

ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА

ЭО, 2009 г., № 5

© И.М. Денисова

ОБРАЗЫ ОСТРОВА И КАМНЯ В РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ: ПОИСКИ СЕМАНТИЧЕСКИХ ИСТОКОВ*

Ключевые слова: сказка, заговор, былина, архетип, остров, первохолм, бел-горюч камень, Алатырь, гора, скала, земля, женское божество, центр мира, иной мир, море, золото, золотник, белый, створаживание, жизнь, изливание вод, разбивание камня, возрождение

Из всего накопленного человечеством за тысячелетия культурного наследия наиболее загадочной областью, пожалуй, можно считать мифологию, возникшую когда-то на стыке реальности и фантазии, поэзии и первых научных поисков, интуиции и логики, веры и эмпирики. Дискуссионность в данной проблематике с течением времени не ослабевает. Особенно это касается неких фундаментальных мотивов и образов, встречающихся в сходных формах у самых различных народов мира и получивших с легкой руки швейцарского психоаналитика Карла Юнга название “архетипов” (Юнг 1991: 97–128; МНМ 1987, 1: 11–20; 110–111), к которым относятся и мифологические образы острова и камня. В настоящее время становится ясно, что архетипы, или, по В. Тэрнеру, “доминантные символы культуры”, не есть некое изначально данное “коллективное бессознательное” – они явно “не могут быть реалиями одной лишь психики” (Кереньи 2000: 22)¹. Напротив, их можно считать скорее продуктом *коллективного сознания* со своей историей возникновения, становления и бытования в социально-обрядовой жизни длинной цепи поколений.

Проявляющие значительное сходство в своей основе у различных народов, архетипические образы порой значительно полнее раскрываются на фоне сравнительно-типологических параллелей, так как “любой вариативный комплекс одной этнической традиции наилучшим образом прочитывается и толкуется в соотнесенности с его иноэтническими вариантами, в которых запечатлены свои оттенки семантики и свои этапы эволюции” (Путилов 1994: 194–195). Причины возникновения близких мифологем и архетипов в культуре различных народов в значительной степени можно объяснить особенностями первобытного мышления, в котором, наряду с определенной логичностью и конкретностью, превалируют эмоциональность, *ассоциативность* и *олицетворение* предметов и явлений мира (Тайлор 1989: 136–142; Франкфорт и др. 1984: 40; Токарев 1990: 519–521; Дьяконов 1977: 12–14; МНМ 1987, 1: 12–13, 19). В результате в течение тысячелетий появлялись “целые поля семантических ассоциаций”, переплетающихся и сменяющихся (Дьяконов 1977: 14), создавая причудливую и противоречивую картину мира традиционных мифологий.

Мифологема *чудесного острова* – одна из самых распространенных во всем мире. Среди наиболее ранних письменных свидетельств ее – древнеегипетская сказка первой половины II тыс. до н. э. о потерпевшем кораблекрушение: на острове обитает огромный змей, а в образе самого острова можно уловить черты обители мертвых и в то же время – источника всеобщего изобилия (Францев 1929: 817–837). Уже с

Ирина Михайловна Денисова – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

середины XIX в. ученые высказывали мнение, что подобные чудо-острова являются в первую очередь образом *потустороннего мира*. Представления об *островах предков* фиксировались почти повсеместно, от австралийцев до англичан, перекликаясь с образом *рая на острове, горе либо под водой* (Тайлор 1989: 286–287; Клемен 2002: 77–83; Афанасьев 1851). “Элизийские поля блаженства” греков представлялись и островами, лежащими где-то на западе за океаном, в мрачном подземном мире, а в индийской мифологии был известен Белый остров как обитель блаженных. В Древнем Египте каждый храм фактически отождествлялся с первохолмом/островом, который считался “средоточием созидательных сил, местом, откуда берет начало упорядоченная жизнь вселенной” (Франкфорт и др. 1984: 40). У восточных славян архетип чудесного острова представлен в разных фольклорных текстах, но прежде всего – в богатом материале сказок и заговоров. В сказках иногда он встречается в зачине: “...На море-океане, на острове на Буяне стоит дуб зеленый...” и т. п. (Афанасьев 1957: № 75, 134, 295), хотя чаще – в середине повествования. Для многих заговоров характерен почти тот же зачин с образом острова (белого, золотого, святого, великого, Божьего, порой – ледяного, черного и пр.), на котором находится какой-либо персонаж (к нему апеллирует заговаривающий), а также тот или иной объект – дерево, столб, храм, изба (вариант “комора”), печь, баня, кузница и др.

