами. Образ "великой коровы в воде" Метуэр был известен в Древнем Египте в III тыс. до н.э.; ее двойником считают некую корову (отождествляемую иногда с Нут), вставшую из воды и превратившуюся в небо, на ней, согласно одной из версий мифа, солнечный бог Ра поднимается из океана[93]. Перекличка мифологических мотивов о водяных крупных рогатых животных у самых различных народов просто удивительна, причем нередко эти сюжеты связаны с мифическим началом мира, "временами предков" и становления человеческого коллектива[94]. Так, по мифу африканского народа шиллук первые люди появились из тыквы, которую вынесла вышедшая из воды белая (либо светло-серая) корова[95]. У сибирских народов "водяными" животными оказываются те, в образе которых представлялась земля или мир: в эпосе саяно-алтайских тюрков Сивый (Синий) Бык называется "хозяином Синего моря", он выходит из моря или из озера, а Черный Бык – из пучины великой реки[96] (они считались также хозяевами земли или Алтая). У урмийских эвенков имеется вариант мифа о небесной охоте, согласно которому чудесная лосиха убежала от охотника в море (ср. близкий вариант мифа об Орионе) и осталась там, превратившись в мамонта[97] (кстати, мамонта могли называть и *водяным зверем*).

У русских была очень распространена легенда о живущих в озере или реке коровах водяного либо лешего. Часто это четыре бурых, иногда – черных коровы, периодически выходящих на остров или берег. Человеку, поймавшему хоть одну из них, такая корова приносит богатство. Подобные легенды бытовали в основном на Русском Севере, где их местами помнят до сих пор[98]. В бывшем Кирилловском у. Новгородской губ. встречались предания и о быках "особой породы", выходивших из Вещозера ежегодно 8 сентября (Рождество Богородицы) для жертвоприношения одного из них, и о коровах, появлявшихся из озер Святое, Березина или даже из-под земли[99]. Эти предания являются вариантами распространенных на Русском Севере легенд о выходящих из леса с той же целью оленях или ланях; характерно, что во многих местностях они связаны с днями, посвященными Богоматери – ее Успением или Рождеством[100]. Сопоставимы с ними и античные легенды, в которых жертвенная корова порой добровольно вплавь добирается до места своего жертвоприношения[101]. Вновь напрашиваются аналогии с образами туров из русских былин о Василии Игнатьевиче: туры перед встречей со своей матушкой-турицей обычно плывут: "А переплыли туры дак за сине море"[102]. Былинная чародейка Марина посылает туров к морю, порой "к турецкому морю", а иногда тур в былинах прямо назван "морским", что вызывало удивление исследователей фольклора[103]. Малопонятным представлялся и образ плавающего по морю оленя, встречающийся в русском, польском, сербском и болгарском фольклоре, а также отождествление в старинной песне оленя с Дунаем[104].

Следы представлений о соотнесенности крупных копытных с водной стихией можно уловить и в декоре глиняных скульптурок. На северорусских оленях и коровках из Каргополья нередко встречается изображение ломаной линии (порою с точками), либо опоясывающей тулово посередине, либо проходящей вдоль хребта[105] (рис. 3-*а*). О том, что этот декор здесь не случаен, свидетельствуют аналогии из других регионов: в гуцульской народной керамике также имеются изображения коровы, вдоль хребта которой проходит волнистая полоса с точками, а посередине туловища – поперечная волнистая линия; очень выразителен образ приземистой тучной коровы (барана?) с параллельными волнистыми линиями и точками между ними вдоль всего ее тулова[106]; близкий декор украшает и глиняного оленя из Ленинградской обл.[107] Подобную традицию орнаментации встречаем еще на изделиях Древнего мира, к примеру, на кипрских сосудах конца III–I тыс. до н.э. в форме животных, часто декорированных орнаментом в виде волнистых, ломаных или прямых линий[108]. Сам такой сосуд как нельзя лучше передавал идею о животном как о вместилище живительных вод. Среди археологических сосудов в форме животных из Южной Европы первое место, пожалуй, принадлежит сосудам в виде крупных копытных. Например, сосуд IV тыс. до н.э. из культуры Винча выполнен в форме коровы или самки оленя; критский сосуд III тыс. до н.э.[109] – в форме быка или коровы и др.

Анализируя легенды балканских славян о водяном (морском, озерном) быке, Л. Раденкович приходит к выводу, что первоначально в нем представлялся родоначальник племени – его защитник и покровитель[110] (хотя это значение, на наш взгляд, не исчерпывает всю семантику образа). Связь с социумом проявляется и в русской загадке: "Конец села забито вола, до каждой хижки (избы) тянутся кишки"[111] – с отгадкой *река* или *криница* (из которой все село берет воду и разносит ее по домам). Здесь образ вола обладает и топографической, и социальной значимостью, составляя неразрывное единство с человеческим коллективом, для которого внутренности вола с заключенной в них влагой как бы играют роль животворных энергетических каналов. В раннефилософских концепциях Древней Индии *образ коровы включал в себя одновременно семантику природы и человеческого рода* (от двух ее сосков живут боги, первопредки, от двух других – предки и люди)[112]. Перекличка образов коровы, реки, а также женского божества обнаруживается при сопоставлении санскритской лексики с севернорусскими и индийскими гидронимами[113].

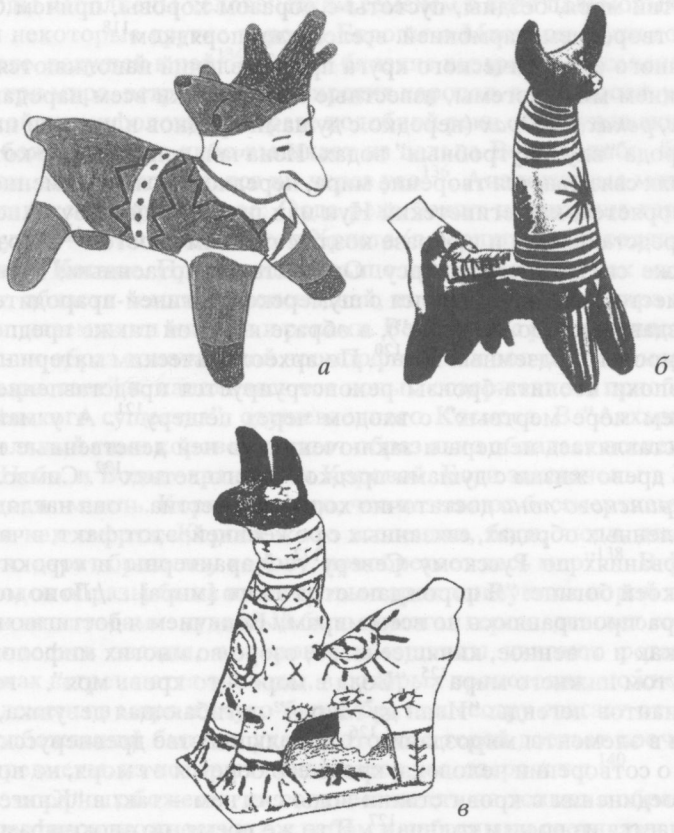

Рис. 3. Фигурки копытных животных в русской народной глиняной игрушке.
а – олень, мастерица У.И. Бабкина, 1968 г., Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Гринево; *б, в* – коровы, Тульская обл., Одоевский р-н, д. Филимоново (из собраний: *а* – коллекция Г.М. Блинова, *б, в* – Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства, г. Москва).

Исходя из концепции зооморфной модели земли и мира эта на первый взгляд странная связь копытных животных с водой может быть обусловлена двумя основными факторами: с одной стороны, *изначальная земля мыслилась лежащей на водах океана* – отсюда достаточно логичен и образ земли-животного среди вод (ср. представление индейцев като из Сев. Калифорнии о вселенной в виде огромного рогатого животного, плывущего в мировом океане[114]); с другой – *подземные воды являлись как бы внутренней жидкостью животного-земли* (напр., у одного из племен п-ва Малакка существовала уверенность, что земля под ногами людей не прочна, так как она "не более, чем кожа, протянутая над бездной вод"[115] – вновь вспоминается образ из вышеприведенной загадки: земля – "огород кожаный"). Возможно, на каком-то этапе в образах вселенских животных начинают доминировать те или иные "стихийные" черты – так, олень-лось Калир, который, по представлению эвенков, был "велик, как сама земля", имел важный признак водяного животного – рыбий хвост, так как считался в первую очередь стражем родовой реки, объединяющей все три мира и уходящей в нижний[116]. Сходная эволюция прослеживается и в образе властителя моря Посейдона, так как в прототипе он был связан с землей, земной влагой и плодородием, а также с образом быка[117]. Контаминация понятий "внутреннее-внешнее", по-видимому, во многом способствовала рождению мифологических образов морских или водяных крупных копытных у разных народов мира. Интересно, что сравнительно-этимологический анализ слов в индоевропейских языках выявля-

ет связь понятий моря, бездны, пустоты с образом коровы, причем бездна соотносится также с творением, гармонией. вселенским порядком[118].

В свете данного семантического круга представлений наполняются дополнительным содержанием мифологемы, известные практически всем народам мира, о *подземных морях, реках и озерах* (нередко с душами предков в них или на их берегах) – как о своего рода "внутриутробных" водах. Изначальный океан, с которым во многих мифологиях связывается творение мира, нередко мыслится именно подземным и даже олицетворяется, как египетский Нун или шумерский Абзу (Апсу); последний, кстати, мог представляться и в образе козла с рыбьим хвостом[119]. Создание первого человека также связывалось с Апсу. Он считался потаенным, где-то в глубинах спрятанным местом, и сопоставлялся с шумерской богиней-прародительницей Намму ("мать, создавшая небо и землю"), в образе которой также предполагается олицетворение мировых подземных вод[120]. По археологическим материалам Восточной Сибири для эпохи неолита-бронзы реконструируется представление о подземном "потустороннем море мертвых" с входом через пещеру[121]. А у майя прародиной предков представлялась пещера и заключенные в ней девственные воды, от которых питалось древо жизни с душами предков на его ветвях[122]. Символика *воды как аналога материнского лона* достаточно хорошо известна – она наглядно проявляется в многочисленных обрядах, связанных с роженицей; этот факт, в частности, отмечен в исследованиях по Русскому Северу[123]. Характерны и строки из "Ригведы" (X.125.7) о некоей богине: "Я порождаю отца этого [мира] .../ Лоно мое в воде, в море,/ Оттуда я распространяюсь по всем мирам,/ Величием я достигаю неба"[124].

Кровавое, как и огненное, кипящее море, озеро во многих мифологиях также является атрибутом нижнего мира[125]. "Вода в море – то кровь моя", – говорит брату в одном из вариантов легенды "Иван да Марья" погибающая девушка, тело которой превращается в элементы мироздания[126]. В большинстве древнерусских апокрифов, где речь идет о сотворении человека, кровь его берется от моря, но порой подчеркивается идея соединения в крови стихии воды с огнем – так, в "Книге Еноха" кровь человека создается из росы и солнца[127]. В то же время, по апокрифам кроваво-красная река и огненное озеро являются составляющими "нижнего мира", ада[128] (ср. раннефилософские представления о "жилах земли", по которым струятся воздух, огонь и вода; в древнекитайском трактате VII в. до н.э. "Гуань-цзы" сказано: «Вода – это кровь и жизненная энергия земли. Она циркулирует по своим "кровяным сосудам"»[129]). В русских заговорах "от истечения крови" с ней сопоставляются земные, и даже небесные воды: "...Замыкали они воды и реки, и синия моря, ключи и родники... Как из неба синего дождь не канет, так бы у р.Б. [собственное имя. – *И.Д.*] кровь не канула"; "...Как утихнулись... реки и ручьи и малые источники, так бы утихнулась у р.Б. кровь горячая..."[130].

Огненная мифическая река как кровеносная система организма охватывает всю Вселенную – "от востока и до запада, и от запада и до севера, от севера и до лета; и со всех четырех сторон, от земли и до небеси; от небеси и до земли"; или: "...проведи реку огненную с востока до запада, до самой бездны, с земли до неба..."[131]. Однако она может описываться и как только подземная: в отреченном слове "О всей твари" посреди мифической заокеанской земли – глубокая пропасть, где течет огненная река, разделяющая "муки" и рай[132]. Великая река Окион, обходящая Вселенную, могла представляться и не огненной, судя по памятникам древнерусской литературы[133], однако в основе это, видимо, одна и та же река. Скорее всего, наши сказочные *молочные реки с кисельными берегами* имеют то же "внутреннее" происхождение. Идея пере/возрождения путем купания в молоке сопоставима, в частности, с широко распространенными представлениями, в том числе и у русских, о Млечном Пути как о реке и дороге душ: по древнекитайскому Млечный Путь – Серебряная река, соединяющая небо и землю; в древнеиндийской мифологии – это небесный двойник священной реки Ганг; австралийские аборигены видели в нем Бесконечную реку, принимающую дух умершего; колумбийские индейцы десана принимали его

за реку, чьи воды наполнены человеческим семенем в виде пальмовых волокон; поляки, немцы и некоторые другие народы Европы о Млечном Пути говорили как о молочной дороге, ведущей в рай[134]. Очень близкие воззрения о вселенской реке, обтекающей все три мира, встречаем у сибирских народов, в частности, у эвенков[135]. В древнеиндийской же мифологии в образе подобной реки обнаруживаются отголоски связи с телом божества: она либо вытекает из пальца Вишну, либо, будучи выпита неким мудрецом, затем выпускается им через ухо[136]. Аналогичные мотивы имеются и в восточнославянском фольклоре: Орда-река бежит из мизинца героини украинской сказки, Дунай – из мизинца самого Христа (в черниговской колядке)[137].