Встречаются заговоры, в которых на острове находится и *чудо-камень* (Алатырь, Латырь, бел-горюч, белый, серый, самоцветный и др.): “На море, на океане/ На острове на Буяне / Лежит камень Алатырь / На этом камне сидит / Красна девица...” (Традиционный 2001: № 454); “...на белом острову серой горящей каминь” и т. п. Однако значительно чаще подобный камень расположен прямо в море и выполняет фактически те же функции, что и остров, т. е. эти два образа в заговорах являются почти синонимами: “...есть среди моря окияна бел остров” и “...в синем море лежит белый камень”; “подите вы всякие порчи... в морскую пучину, под бел камень, под белой остров” (Срезневский 1913: 503; Виноградов 1907, II: 36, 44). Это объяснимо, с одной стороны, их естественной близостью как природных объектов (ср. этимологию встречающегося в заговорах названия “Кип-камень” – вырастающий из моря крупный камень, скала в море и т. п. – Юдин 1997: 199); с другой – не исключено, что в местностях, далеких от моря, архетипический образ острова постепенно стирался (имеется даже мотив камня на камне, заменившего, вероятно, остров: “... И среди Акиянова моря стоит бел сер горюч камень. И на том горючем камне стоит Латырь-камень...” (Виноградов 1907, I: 16). Однако по всей совокупности заговоров явно прослеживается и тенденция *периодического выпадения* одного или двух составляющих из определенного набора основных элементов сакрального локуса заговорного пространства (к ним мы относим прежде всего *водоем, остров, камень, дерево*). Устойчивая взаимозаменяемость острова и камня в заговорах позволяет рассматривать их как контаминирующие образы, что не исключает и выявления по ходу семантического анализа их различий и возможной основы их взаимосоотнесенности. Они представлены и в других видах фольклора – в былинах, легендах и быличках, песнях, апокрифах, причем образ чудо-камня встречается в них значительно чаще, чем острова.

Эти образы не раз привлекали внимание ученых. Специальную статью посвятил острову Буяну А.Н. Афанасьев (1851: 1–24), определив его сущность как вечный “источник всякой жизни”, аналог вырия-рая, соотносимый с мифической изначальной землей и с центром мира, откуда на землю приносятся ветрами “семена жизни”. Образ же чудо-камня “выражает собою крепость и могущество плодотворной, творческой силы, гаящейся на Буяне” (позднее он склонен был видеть в нем образ солнца, что справедливо критиковал Н.И. Коробка). В конце XIX – начале XX в. русские ученые нередко затрагивали вопрос об острове Буяне и камне Алатыре, интересуясь в первую очередь этимологией их названий (которые не являются даже общими для восточных славян – у украинцев они почти не известны). Объяснения искали в терминологии ис-

пользуемых в мореплавании приборов (*Бодуэн де Куртене-Фасмер* 1914: 92–95), слово “алатырь” возводилось к “алтарю” (*Веселовский* 2006: 141–173 и др. авторы), сопоставлялось с наименованиями янтаря (*Мочульский* 1887: 171–182). А.Н. Веселовский, В. Мочульский, В. Мансикка (1910: 275–282) основу образа камня Алатыря считали христианской, видя в нем символ храма, алтаря, даже самого Христа, и признавая за ним лишь “позднейшие приурочения к местным русским интересам”. Эту точку зрения аргументированно опровергал Н.И. Коробка (1908), который подчеркивал в символике чудо-камня связь с почитанием предков и с идеей рождения, отмечая, что истоки его надо искать в “особенностях примитивного миросозерцания”. Н. Познанский, в целом разделяя эту позицию, усматривает явную взаимосвязь мифического Латыря-камня с древними обрядами почитания священных камней (*Познанский* 1995: 263–272).

В настоящее время архаичная, дохристианская основа заговоров и их главных образов не вызывает сомнений у большинства исследователей, хотя при этом отмечается и частичное влияние христианства (*Кляус* 2000: 130; *Агапкина* 2005: 288). Продолжают вызывать интерес этимология названий мифических острова и камня и вопрос об их реальном аналоге: его предполагают и в о. Рюген (Руян) в Балтийском море, и в о. Березань в устье Днепро-Бугского лимана, и в других островах-скалах (*Вилинбахов* 1967; *Трубачев* 1980; *Агеева* 1982; *Горбаневский* 1987; *Юдин* 1997: 187; и др.). С не меньшим основанием его можно видеть в черноморском острове Левка (*Белый, Змеиный*), связанном с образом Ахилла и культом мертвых – он почитался и славянами времен дунайского единства (*Толстой* 1918; *Пятышева* 1966). Скорее всего, в топографии и ритуальной практике различные острова и крупные камни могли отождествляться с их мифическим прототипом – так, в Белом море напротив с. Сухое имеется остров, который местные жители называли Буяном; на Водлозере есть Белый остров с заповедной чащей (ПМА 2; ПМА 1).

Относительно семантического содержания рассматриваемых образов большинство современных исследователей сходится во мнении, что это “сакральный пространственный и временной центр” архетипического универсума, структурированного в виде ряда концентрических кругов. В его максимально сакральной точке находится чудо-камень – “центр магических координат мира”, а чудо-остров – последний круг перед этой точкой (*Юдин* 1997: 186–188, 194–196; *Топоров* 1993а: 99; *Шиндин* 1993: 108, 115; *Ильинская* 1988: 37–38; *Завьялова* 2006: 139–148; и др.). Реконструируется и функция такого чудо-камня как хранителя жизни и смерти, связь его с представлением о бессмертии и стране предков, роль границы между мирами (*Демиденко* 1987: 85–98; *Криничная* 2004: 449–451; 830–897, 907, 995; *Завьялова* 2006: 144). В целом можно констатировать, что основной комплекс семантических характеристик, связанных с образами острова и камня, освещен в научной литературе довольно полно.

Однако если в главном мнения ученых почти единодушны, то по частным вопросам расхождения довольно значительны, а вопрос о мифологической субстанциональной сущности данных сакральных образов либо не ставится вовсе, либо ответы на него противоречивы. Одни пытаются найти объяснения в реальных свойствах камней вообще, особенно в их крепости, твердости (*Познанский* 1995: 267–272; *Ильинская* 1988: 37; *Завьялова* 2006: 144, 173–174 – см. ниже); другие, акцентируя отрицательные характеристики данного архетипа, порой склонны видеть в нем нечистое, безжизненное место, никак не согласуя такое определение с противоположными примерами². В работах С.Г. Шиндина (1989: 77–85; 1993: 108–127) на основе изредка встречающегося в заговорах мотива *разбивания камня* реконструируются отголоски “основного мифа” – мифа о творении³ (хотя явных следов последующего “становления мира” автор в них не находит). В недавней работе Т.А. Агапкиной (2005), посвященной преимущественно морфологическому анализу образности “центра” в заговорах, спорными являются положения об относительно позднем формировании этого комплекса (с образами моря–острова–камня) под влиянием островной культуры русского Севера

(Там же: 280–281). Этому противоречит его закреплённость в других видах фольклора и наличие его вариантов у других славянских народов. Можно предположить лишь относительно позднее складывание далеко не обязательной для заговоров с образом “центра” вступительной формулы (“Встану, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверями, из дверей воротами...” и т. п.) – эта точка зрения уже высказывалась в литературе (Агеева 1982: 143).

До окончательного прояснения всех темных мест, связанных с вопросом о “мифологическом центре”, к которому относятся образы острова и камня, пока что далеко, что отмечается большинством исследователей. В данной работе мы предлагаем взглянуть на эту проблематику в несколько ином ракурсе: на основе комплексного подхода и отдельных сравнительно-типологических параллелей попытаться найти *мировоззренческий первоисточник* столь богатого семантического контекста этих фольклорных образов, их место в традиционной картине мира⁴. Для этого необходимо вновь обратиться к их основным характеристикам и выделить отдельные, наиболее значимые для нашего анализа аспекты.

Местонахождение чудесных острова и камня в русских фольклорных текстах далеко не однозначно. Остров обычно расположен на море, “море-океане”, иногда на озере, а чудо-камень может находиться и “во глубине морской” (Срезневский 1913: 490, 508) или земной, в “чистом поле” (как изредка и остров), на горе. *Гора и остров/камень* порой отождествляются: “на горе-на горюне, на горе-на Буяне” (из варианта “Сна пресвятой Богородицы”); “На море, на Буяне, на остром кургане стоит дуб Трикович...”; “На море на окияне, на острове кургане лежал бел камень. На том белом камне лежала белая руна, на той руне лежала змея Шкуропея...” (ПМА 3)⁵. В письменных памятниках XIV–XVII вв., преимущественно из новгородских земель, слово “камень” неоднократно употреблялось в значении “гора” (Соболевский 1891: 254). Н.А. Криничная отмечает сопряженность представлений о камне, горе и о росстани (которая “подчас реализуется в синкретическом образе Росстань-горы”), приводя пример поверья: желающему попасть в иной мир надо забросить огромный камень на крутую гору на перекрестке (2004: 450).

Прослеживается явная контаминация *моря* и *поля*: “Есть вдалече, во чистом поле, в восточной стороне, стоит святой остров...”; “...На море Окияне, на поле сеяне, на высоком кургане...” (Виноградов 1907, IV: 60; Майков 1997: 65, № 173; Денисова 2004: 414–415) – она, вероятно, стоит в одном ряду с известным по многим мифологиям образом загробного мира как луга, поля⁶. Отождествление “поля” с мифическим пространством “иного мира” определенно выражено в полесских заговорах: “Лисовик-дед, лисова баба! Возьмите свои крыксы-зиксы, несите у чисти поля, где ветер не вее, сонцэ не грее, дар Божий не родит, где курачий глас не доходит!” (Полесские 2003: прим. к № 40). Близкая характеристика встречается и для острова: “...На море на Окияне, на острове на Буяне, там люди не ходят, птицы не летают...” (Майков 1997: 30, № 57). Восточнославянская чудесная страна *вырей*, или *ирей*, могла представляться и под землей (СД 1999, 2: 422, 423), что соотносимо с прослеживаемой синонимичностью *моря* и *подземелья* (напр., см.: Неклюдов 1977: 198–211).

В сказках встречаются однозначные указания на связь образов острова и камня с представлением об “ином мире”, причем часто *подземном*: герой во время сна падает на корабле *на остров* и находит там ведущий вниз ход, по которому спускается в глубокую пропасть – подземное царство, где обитает змей (некоторые детали этой русской сказки, в частности *книга змея*, близки упомянутой древнеегипетской) (Афанасьев 1957, 2: 251, № 237). Иногда *огромный камень прикрывает пропасть* или подвал с богатырскими конями, либо “великий белый камень” величиной с гору – вход на “тот свет”, где также на камне посреди моря спит некий зверь Норка (типа змея); под железной плитой находится яма подземельная, ведущая в иной мир, и т. п. (Афанасьев 1957: № 130, 132, 252 и др.; Славянские 1991: 33; *Елеонская* 1994: 44). В

заговорах нередко мотивы с образами мертвецов, гробниц на острове или большом камне среди моря: “На острове на Буяне стоит каменная гробница, на той гробнице сидит красная девица...” (*Виноградов* 1907, IV: 91). Герои эпических песен, чувствуя приближение смерти, иногда просят похоронить их “у белого камешка”. В “Послании” новгородского архиепископа Василия Калики XIV в. имеется любопытный рассказ о новгородских купцах, прибитых во время морских странствий к какой-то сияющей горе: поднявшиеся на нее с ликованием исчезали, а сдернутый за веревку оказался мертвым (*Дергачева* 2004: 138–139).