Одушевленный Космос. Приведенные выше представления, как мы видим, касаются не только области земли и преисподней, но нередко всего мира в целом, с небом, светилами, наземными морями и реками. Вероятно, с расширением представлений о мироздании образ изначальной зооморфной или зоо-антропоморфной праматери также "вырастает" и, наполняясь все новым содержанием, приобретает черты некоего "вселенского существа", одушевленного Космоса. В "Атхарваведе" (IX.4) имеется специальный гимн корове, где этот образ явно обладает вселенскими чертами: "Земля, и Небо, и Воды охраняются Коровой. Боги заключены в Корове. ...От коровы происходит мысль. Корова есть то, что называют бессмертием. Корова – то, что почитается как смерть; Корова – это вселенная, боги, люди, демоны, предки, провидцы... Кто дарит брахману корову, приобретает весь мир"[138]. В фольклоре европейских народов образы быка или коровы характеризуются порой также поистине вселенскими масштабами: чудесный бык, помогая герою, двигает горы, выпивает море, может поедать звезды, а коровы-помощницы двигают рогами солнце[139]. В русских сказках встречаются эпизоды, в которых происходит, можно сказать, разворачивание элементов мира из чудо-быка: брата и сестру спасает от волка неизвестно откуда прибежавший бык, по указу которого герой достает поочередно из его ушей разные предметы, из которых появляются лес, озеро и т.д.[140]

Космизм зооморфных божеств, их соотнесенность не только с образом земли, но и как бы с ее противоположностью – с небом и небесными светилами – с одной стороны, явились, вероятно, результатом эволюции данных образов в ходе формирования более дифференцированной мифологии неба, но с другой – истоки его уходят в какие-то очень древние пласты истории человечества, когда "в образном мышлении первобытного человека небо не отделялось от земли и водной стихии и называлось одним и тем же словом, которое воспринималось как живое существо, находившееся в трех плоскостях: верхней, земной и преисподней"[141]. Например, древние мезоамериканцы, как и многие другие архаичные народы, "не разделяли низ и верх по отношению к вневременному пространству потустороннего мира"[142].

Вторичность мифологии неба и бóльшую распространенность образа земли-матери по отношению к образу неба-отца отмечали многие исследователи (в частности, Э.Б. Тайлор, А.Ф. Лосев). В ряде мифологий земля рождает небо, например, в греческой Гея – Урана ("спящая земля поднялась из хаоса, и из нее родилось небо"), а в мифе колумбийского племени уитото бог-творец ложится на землю и вытягивает из нее небеса[143]. У бурят даже имя мужского бога-творца Ульгеня происходит от имени Матери-земли ("Улгэн эхэ")[144]. По ацтекскому мифу богиня земли была разорвана двумя богами на две части, из которых были сотворены земля и небо[145]. В древнеиндийской мифологии имя жены Рудры – Родаси – имело значение "земля + небо" (*родас* означало землю), этот образ мог также распадаться на два (две юные девушки Родиси олицетворяли землю и небо, как и богиня Махи в двойственном числе, а в единственном – землю, почву, страну)[146]. Разделение единого ранее образа в "Ригведе" отразилось и в представлении земли и неба в образах двух коров, полных молока, доящихся медом, обильных семенем (VI.70). "Там стояли коровы, набухшие от молока. Великие родители удивительного – два обращенных друг к другу (мира)..." (III.1.7.); "О Агни. (сделай) ты для нас оба мира хорошо доящимися" (III.15.6)[147]. Близкую образность встречаем в русских загадках о земле и небе, однако здесь ак-

цент сделан на их противостоянии: "Два быка бодутся, вместе не сойдутся"[148] (ср. в алтайском эпосе борьбу Синего и Черного Быков – хозяев моря и Алтая); в русских духовных стихах также имеется явно выраженный мотив вражды земли и неба[149]. Как показывают сравнительные исследования, идея противостояния неба и земли концептуально сформировалась не ранее неолита, породив мифологему об их разделении и опосредованно отразив определенный сдвиг в развитии социума[150].

Приведенные выше примеры говорят о том, что сама *мифологема об изначальной слитности земли и неба*, по-видимому, восходит к зоо-антропоморфной модели мира, согласно которой вся обозримая Вселенная на каком-то этапе мыслилась как бы заключенной *внутри огромного вселенского существа*. "Поверхности неба и земли смыкаются и образуют одну сплошную поверхность объема природно-родового организма… Сердечную ритмику жизни… задает маятник Солнц и Лун… Они поочередно восходят и заходят из родового лона, в качестве которого выступают возвышающие деревья и горы"[151]. В начале начал "Вселенная была проглочена, сокрыта мраком…" – сказано в "Ригведе" (X.88.2)[152]. По одной из легенд о Кришне он, будучи ребенком, ел землю, а когда открыл рот – там были видны все три мира[153]. Параллель этому воззрению встречается в мифе о Зевсе, якобы когда-то проглотившем и вместившем весь мир "в своем пространном лоне", причем он одновременно был и "муж", и "дева"[154] (напомним, что главное его воплощение – бык).

Небо достаточно органично могло восприниматься носителями подобных представлений о мироздании "*верхней границей полости* (курсив мой. – *И.Д.*), нижней границей которой была наша земля", как мы это видим, например, у селькупов, которым известно и выражение "нутро неба", "полость неба"[155]. У некоторых сибирских народов вселенскими чертами обладал образ мамонта: "очевидно, округлый куполообразный контур головы и спины мамонта воспринимался человеком как свод Неба, а нижняя часть – как Земля, …жилы с кровью – как реки…" и т.д.[156] Такой вселенской "полостью" могла мыслиться и космическая черепаха, верх панциря которой в "Шатапатха брахмане" уподобляется небу, а низ – земле[157]. В древнекитайских текстах неоднократно упоминается о "лоне Поднебесной", во вьетнамских – о "лоне неба", а в древнеиндийских это представление хорошо прослеживается на описании жертвенного коня, отождествляемого с миром: "…небо – это его спина, воздушное пространство – его брюхо, земля – его пах…"[158]. В скифской культуре признаками образа, олицетворявшего всю Вселенную, обладал олень[159]. Кстати, только в свете мифологемы "вселенского существа" объяснимы такие странные на первый взгляд сюжеты как отрезание первыми людьми кусочков от неба и приготовление из них пищи (в преданиях африканских эве)[160]. Отголоски представлений о слитности миров в нечто единое сохранились в языках сибирских народов: в тунгусо-маньчжурских языках слово *буга*, помимо указанных выше значений, могло относиться и к небу, к верховным небесным божествам, и к нижнему миру[161], эвенкийское слово *нянгня* означало "земля, грязь", и одновременно – "небеса, небо, воздух"[162], а в якутской мифологии слово *ютюгэн*, связанное с горным хребтом Удуген, передавало понятие не только земли, страны, но и пропасти, нижнего мира, преисподней[163].