Персонажи сказок, владеющие островом, часто враждебны герою – это может быть змей, людоед, морской царь, купец-убийца, порой и женский персонаж, более расположенный к герою (*Афанасьев* 1957: № 132, 218, 237, 243; *Славянские* 1991: 32–35, 302–303). В некоторых сказках остров – это царство девицы-волшебницы с молодильными яблоками и живой водой (*Мадлевская* 2002: 58, 67). Различных сказочных хозяев острова объединяет одна характерная черта – они часто владеют либо несметными *сокровищами*, *золотом* либо чудесными вещами, дающими *изобилие* (богатство, дворец, чудо-сад, скот, войско и др.) (*Афанасьев* 1957: № 243, 286; *Славянские* 1991: 71, 303), а иногда чудо-предметы проявляют свои свойства именно на острове (*Афанасьев* 1957: № 212, 219). Судя по заговорам, персонажи, находящиеся на камне и/или острове (некие “муж” или старика, “девица змеина сестрица”, Богородица и изредка – святые и др.), а также представители животного и растительного мира способны исцелять, исполнять любые желания, к ним апеллируют при родах, а с камня берут исцеляющее “снадобье”. Поистине этот локус – источник здоровья, долголетия, богатства и даже статуса, в чем просматриваются следы инициационных и реинкарнационных представлений (ср. из белорусских поверий: тайные знания хранятся в книге под огромным камнем и посвящаемый должен был уснуть на ней – *Криничная* 2004: 417).

В песнях с образом камня на море связана брачная тематика, мотив потери девственности, беременности: “...садиласё птица-(п)ташица / среди-то моря, моря на серой камешок, / середь серого на беленькой. /...Что ахти-то, ахти, млада согрешила”; “Всплакала девонюшка на море / На белом горячем на камне...” (*Морозов, Слепцова* 2004: 148; *Денисова* 1995: 117, 146). Отголосок этого мотива – в быличке о девушке, ушедшей “венчаться” на островок озера под рябиновый куст (*Козлова* 2000: 98). Сами роды проецируются в этот сакральный локус: “Бабушка Соломида истинного Христа принимала на синем море и на самоцветном камени...” (произносили над роженицей – *Мансикка* 1912: 127). В заговоре от импотенции из-под чудо-камня на море вылетает исцеляющий от нее петух (*Юдин* 1997: 196).

Как *источник жизни и возрождения* прочитывается образ чудо-острова по вариантам известного сказочного сюжета о попадании на него героя (героини, детей) в запечатанной бочке (ящике, “фонаре”, стеклянной бочке и др.). Если в его начале угадывается отголосок похоронного обряда (по вариантам герой находится в бочке, изрубленный на куски), то реинкарнационный мотив иногда явно выражен в конце – герой оживляется “живой водой” с помощью птиц, возвращается обогащенным и т. п. (*Афанасьев* 1957, 1: № 159; 2: № 286; *Карнаухова* 2006: 58–59; *Славянские* 1991: 132; *Потанин* 1891: 147–150). Сказочный герой вообще обычно долго не задерживается на острове: попадание на него из мира живых синонимично временной смерти (так как земная смерть для мифологического мировоззрения может быть только временной), а возвращение – возрождению.

Исходной точкой для возникновения подобных воззрений, связанных с островом/камнем, можно считать, по-видимому, идею о том, что в нем мыслился когда-то *всеобщий неиссякаемый источник жизни* – по словам заговора, “под тем камнем сокрыта сила могучая, и силе нет конца” (*Афанасьев* 1851: 16–17). (Ср. из древнеиндийской мифологии о “зачатках всей жизни” в горе или первохолме, плавающем в первоздан-

ных водах – *Кейпер* 1986: 118, 122–125, 156–158). Любопытны с этой точки зрения варианты одной апокрифической легенды: *договор о жизни и смерти людей*, заключенный добрым и злым божевами, хранится *на дне моря в камне* (добрый бог затем похищает его у злого); черт получает от Адама запись права *на всех его детей*, вкладывает ее *в камень* и бросает *на дно моря*, откуда Бог затем ее достает (*Веселовский* 2006: 367, 433).

Отметим, что у многих народов с камнями были связаны представления о плодородии и рождаемости, в мифах от проглоченного камня женщина может беременеть; аналогичные воззрения отражались и в славянских культах камней, и в фольклоре: “Для чево меня, Добрынюшку, несчастно породила /...Лежал бы я, Добрынюшка, да серым камешком / У той ли у реке да все Пучай-реке” (Беломорские 2002: 263); “Уж как мы да горьки сироты / Как от камешка родилися, / От березы откатилися” (*Малиновский* 1909: 73); “Зародился я от сырой земли, / Я от батюшка всё от камешка, / От камешка да от горячаго” (Архангельские 1904, 1: 33). В варианте “Голубиной книги” встречаем явное указание на *получение жизненной энергии от камня Алатыря* (здесь – Илитора): “... А коя рыба с моря пойдет / И о камень потрется, / И на Руси той рыбы ловцам не добыть, / И птицам ее не убить, / И того году смерти ей не будет” (*Мочульский* 1887: 179). Встречающаяся отрицательная окраска острова/камня не меняет его сущности: в присушках порой из этого локуса вызывается “тоска”, в других на него могут отсылаться различные болезни, однако совмещение подобных качеств вполне объяснимо из его реконструируемой функции *всеобщего источника* всего существующего в мире.

В сказках иногда некий старец советует герою *лизнуть* выступающий из скалы “белай каминь гарючий... и сила вдвой прибудит” (*Демиденко* 1987: 87). Как хранитель чудесного *возрождающего эликсира в глубине земли* представлен чудо-камень в распространенных у славян (в том числе восточных) легендах о зимовке попавшего к змеям человека в яме, горе, пещере и лизавшего вместе с ними большой камень (белый, светлый, золотой), на этом камне (вариант *золотом столе*) часто возлежит *царица змей* (или царь), под ним порой находится *целебная мазь*, а сам камень иногда прямо назван “светлый камень Алатырь” (*Афанасьев* 1994, 2: 546–549; *Гура* 1997: 295, 321). Образы змей вокруг чудо-камня, вероятнее всего, передают представления о душах умерших, ждущих своего перевоплощения, – по вариантам легенд эти змеи могут превращаться в девушек. На их природу указывает и близкий мотив из заговора (с обращением к месяцу), где явно речь идет о душах: “Молодик, молодик, де ты бьв? – У Вадама! – Ти били люди у Вадама? – Были! – *Що яны ядят? – Камянь!...*” (*Познанский* 1995: 268. Курсив мой. – *И.Д.*). То есть для душ такой “камень” – это некий “эликсир жизни”, как бы его концентрат.

В некоторых охотничьих заговорах ярко проявляется репродуктивная символика “белого камня”, под которым “родятся и плодятся серые ряпчики, ...лисицы, серые рыси... все дикие Божии звери” (*Виноградов* 1909: 16). Внутри самого камня может находиться некая *цепочка вложенных друг в друга живых существ*: “[На море на оки] яне, на острове на Буяне лежит [камень], а в том камне заяц, а в за[йце] утка, а в той утке еицо от[?] дает свет...” (Отреченное 2002: 164, 163). Смысл такого яйца явно выражен и в другом заговоре: “Есть в море камен, в том камени утица, в тои утице яйцо. Пригожається то яйцо ко всякому недугу человеческому.. и пойдет от того яйца по всем суставам... сему р. Б. на здравие...” (*Срезневский* 1913: 508). Почти аналогичная цепочка хорошо известна по сказкам: в последнем звене ее, обычно также в яйце, хранится смерть=жизнь Кошья (чей образ – своего рода олицетворение бессмертия – наложился, видимо, на более древний сложный образ змея), а роль заключающего яйцо чудо-камня нередко выполняет сундук, ларец на дне моря либо короб под дубом на море, на острове Буяне (*Карнаухова* 2006: 103–104; *Афанасьев* 1957, 1: № 156–158).

Идея заключенной в чудо-камне жизненной энергии, плодородия вполне согласо-

ется с тем, что он маркирует самую *центральную точку* мифического пространства, что особенно отчетливо проявляется в восточнославянских заговорах (и отличает их от ряда соседних традиций, в частности от литовской – *Завьялова* 2006: 148, 174, 179). Она отмечена в самых разных традициях, где сакральный “центр мира” являлся источником всеобщей жизни, в конечном итоге *бессмертия*, “в этой точке происходит все творение” (*Рабинович* 1976: 99; *Cook* 1974: 9). Однако само это древнее представление о негомогенности пространства, о наибольшей сакральности и творческой потенции некоего мифического “центра” могло сформироваться лишь на основе значимых для своего времени реалий. В.Н. Топоров в поисках истоков идеи негомогенности пространства отмечал параллелизм древних представлений *о мире с его сакральным центром и о теле человека*, первоупредка, в котором особо маркируются жизненно значимые органы, и указывал на “антропоморфичный код, с помощью которого описывается Вселенная” в архаичных моделях мира (*Топоров* 1983: 244–245, 255–257, 276–277).

Во многих культурах понятие “центра мира” практически совпадает с представлением о “священном пупе” земли, олицетворявшейся у разных народов в образе женщины или самки крупного животного (либо в зооантропоморфном образе, причем для архаичных традиционных обществ земля – это преимущественно родовая территория). В восточнославянской культуре значительный пласт представлений сохранил следы подобного, некогда явно очень значительного, *образа земли-праматери* как в антропоморфном, так и в зооморфном облике (самки крупного копытного) (подробнее этот вопрос рассматривался автором ранее: *Денисова* 2003а, 2003б; из недавних работ см.: *Зыкин* 1999). Из этого мифологического параллелизма вытекает вполне естественный постулат: “Все, что имеется в человеческом теле, существует также у земли” (*Шахнович* 1971: 160). Рациональное объяснение сакрализации центрального локуса мира, приписывания ему жизнотворной энергии надо искать, на наш взгляд, *в соотношении его с мифической репродуктивной системой матери-земли*, мыслимой по аналогии с живым организмом. В русском фольклоре можно найти примеры, в которых явно просматриваются представления о лоне (и даже вульве) матери-земли, связанные с идеей жизни и смерти людей (*Зыкин* 1999: 34–39).