Эти ранние представления о слитности "миров" вполне логично вытекают из зоо-антропоморфной модели мироздания, которая отражала интуитивно и эмпирически улавливаемые ощущения трехмерности, объемности пространства, но была еще далека до четкого выделения и мифологического осмысления его "уровней". Осознание этих параметров и оформление их в мифологии являлось, по-видимому, очень длительным процессом, проходившим через выявление, прежде всего, двух уровней: горизонтальной плоскости земли с ее четырьмя направлениями, и противопоставленного ей "иного мира", понимаемого вначале, скорее всего, как "нижний мир": дуалистическое членение мира по вертикали, по мнению большинства ученых, предшествовало его троичному членению[164]. Впоследствии многие параметры "нижнего" мира переходят на "верхний" (третий) – отголоски этого встречаются довольно

часто; можно привести их характерные примеры в связи с осмыслением горы как чрева прародительницы: в тувинском обрядовом тексте "путь к небесам" синонимичен проникновению вглубь горы[165], у бурят отмечено расширение со временем слова "гора" до "небо";[166] ведический мотив "небесного вымени" соотносим с мотивом «доение вымени горы»: Ф.Б.Я. Кейпер указывает локализацию его "под землей, где в нижней точке мировой оси находится амрита"[167].

Кстати, явная архаичность зоо- и антропоморфных моделей мира ставит под сомнение утвердившееся мнение о том, что горизонтальная модель мифологического мира предшествовала вертикальной; так, например, Е.А. Окладникова считает горизонтальную модель позднейшей[168]. Как нам представляется, при решении этой проблемы необходимо поставить вопрос о более четком разграничении таких понятий, как *объемная, горизонтальная* и *вертикальная модели мира*; собственно, две последние априорно уже существовали в первой и лишь со временем, вероятно, произошло их частичное обособление. Впоследствии они могли довольно причудливо сочетаться, создавая в различные эпохи усложненную, а иногда и очень противоречивую картину мироздания.

Если в "трехъярусной" картине мира представления, связанные с его верхним ярусом, часто носят следы более позднего формирования, то многие воззрения на ночное небо явно восходят к зоо-антропоморфной модели Вселенной, так как оно издревле отождествлялось с потусторонним, подземным миром. В древнеиндийской мифологии просматривается "идентификация ночного неба Варуны с космическими водами", находящимися под землей[169]. Древние египтяне выделяли в ночном небе область Дат – группу околополярных звезд, "не знающих уничтожения" (не заходящих за горизонт), куда улетала душа умершего для вечной жизни; эта область в то же время могла мыслиться в подземном мире и отождествляться с "полем тростников" и "полем жертвоприношений"[170]. Для древней Америки отмечается "комплекс понятий мистического соединения и зеркального взаимоотражения Космоса и подземной сферы – так пещеры считались воплощением Млечного Пути как творца всего сущего. Спускаясь в пещеры к прапредкам, душа умершего возносилась по Млечному Пути…"[171] (у американских индейцев пещеры отождествлялись также с утробой и родовыми путями матери-земли). Индейцы юго-запада Северной Америки считали Млечный Путь хребтом мифического существа, чье тело было мирозданием; Небесным Хребтом называли его и ненцы[172]. У эвенков звездное небо загадывается следующим образом: "Шкура дикого оленя продырявлена" (звезды – дырки от оводов)[173]. Нависающей ровдугой представляли небо кеты[174]. Отголоски подобного древнейшего воззрения сохранились даже в одном из ветхозаветных псалмов, где сказано, что Бог распростер небо "яко кожу"[175].

Следы аналогичных представлений можно обнаружить в восточнославянских материалах. В древнерусских письменных памятниках нередко встречаются описания картины мира; например, в "Житии Андрея Юродивого" пространство под первым небом представлено "яко бездна морская", а третье небо простерто, как кожа[176]. Загадки о небе сохранили тот же круг образов: "Синенька шубенка покрыла весь мир", или "…ихав волох (…волохи – кожа), розсипав горох; стало свитать, ничого збирать" (небо и звезды)[177]. Последний вариант перекликается еще с одной группой загадок, в которых исчезновение утром звезд объясняется очень своеобразно:

"Рассыпался горох
По чистому полю…
Пришла бурая корова,
Хвост задрала, весь горох собрала"[178].

Или: "Рассыпался стакан по всем городам, никто собрать не мог, одна корова хвост подняла, да и все убрала"[179] (здесь отразились и очень древние представления о способности вагины что-либо втягивать в себя[180]). По этим загадкам ночное небо со звездами фактически оказывается как бы внутри коровы, которая, таким обра-

зом, становится очень близка древнеегипетской Нут, ежедневно пропускающей через себя все светила. В славянских сказках также встречается подобный мотив: "…Моя мать каждое утро рождает меня прекрасным младенцем…", – говорит о себе солнце[181].

Отражение этой мифологемы можно уловить в орнаментации глиняных игрушек, в частности, коровок из с. Филимоново Тульской обл. (рис. 3-*в*): если два крупных знака из концентрических кругов означают солнце, то восходящим солнцем, видимо, является лучистое, расположенное на спине ближе к хвосту (оно скоро должно родиться), а спереди на груди – как бы только что "проглоченное" солнце, "ночное", с черным ободком и черными точками вокруг, расположенное под полоской из треугольников с точками – линией воды (или земли-воды), изображенной на шее коровы; вдоль туловища внизу маленькие "солнышки" передают идею подземного движения светила – два спереди темные, а дальше – лучистые. Интересно наблюдение искусствоведа Т.С. Семеновой о подобных филимоновских игрушках-животных: корова порой лепилась очень значительной, как "богоподобное природное существо"; морда ее часто красилась синей краской, головы оленя, барана – также в темные цвета, и только головы коней мастерицы делали красными[182] (вероятно, из-за большей соотнесенности образа коня с дневным солнцем). В каргопольской игрушке тулова коровок часто красили в два цвета – темный и белый, причем в темный иногда переднюю часть, порой со светлым кружком (луна или подземное солнце?), а белая часть – задняя, с красным кружком (восходящее солнце?)[183]. Хранительница этих традиций – старейшая каргопольская мастерица У.И. Бабкина называла глиняную коровку "знаменной", рисуя на ее боках "знамена" – красные кресты, перекрещивающие белые круги на черном туловище[184]. В очередной раз приходится удивляться аналогиям, встречающимся в древних культурах: так, в Древнем Египте на роль священного быка Аписа выбирался такой, черная шкура которого с белыми пятнами походила бы на карту звездного неба; пятно на его правом боку должно было напоминать полумесяц, а на спине – орла, символизировавшего солнце[185].