Подобная семантика выявляется и для образа острова/камня, позволяя рассматривать его в контексте зооантропоморфной модели земли и мира. В начале одного из русских заговоров, где обычно речь идет об острове на море, он заменен многозначительным образом *материнского сердца, порождающего* обитателей всех трех сфер мироздания: “У с[вя]та моря, у с[вя]та акияне лежит материно сердце, и порождало материно сердце три сына: первого сына пустила во чистое поле ясным соколом, другого сына пустила в темные леса лутым зверем, третьего сына пустила в окиянь море шукою...” (*Отреченное* 2002: 160) – поэтический образ сердца здесь явно тождественен более естественному рождающему органу (ср. в другом заговоре о беременной: “сердцем больна” (*Мансикка* 1912: 128); “сердце” по представлениям русских могло иметь значение “самой внутренней части организма, нутра, утробы” (*Мазалова* 2001: 59). Красноречивую параллель встречаем в мифологии монгольских народов – это образ “*материнской золотой утробы*”, *плававшей* по изначальному океану (у бурят имеется и образ чудесной *девушки с золотым лоном*) (*Неклюдов* 2002: 25–27). В белорусской сказке есть любопытный мотив: на дне моря *в золотом яйце*, спрятанном *в золотом ларчике*, хранится не кощева жизнь, как обычно, а *девичья краса* морской царевны (*Славянские* 1991: 49), образ же “красы”, как показывает его анализ, связан с представлением о душе и репродуктивной энергетике женщины (подробнее об этом см.: *Денисова* 1995: 57–95). В другой сказке в озере плавает некая золотая голова, и от взгляда на нее дочь царя и ее нянька беременеют (*Афанасьев* 1957, 1: 491, вариант к № 137).

В русских заговорах нередко остров, камень на нем и другие элементы этого сакрального комплекса также маркируются как *золотые*: “...на мори на синем есть

остров золот, на золоте острове ес камен золот” (*Срезневский* 1913: 509); “... в чистом поле сад зеленый и сине море, за этим морем золотая гора” (по ней ходит золотой петух и “выклевают” различные болячки – ПМА 1: деревни Погост и Заозерье), а камень иногда именуется даже “бел Златырь” (*Отреченное* 2002: 127). В сказках же встречаем и *золотой дворец* на острове, посреди моря, и *золотую гору* – злобный хозяин острова отправляет героя на ее вершину добывать золото, причем предварительно усыпив его и зашив в шкуру животного (*Афанасьев* 1957, 2: № 243) – все это весьма красноречивые детали, поэтому дальнейшее возвращение героя домой обогащенным прочитывается как синоним возрождения к новой жизни.

Образ золота – один из самых ёмких в мифо-ритуальном аспекте, это главный атрибут “иного мира” вообще, а золотые предметы связаны с представлениями о *бессмертии и возрождении* (*Пропт* 1946: 274–276; *Элиаде* 1999: 141; СД 1999, 2: 354, 355). Характерно, что, например, по представлениям древних китайцев об *островах бессмертных* в бездонной пучине Гуйсюй (олицетворявшейся, кстати, в женском образе), на них все – из золота и драгоценных камней (*Евсюков* 1988: 39, 44), что отличает и “островную страну” Беловодье русских преданий (*Криничная* 2004: 892). Мифическая *гора Меру с золотой вершиной* в центре земли – также фактически остров; в Атархавведе сказано: “... Сначала скамбха создал это золото в середине мира, / На скамбхе [лежат] миры, на скамбхе – тапас, на скамбхе – рита...” (*Древнеиндийская* 1963: 40, 68; *Эрман* 1980: 102, 154; МНМ 1987, 1: 311). Взаимосвязь мифологических представлений о золоте и “центре мира” породила такую философскую категорию древности, как “*золотая середина*”, причем прослеживается связь этого понятия в его основе с преданием о животворном женском лоне (*Рабинович* 1976: 93–107; 99, прим. 43). Изготовление “*золотого чрева женского начала природы*” в ходе обрядов, близких инициационным, было известно в Индии (*Фрэзер* 1985: 243–246; *Элиаде* 1999: 140–142).

С подобным кругом древних воззрений связано, вероятно, и употребление таких восточнославянских слов для наименования женской матки, как *золотник*, *дъна*, *недра* (*Раденкович* 1998: 190–197; *Мазалова* 2001: 104). Название “золотник” раскрывается, пожалуй, только в мифокосмологическом аспекте как результат вероятной проекции божества-мира на микромир женщины (т.е. проекции, по всей видимости, обратной изначальной). Связь женской матки с “концептом центра” многопланово проявляется в восточнославянском фольклоре и обрядности (*Баранов* 2002: 31). В заговорах золотника-матки она призывается вернуться на свое место и посылается порой при этом на *тот же остров или камень*: “На синя мора, на цеплые воды, на золотый камень”; “... Ты золотничок... стань ты у родзимом месци, обярнися камянем...”, или – встань “... на золотым крэсли, на своим месци”; “на золотому мисти... на шовковій трави”; “... Ляж пыд пупком / Як пыд пэньком...” (*Романов* 1894, 5: № 25–27, 29, 38 и др.; *Иванов* 1913: 76; *Полесские* 2003: № 601). Чудо-камень в заговорах рисуется порой также на некоей “*пуповине морской*” (*Виноградов* 1907, II: 29; *Забьлин* 1880: 369; *Познанский* 1995: 202). По севернорусским представлениям “море дышит пупом”, отчего происходят приливы и отливы (о “Дышучемь мори”, виденном новгородцами, упоминает и Василий Калика в своем “Послании” XIV в.) (*Мазалова* 2001: 63; *Дергачева* 2004: 136).

Параллелизм макро- и микромира человека – хорошо известный факт. Особое внимание в связи с заговорами уделила ему М.В. Завьялова: “Соотнесенность тела человека с пространством, а центра его (середины, пупа, на котором должен стоять соответствующий орган) – с центром мира ярко проявляется в белорусских заговорах, где *залатнік* отсылается одновременно на место в теле и на место в пространстве” (*Завьялова* 2006: 144, 173–174). Надо отметить, что в научной литературе часто можно встретить декларацию поэтической идеи о космизме человеческого тела (напр., см.: *Мазалова* 2001), однако вопрос об обратном влиянии, т. е. о *перенесении на элементы*

космоса характеристик живого организма, проработан крайне слабо, а именно такое представление, скорее всего, первично и лежит в основе данного параллелизма.