Таким образом, сохранившиеся в народной культуре восточных славян следы представлений о перерождении сквозь тело коровы как небесных светил, так и людей, о связи этого животного с землей и водой, а также с образом изначального острова (Буяна), о "включенности" в его тело элементов мироздания и вообще разнообразных благ – все это составляет, по-видимому, звенья единой, хотя и давно распавшейся, архаичной мировоззренческой системы, в основе которой лежало представление о некоем *зоо-антропоморфном "вселенском существе", Праматери всего сущего*. Все реалии окружающего мира могли являться взаимодополняющими элементами образа такой Праматери, а цикличность и динамика природных явлений – объясняться исходя из функционирования ее вселенского организма, и в первую очередь – животворящего лона, что приводило порой к возникновению самых причудливых мифологем.

Примечания

[1] *Денисова И.М.* Отражение фито-антропоморфной модели мира в русской народной культуре // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 2003. № 5. С. 68–86.

[2] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 475–486, 496–500.

[3] *Шангина И.И.* Вышивка Вологодского края // Русский Север: Этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001. С. 756–786.

[4] *Трубачев О.Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960. С. 40–41; *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 297.

[5] *Жарникова С.В.* О попытке интерпретации значения некоторых образов русской народной вышивки архаического типа (по поводу статьи Г.П. Дурасова) // Сов. этнография (далее – СЭ). 1983. № 1. С. 87–94; *Она же.* Обрядовые функции северорусского женского народного костюма. Вологда, 1991. С. 20–28. В

поисках древнеславянского мифологического прототипа автор неожиданно приходит к образу Рода, усматривая процесс трансформации фигуры Рожаницы в личину этого мужского божества на старушечьих головных уборах (см.: *Жарникова С.В.* Обрядовые функции… С. 26–28); это предположение, однако, представляется малоубедительным, так как основано, главным образом, на визуальности, а подобная трансформация изображения, когда явно прослеживается распадение ранее единого образа, вполне могла быть результатом забвения его смысла и постепенной утраты изобразительной традиции.

[6] *Уханова И.Н.* О некоторых особенностях декоративной орнаментации каргопольских кокошников XIX в. // Искусство и религия. Л., 1981. Рис. на с. 147.

[7] *Дурасов Г.П.* Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986. Рис. на с. 158. Автор почему-то считает эту вышитую фигуру изображением медведя (хотя от ее головы отходят явно не два, а четыре отростка. т.е. уши и рога), а внутри нее видит изображения птиц (с. 160).

[8] *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 160; *Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988. С. 101; *Он же.* Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988. С. 58–62, 74–75 и др.; *Окладникова Е.А.* Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995. С. 129, 159, 198–200.

[9] *Аврорин В.А., Козьминский И.И.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенных на "карте" // Сб. Музея антропологии и этнографии (далее – МАЭ). Т. II. М.; Л., 1949. С. 326–328: *Анисимов А.Ф.* Космогонические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 27; *Хелимский Е.А.* Моу-нямы // Мифологический словарь. М., 1991 (далее – МС). С. 376; *Кызласов И.Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 84.

[10] *Баранов Д.А.* Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. Т. I. СПб., 2002. С. 27.

[11] *Анисимов А.Ф.* Указ. соч. С. 27; *Е.Н.* [*Новик Е.С.*] Миф ыз // МС. С. 370.

[12] *Хелимский Е.А.* Указ. соч. С. 376.

[13] *Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1983. С. 16–17.

[14] *Ионова М.Н., Пуговкина М.И.* Якутские загадки // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. № 4/5. М.; Л., 1936. № 81. С. 248.

[15] *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. М., 1997. С. 94; см. также: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 281.

[16] *Евсюков В.В.* Мифы о мироздании // Мироздание и человек. М., 1990. С. 62; *Он же.* Мифология китайского неолита. С. 101; *Шахнович М.И.* Указ. соч. С. 160.

[17] *Ларичев В.Е.* Мамонт в искусстве поселения Малая Сыя и опыт реконструкции представлений верхнепалеолитического человека Сибири о возникновении Вселенной // Звери в камне. Новосибирск, 1980. С. 159–198. Рис. 16; *Анисимов А.Ф.* Указ. соч. С. 19; *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.: сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л., 1954. С. 43. (Тр. Ин-та этнографии – далее ТИЭ. Нов. серия. Т. XXII).

[18] *Фомин И.И.* Искусство палеолитического периода в Европе. М., 1912. Табл. XXIX-2, XXXVIII-3; рис. 26; *Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. Рис. 140–142. С 205.

[19] *Евсюков В.В.* Восточно-азиатский неолитический миф о сотворении земли // Каменный век Северной, Средней и Восточной Азии. Новосибирск, 1985. С. 101; см. также: *Анисимов А.Ф.* Указ. соч. С. 32–33; *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 92.

[20] *Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 112.

[21] *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков. (Материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959. С. 160–161. (ТИЭ. Нов. сер. Т. LI).

[22] *Майногашева В.Е.* Некоторые сюжеты Сивого (Синего) и Черного быков в фольклоре Саяно-Алтайских тюркоязычных народов // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1982. С. 137–145. В то же время дух-хозяин Алтая мог представать и в облике Белого старца или женщины в белой одежде с ребенком на руках верхом на светлом коне (*Тюхтенева С.П.* Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления. Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. I. М., 1995. С. 174–177). Все это достаточно красноречиво указывает на очень архаичные корни образа.

[23] *Кызласов Л.Р.* Древнейшая Хакассия. М., 1986. С. 207–216. Чаще подобные композиции в древнем искусстве (т.е. соединение женской фигуры и головы бовина, в том числе – в известных рельефах из Чатал-Хююка VII тыс. до н.э.) было принято интерпретировать в связи с культом быка – как оплодотворение богини мужским божеством в этом облике, или как роды богиней быка (быков), однако пересмотр материала в некоторых современных исследованиях приводит порой их авторов к заключению, что "с не-

меньшим основанием… можно оценивать эти композиции в русле метафорического отождествления женщины и коровы" (*Балабина В.И.* Фигурки животных и их символика как отражение одной из знаковых систем древних земледельцев Европы // Российская археология. 1997. № 2. С. 40).

[24] *Даниленко В.Н.* Космогония первобытного общества // *Даниленко В.Н., Шилов Ю.А.* Начала цивилизации. Екатеринбург, 1999. С. 39.

[25] *С.Н.* [*Неклюдов С.Ю.*] Алтан мелхий // МС. С. 34; *Евсюков В.В.* Восточно-азиатский неолитический миф… С. 96–98.

[26] *Беляев Ю.А.* Зверобоги древности. М., 1998. С. 96.

[27] *Фролов Б.А.* Астральные мифы и рисунки // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 49. В культурах Древнего мира носителями космологических черт могли быть и другие животные: по эламомесопотамским памятникам реконструируется образ космического козла, который являлся и одним из воплощений Тиамат (*Даниленко В.Н.* Указ. соч. С. 45–49. Табл. XVI-1), а по раннеегипетским (каменные и керамические сосуды и чаши IV тыс. до н.э.) космизм просматривается в образах гиппопотама / бегемота, а также лягушки, однако в обоих этих регионах имеются и явные следы культа коровы/быка (*Кинк Х.А.* Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. М., 1976. Рис. 4, 10. 64–66).

[28] *Шахнович М.И.* Указ. соч. С. 88, 126.

[29] *Богаевский Б.Л.* Минотавр и Пасифая на Крите в свете этнографических данных // С.Ф.Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934. С. 102, 103.

[30] *Семашко И.М.* Праздник Дивали и его место в индуистском календаре // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: Традиции и инновации. М., 1997. С. 114.

[31] *Серебряный С.Д.* Лакшми // МС. С. 310.

[32] *Гусева Н.Р.* Слияние христианства с язычеством // Древность: Арьи. Славяне. М., 1996. Рис. на с. 129.

[33] Там же. С. 75; В.Т. [*Топоров В.Н.*] Рудра // МС. С. 471.

[34] *Даниленко В.Н.* Указ. соч. С. 87, 80.

[35] *Gimbutas M.* The Gods and Goddesses of Old Europe. Los Angeles, 1974. Ill. 170; см. в этой связи также: *Богаевский Б.Л.* Указ. соч. С. 95–113.

[36] *Рыбаков Б.А.* Указ. соч. Рис. на с. 159.

[37] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. М., 1994 (репринтное воспроизведение издания 1865 г.). Т. 2. С. 163: Славянские древности (далее СД). Т. 2. М., 1999. С. 313–315; *Кузнецов В.А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980. С. 38.

[38] *Маковский М.М.* Указ. соч. С. 113.

[39] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. I. С. 653.

[40] *Веселовский А.Н.* Сравнительная мифология и ее метод // *Веселовский А.Н.* Собр. соч. Т. 16. М., 1938. С. 93–94.

[41] Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Экспозиция 1997 г. Подобные подвески с коровьей головой были наиболее распространены в бассейнах верхнего Днепра и Зап. Двины. Они тяготеют к балто-финскому субстрату, хотя были популярны и в древнерусской одежде. См.: *Хвощинская Н.В.* Об этнической атрибуции подвесок с изображением головок быка // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. Доклады Междунар. симпозиума. 11–14.05.1999. Пушкинские Горы. СПб., 2000. С. 246–253.

[42] Велесова книга // Русские веды. М., 1992. С. 147, 203.

[43] *В.И., В.Е.* [*Иванов В.В., Топоров В.Н.*] Жемина // МС. С. 214–215.

[44] *Власова М.И.* Русские суеверия. СПб., 1998. С. 328–331; см. здесь также об Индрике. С. 212–213.

[45] *Иванов С.В.* Указ. соч. С. 43. Рис. 22–2.

[46] *Бернштам Т.А.* Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх "Ящер" и "Олень" // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 17–36.

[47] *Митрофанова В.В.* Загадки / Издание подготовила В.В. Митрофанова. Л., 1968. № 1111. С. 46.

[48] *Садовников Д.* Загадки русского народа. Сб. загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. (Сер. "Памятники рус. фольклора"). СПб., 1901. № 1898. С. 204.

[49] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 2. С. 131–142.

[50] Архангельские былины и исторические песни, собранные *А.Д. Григорьевым* в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа. Т. 3. СПб., 1910. С. 378. № 65 (Мезень).

[51] *Липец Р.С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М., 1972. С. 100. Здесь же приводится аналогичное мнение В.Ф. Миллера.

[52] Там же. С. 94, 96, 97; *Гацак В.М., Рикман Э.А.* Легенда о Драгоше и отражение в ней средневековой этнической ситуации в Восточном Прикарпатье // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 203–211.

[53] *Липец Р.С.* Указ. соч. С. 97.

[54] *Сумцов Н.Ф.* Тур в народной словесности. Киев, 1887. С. 13.

[55] *Садовников Д.* Указ. соч. №№ 1555–1566. С. 161–165.

[56] *Липец Р.С.* Указ. соч. С. 98.

[57] *Сумцов Н.Ф.* Указ. соч. С. 16. Об образе Святогора в связи с рассматриваемой тематикой см.: *Денисова И.М.* Отражение фито-антропоморфной модели мира… С. 75–76.

[58] *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. М., 1992 (репринтное воспроизведение издания 1880 года). С. 388–389.

[59] Заговорные тексты в рукописных материалах П.Г. Богатырева // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Вып. 2. М., 1988. С. 79.

[60] *Е.М.* [*Мелетинский Е.М.*] Аудумла // МС. С. 71; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 1. С. 656.

[61] *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 158; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 1. С. 674.

[62] *Миловский А.С.* Народные промыслы. Встречи с самобытными мастерами. М., 1994. С.83–84. Рис. на с. 84.

[63] См.: *Потебня А.А.* Мифическое значение некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 51–54; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 243.

[64] *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985. С. 283–285.

[65] *Бушкевич С.П.* Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1992. С. 321–323, 331; *Журавлев А.Ф.* Указ. соч. С. 34–35.

[66] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск, 1887. С. 290; варианты текстов см.: С. 289–295.

[67] *Виноградова Л.Н., Усачева В.В.* Береза // Славянские древности (далее –СД). Т. I. М., 1995. С. 157.

[68] *Садовников Д.* Указ. соч. №№ 1309–1311 а-г, 1347, 1353 а, б. С. 135, 140.

[69] *Забылин М.* Указ. соч. С. 388.

[70] Цит. по: *Сумцов Н.Ф.* Указ. соч. С. 20.

[71] *Померанцева Н.А.* Эстетические основы искусства Древнего Египта. М., 1985. С. 67–68.

[72] *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 202–203; *Забылин М.* Указ. соч. С. 369.

[73] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 1. С. 657 примеч. 1.