Близко подошла к решению этого вопроса Р.А. Агеева: считая восприятие человека как универсума лишь одной составной частью “двусторонне применяемой модели человек←космос”, она предполагает в заговорах *функциональное отождествление золотника и камня на море* (Агеева 1982: 158). В этом же ряду стоит и соотносительность лона и рая: “Святы Николай, вялики помочник, / Бярэ ключи ад раю, / Адмыкае белы косты...” – говорится в полесских заговорах для облегчения родов (цит. по: Кабакова 2001: 74); “Райский двэри прочыны, / Прочыны, сила Божа, жэньский ход” (Полесские 2003: № 19)⁷; название одного из видов изображения рая на русских иконах – “Лоно Авраамово”. В параметрах сказочно-мифологического пространства остров (обитель предков на море, рай) и чудо-камень (хранитель знаний, могущества и т. п.) также предстают иногда *внутри некоего мифического существа*, поглощающего героя (Протт 1946: 211–218; Тайлор 1989: 163). Подобные образы поглотителей – чудовищ, великанов и великанш – в своей основе, как показывает их сравнительный анализ, восходят к образу принимающей в себя и возрождающей через свое лоно матери-земли (Элиаде 1999: 157, 159).

Сопоставляя все вышеприведенные представления восточнославянской мифологии как между собой, так и с отдельными типологически сходными воззрениями других народов, можно заключить, что по многим параметрам образы острова и камня соотносятся с возрождающим лоном, а точнее – мифическим репродуктивным органом древнейшего женского божества, олицетворяемой и обожествляемой земли, на “внутреннем море” которой находится вечный неиссякаемый источник жизни. Через него осуществляется круговорот жизни и смерти, к нему стремятся как души умерших для возрождения, так и вступающий с ним во временный контакт субъект заговора в ожидании излечения от болезней и исполнения прочих желаний; это источник всех благ и всех бед.

Однако при более пристальном рассмотрении представлений об острове/камне в них выявляются **два аспекта**, связанных с репродуктивной идеей, которые, видимо, все же следует разделять, хотя иногда происходит и их наложение друг на друга. До сих пор речь шла о *порождающем субъекте*, обеспечивающем круговорот жизни в мире, другой же аспект этого образа – *объект порождения*, проявляющий черты *зародыша, ребенка, рождающегося нового мира*. В заговорах иногда встречается явное сравнение ребенка в утробе матери с *камнем на дне моря* (Завьялова 2006: 140, 173); образ некоей “избы костяной” в море с костяным мужем в ней (Познанский 1995: 205). (В загадках отмечается устойчивый эпитет “костяной” для плода в чреве матери⁸.) В то же время мотив поднимаемых *со дна моря камней* хорошо известен как *космогонический* у восточных славян по фольклорным отголоскам мифов о творении мира двумя птицами-демиургами – из них создаются земля, светила и т.д. (Веселовский 2006: 355–466); любопытен вариант создания Богоматерью из принесенной гагарой земли *шарика*, спущенного ею в море, где он начал *расти*, превратившись в *остров-землю* (Там же: 387). “Что растет без корню?” – вопрошает русская загадка, и отвечает: “Белгорюч камень” (Афанасьев 1994, 2: 144). Кстати, эпитет “горюч” происходит, скорее всего, от “горяч” (“...и под тем кустом под ракитовым лежит белый горячий камень” – Виноградов 1907, IV: 70; встречается и “бел Латарь красной камень” – Отреченное 2002: 259) – соединение в образе камня роста, “горячести” и белизны вполне согласуется с его эмбриональной символикой. “Миф о творении... где описывается подобный переход от зародышевого... до широкого вселенского пространства, в частности, мог пользоваться особым престижем и потому, что он воспроизводил структуру акта рождения”, – считал В.Н. Топоров (1983: 248).

Рождение новой земли в виде холма, горы, острова – одна из самых распространенных мифологем. По древнеиндийским мифам известно несколько версий возник-

новения нового мира: от прародительницы; из появившихся в первозданных водах золотых зародыша или яйца, холма, похожего на белый лепесток лотоса; из “зародышей горы”, выпущенных божеством словно “зародыши птицы, разломав их скорлупы”; из скалы в чреве дракона (*Кейнер* 1986: 122–125, 183) – все эти версии явно родственны в свете рассматриваемой концепции. По шумерской космогонии в темных водах-чреве извечно существовавшей праматери Намму, где скрывались *семена всех вещей*, возникла *изначальная земля в виде космической горы* – Намму породила небо, землю и богов (*Шахнович* 1971: 173; МНМ 1987, 2: 249). У славянских народов существовали сходные предания о появлении земли из морской бездны в виде горы вместе со светилами, молнией и ветрами (Триглав, Татры, Козловая и др.), а жизнь зарождается после появления внутри нее огня (*Афанасьев* 1994, 2: 468; СД 1995, 1: 520). Образы, связанные с огнем, грозой, по русским заговорам также обитают на острове/камне (Огненная Мария, стрелок, пророк Илья). В старинных песнях порой говорится о *горах*, которые *спородили сер-горюч камень* с текущей из-под него *речкой* и ракиновым кустом; а по вариантам былин прослеживается любопытное развитие этого мотива: в одних некая *баба Горынице* – *мать* Добрыни, а в других Добрыня побеждает бабу Горынице, и из ее *взрезанного чрева* появляются двое близнецов-богатырей, которые *окаменевают* (*Макаренко* 1907: 26, 30, 36) (последний сюжет более известен с образом Маринки, в которую, видимо, трансформируется образ подобной “бабы” в более поздних версиях). Образ чудо-камня здесь как бы раздваивается на порождающую “гору” и ее порождение, снимая противоречие двух его отмеченных аспектов, которое объясняется, видимо, восхождением их к разным хронологическим пластам.