[74] *Варенов А.Б.* Каменная орнаментированная пулелейка из Тульского кремля // Российская археология. 1997. № 4. С. 186. Автор, видимо, по сложившейся традиции называет этот образ конем-оленем.

[75] *Бремон К.* Бык-тайник (Трансформация одной африканской сказки) // Зарубежные исследования по семантике фольклора. М., 1985. С. 145–166.

[76] Цит. по: *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 199 примеч. 32.

[77] Ветхий завет. Третья книга Ездры, 4; *Франк-Каменецкий И.Г.* Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. Т. 8. Л., 1932. С. 136.

[78] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 2. С. 440–445, 684.

[79] *Романов Е.Р.* Указ. соч. С. 289–295.

[80] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 2. С. 741–742.

[81] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 213, 216; см. также С. 213–218.

[82] *Забылин М.* Указ. соч. С. 420.

[83] *Бадж Э.У.* Легенды о египетских богах. М., 1997. С. 193; см. также: *Пропп В.Я.* Указ. соч. С. 187, 188; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 118, 119.

[84] *Луркер М.* Египетский символизм. М., 1998. С. 85. (Сер. Символы. Кн. IX).

[85] *Иванов В.В.* Корова // Мифы народов мира (далее – МНМ). М., 1987. Т. 2. С. 5; *Бадж Э.У.* Указ. соч. С. 280; *Рубинштейн Р.И.* Нут // МС. С. 405.

[86] *Бадж Э.У.* Указ. соч. С. 77.

[87] *Матье М.Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996. С. 211.

[88] *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. С. 243–246.

[89] *Купер Дж.* Энциклопедия символов. М., 1995. С. 208.

[90] *Потебня А.А.* Указ. соч. С. 195.

[91] *Некрасова М.* Народное искусство России: Народное творчество как мир целостности. М., 1983. Илл. 75.

[92] *Норман Браун У.* Индийская мифология // Мифологии Древнего мира. М., 1977. С. 288–289; *Эрман В.Г.* Указ. соч. С. 69–70; *Гусева Н.Р.* Указ. соч. С. 129. Характерно, что о боге огня Агни, "сыне вод", в "Ригведе" (1.145.3) говорится: "…сверкал он с незапамятных времен, / Когда в лоне матери пламенел у (ее) вымени" (III.29.14); "Тебя в океане, в водах, в вымени неба / Зажег, о Агни, тот… /Тебя… / В лоне вод вырастили буйволы". (Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 102; 107).

[93] *Иванов В.В.* Указ. соч. С. 5.

[94] См. примеры: *Лот А.* К другим тассили. Л., 1984. С. 115–116; Е.К. [*Котляр Е.С.*] Гиханга // МС. С. 156–157; *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 73.

[95] *Е.К.* [*Котляр Е.С.*] Ньиканг // МС. С. 406.

[96] *Майногашева В.Е.* Указ. соч. С. 141–146.

[97] *Василевич Г.М.* Указ. соч. С. 163.

[98] Народная проза. М., 1992. С. 444–445 (Б-ка рус. фольклора. Т. 12); *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. Пг., 1915. С. 288; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 76 примеч.; *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 188; *Ончуков Н.Е.* Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). СПб., 1908. № 231. В 1994 г. в ходе экспедиции в Вохомском р-не Костромской обл. был записан вариант этой легенды (Полевые материалы автора. 1994. Тетр. 3. С. 23. Запись в д. М. Сокерино Тихоновского с / с).

[99] *Соколовы Б. и Ю.* Указ. соч. С. 10–12.

[100] *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 213–215.

[101] *Церен Э.* Лунный бог. М., 1976. С. 204.

[102] Архангельские былины… Т. 3. С. 53, 76, 163, 378; Т. 1. С. 311.

[103] *Сумцов Н.Ф.* Указ. соч. С. 21; *Липец Р.С.* Указ. соч. С. 95.

[104] *Шаповалова Г.Г.* Указ. соч. С. 221, 222.

[105] *Блинов Г.М.* Чудо-кони, чудо-птицы. М., 1977. Рис. на с. 60, 68; *Дурасов Г.П.* Указ. соч. Илл. на с. 137.

[106] *Гоберман Д.Н.* Росписи гуцульских мастеров. Л., 1972. Илл. на с. 165; *Он же.* Искусство гуцулов. М., 1980. Илл. 122.

[107] Народное искусство Российской федерации (из собрания ГМЭ) / Авт.-сост. *Л.Н. Молотова.* Л., 1981. Илл. 9 в разделе "Искусство народов Северо-Запада".

[108] Сокровища Кипра. Каталог выставки. М., 1970. №№ 20, 30, 31, 34, 46, 80. Илл. на с. 38.

[109] См. соответственно: *Gimbutas M.* Op. cit. P. 106; Ill. 69, 70; *Богаевский Б.Л.* Указ. соч. С. 99. Фиг. 7, 8.

[110] *Раденкович Л.* Водяной бык в преданиях балканских славян // ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ: к 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 439–446.

[111] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. I. С. 661.

[112] *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке. М., 1992. С. 33.

[113] *Го, гави* – "корова", *гавини* – "стадо коров"; *гуда* – "кишки, канал, изливания"; *инду* – "капля, влага", "сок луны"; богиня Лакшми (о связи ее с водой и коровой см. выше); с этими словами и их значением сопоставимы названия рек – инд. Ганга, Инд, сев.-рус. Ганга, Гавишна, Гавяна и т.п., Гуда, Индога, Индега и т.п., Лакшма, Локшма, Лекшма. См.: *Жарникова С.В.* Древние тайны русского севера // Древность: Арьи. Славяне. М., 1996. С. 121–123. См. также: Там же. С. 91, 92.

[114] *Окладникова Е.А.* Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 180, примеч. 2.

[115] *Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 100.

[116] *Анисимов А.Ф.* Указ. соч. С. 18.

[117] *Лосев А.Ф.* Посейдон // МС. С. 446.

[118] *Маковский М.М.* Указ. соч. С. 36, 44.

[119] *Даниленко В.Н.* Указ. соч. С. 46, 47.

[120] *В.А.* [*Афанасьева В.К.*] Намму // МС. С. 385.

[121] *Тиваненко А.В.* Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. Новосибирск. 1989. С. 173.

[122] *В.А.* [*Афанасьева В.К.*] Абзу // МС. С. 8; *Бадж Э.У.* Указ. соч. С. 280; *Ершова Г.Г.* Зодиакальный пояс в представлениях мезоамериканцев // Дракон и Зодиак. М., 1997. С. 75.

[123] *Грысык Н.Е.* Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 68–70.

[124] Древнеиндийская философия (начальный период) / Подгот. текста, вступ. ст. и коммент. *З.В. Бродова*. М., 1963. С. 34. Гимн посвящен богине речи, однако отличительной чертой гимнов "Ригведы" является то, что "едва ли не каждое божество при обращении к нему рассматривается как верховное" – *Эрман В.Г.* Указ. соч. С. 85.

[125] *Неклюдов С.Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 209, 210.

[126] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 2. С. 499.

[127] *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 225, 228.

[128] Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М., 1995. С. 187.

[129] Цит. по: *Мильков В.В.* Указ. соч. С. 234; *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. С. 25.

[130] Обрядовая поэзия. Кн. 2. Семейно-бытовой фольклор. М., 1977. С. 19 (Б-ка рус. фольклора); см. также *Забылин М.* Указ. соч. С. 290.

[131] *Забылин М.* Указ. соч. С. 387; *Зеленин Д.К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии (По материалам из бумаг В.А. Воскресенского) // Живая старина. 1905. Вып. 1/2. С. 44.

[132] *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей М., 1982. С. 56 примеч. 46.

[133] Древнерусская литература… С. 189.

[134] *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 2000. С. 107, 108; *Б.Р.* [*Рифтин Б.Л.*] Ню-лан // МС. С. 407; *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. С. 50; *Крапп Эдвин К.* Астрономия: Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах. М., 1999. С. 486, 508; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 2. С. 288.

[135] *Василевич Г.М.* Указ. соч. С. 169–170, 187; *Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (приуральский космогонический миф). М., 1991. С. 83.

[136] *Гринцер П.А.* Ганга // МС. С. 140.

[137] *Петров Н.* Следы северо-русского былевого эпоса в южно-русском // Тр. Киевской духовной академии. Киев, 1878. Май. С. 380.

[138] Цит. по: *Эрман В.Г.* Указ. соч. С. 125; см. также – с. 66, 75, 89, 201 примеч. 55.

[139] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 1. С. 677–678.

[140] Победитель змея. (Из северно-русских сказок). 15 сказок новой записи А.И. Никифорова // Сов. фольклор. № 4/5. М.; Л., 1936. С. 179–180.

[141] *Шахнович М.И.* Указ. соч. С. 176; см. об этом также: *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 244.

[142] *Ершова Г.Г.* Указ. соч. С. 73.

[143] *Тайлор Э.Б.* Указ. соч. С. 156; *Лосев А.Ф.* Античная философия в ее историческом развитии. М., 1957. С. 94; *Он же.* Уран // МС. С. 563; *Топоров В.Н.* Космогонические мифы // МНМ. Т. 2. С. 8; *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. М., 1998. С. 87.

[144] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 41.

[145] *Шахнович М.И.* Указ. соч. С. 204.

[146] *В.Т.* [*Торопов В.Н.*] Махи; Родаси; Рудры // МС. С. 354, 469, 471.

[147] Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 172; Ригведа. Избранные гимны; С. 97, 100.

[148] *Митрофанова В.В.* Указ. соч. № 6. С. 18.

[149] *Топоров В.Н.* К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования 1998–1999. М., 2000. С. 261–262.

[150] *Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита. С. 47; *Даниленко В.Н.* Указ. соч. С.43.

[151] *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао. Древнекитайский миф. М., 1992. С. 14.

[152] Ригведа. Избранные гимны. С. 108.

[153] *Норман Браун У.* Указ. соч. С. 306.

[154] *Мильков В.В.* Указ. соч. С. 168.

[155] *Прокофьева Е.Д.* Указ. соч. С. 109.

[156] *Ларичев В.Е.* Указ. соч. С. 193–194.

[157] *Евсюков В.В.* Восточно-азиатский неолитический миф… С. 98.

[158] Цит. по: *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао. С. 43; другие приведенные факты см.: там же. С. 17; *Никулин Н.И.* Вьето-мыонгский миф о мировом древе и становление литературы // Мифология и литературы Востока. М., 1995. С. 130.

[159] *Даниленко В.Н.* Указ. соч. С. 110. Прим. 99.

[160] *Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита. С. 41.

[161] *Е.Н.* [*Новик Е.С.*] Буга // МС. С. 102.

[162] *Ларичев Е.* Указ. соч. С. 180.

[163] *Алексеев Н.А.* Указ. соч. С. 92.

[164] *Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита. С. 60 (здесь см. также ссылки на мнения других ученых); *Шахнович М.И.* Указ. соч. С. 160; *Прокофьева Е.Д.* Указ. соч. С. 112–114; *Сегал Д.М.* Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 340–344.

[165] *Алексеев Н.А.* Указ. соч. С. 56.

[166] *Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980. С. 130–131.

[167] *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 162.

[168] *Окладникова Е.А.* Указ. соч. С. 288–290 и др.

[169] *Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 162.

[170] *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984. С. 597.

[171] *Ершова Г.Г.* Указ. соч. С. 80.

[172] *Окладникова Е.А.* Указ. соч. С. 252; *Крапп Эдвин К.* Указ. соч. С. 486.

[173] *Василевич Г.М.* Указ. соч. С. 161.

[174] *Алексеенко Е.А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 76, 79.

[175] Псалом Давида о сотворении мира // Псалтирь, 103. Цит. по: *Познанский Н.* Указ. соч. С. 255.

[176] Древнерусская литература… С. 195.

[177] *Садовников Д.* Указ. соч. № 1806. С. 194; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 2. С. 760–761.

[178] *Рыбникова М.А.* Загадки. М.; Л., 1932. С. 155.

[179] *Митрофанова В.В.* Указ. соч. № 52. С. 19.

[180] Ср. в связи с этим отвращающие обряды у славян: *Толстой Н.И.* Гениталии // СД. С. 494–495. У нганасан женщине запрещалось переступать через мужские предметы, так как считалось, что они могли быть втянуты ею (См.: *Грачева Г.Н.* Следы ранних представлений о природных связях у нганасан // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. С. 104).

[181] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения… Т. 1. С. 181.

[182] *Семенова Т.С.* Народное искусство и его проблемы. Очерки. М., 1977. С. 75.

[183] Собр. Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства. Инв. № КП–19748.

[184] *Дурасов Г.П.* Указ. соч. С. 146, илл. на с. 150–151.

[185] *Беляев Ю.А.* Указ. соч. С. 98–99.

I.M. D e n i s o v a. Zoomorphic Model of the World and Its Reflections in Russian Culture

The article is a part of a larger research aimed at reconstruction of the archaic models of the Universe, basing on comparative and typological studies of the Russian folk culture monuments. There are remnants of ancient representations of the Earth and environment as a zoomorphic or anthropomorphic being (often belonging to ungulates), which later transforms into other models and loses its concreteness. In the context of this ancient worldview such universals as the primordial ocean, often subterranean, or the river, encircling all the levels of the Universe, are made more transparent.