В этих мотивах перед нами уже явно мифологема относительно позднего “основного мифа” (см. прим. 3), выраженная в победе одного персонажа, соотносимого с громовиком, над другим, в прототипе женским, связанным с землей. Отголоски его имеются и в заговорах, проявляясь в мотиве *разрушения, разбивания камня* – так, встречается обращение к Илье Пророку: “... расшиби, государь, дуб в поле, камень в море” (*Срезневский* 1913: 493); “...Егорий Храбрый... разбивает тот белый камень на четыре части, разсылает тех зверей по всем четырем странам” (*Виноградов* 1909: 16). Однако не всегда распадение камня связано с мужским персонажем, иногда встречается и женский: Богородица “сечет камень” (*Агапкина* 2005: 272), а к “матери царице Соломии” обращаются с просьбой “разбить и распилить сей белый Латырь камень и вынуть... палящий и гуляющий огонь” (ср. параллели у В.Н. Топорова: рождение Митры из расколовшегося камня; разбивание яйца – *Топоров* 1993а: 91; 1993б: 101–102). Возможно, типологически более ранним мотивом было самостоятельное *раскрытие камня* (горы, скалы) *как лона* и исход из него новой жизни: “Гара, разайдзіся, камень, раскаціся... вада, разліся, дубок, развейся...” (*Завьялова* 2006: 173).

«Богатство “эмбриологических” образов обладает глубоким религиозным смыслом, – считал М. Элиаде. – Слово бы вся грандиозная космогоническая драма была составлена из таких явлений и событий, как зачатие, беременность, эмбриональное состояние и родовспоможение» (*Элиаде* 1998: 75, 76). Возможно, неотъемлемой частью такой “космогонической драмы” рождения нового мира “прародительницей” явился и широко распространенный в мифах *образ потопа* (сильного потока) – аналог вырывающихся материнских вод, а в качестве ковчега в них могли выступать и *плавучий остров, плывающая гора* или *кусочек земли* (примеры у разных народов см.: *Фрэйзер* 1985: 65–147). Это предположение о семантике потопа не столь уж невероятно – в мифах имеются примеры ассоциативного отождествления с потоком и значительно меньших “вод”, нежели материнские. Так, в шумерских текстах говорится о “семенных потоках”, извергнутых “Великой Горой” (Энлилем) – они разрушают города, “словно волна потопа”, причем просматривается отождествление семени и околплодных материнских вод, а также подземных – все это “вода рождения” (*Якобсен* 1995: 129, 155).

По версии о потопе из “Поэмы о Гильгамеше” во время него “Иштар надрывалась от крика, как женщина в родовых муках” (Фрэзер 1985: 69), а в Ветхом Завете о потопе говорится, что море исторглось “как бы из чрева” (Кн. Иова. 38). Образ потока, реки – частое явление в родовой тематике русских заговоров: “Водица моя, царица, бежишь через горы, повороты... Так бы роженицы проходы были, кости расходились”; “Устья-река, откройте роды, пролейте воды...” (Грысык 1992: 69, 70), причем ребенка иногда называли “выплавок” (как и яйцо без скорлупы – Мазалова 2001: 92). Здесь особо ярко выражена параллель макро- и микрокосма: “...чтобы растворить роды, как растворились небо и земля” (Баранов 2002: 22); Господь “затвержал воды и земли” (в просьбе к “золотнику” отпирать “мясные ворота” – Обрядовая 1997: 8); “Каменные горы, распадитесь...” (Полесские 2003: 38).

В фольклоре встречается и мотив *вод, вытекающих из-под чудо-камня*, близкий к образу потопы: “...вода водзица... цекла ты су’току сонца, с под ясного месяца, с под алтыря камня”; “...Из-под белья березы кудреватая, / ...Из-под белого Латыря камня / ...Выбегала, вытекала матка Волга-река” (Бодуэн де Куртене-Фасмер 1914: 99, 103). По вологодскому преданию о *каменной плите*, где спрятан *клад золота на дне пруда*, из-под нее может хлынуть поток и залить всю местность (Криничная 1991: № 164; почти то же у калмыков о камне или быке – МС 1991: 33–34). Иногда “воды из-под камня” связаны с женским божественным образом: “...ты, пресвятая Богородица, испустила моря и реки и озера из одного места – из-под белого камня” (Шиндин 1993: 113). Порою подобные “реки” представлены как “жизненные соки” живого организма: “из-пад белья гары” вытекают молочная, водяная и кровавая реки (Завьялова 2006: 132; см. также: Агеева 1982: 158). В этих мотивах проявляется в большей степени первый аспект анализируемого образа.

Белый цвет мифологического камня/острова, наиболее часто упоминаемый в текстах, согласуется с обоими семантическими аспектами этого архетипа. Выстраивается определенный ассоциативный ряд, позволяющий соотнести его с богатым кругом представлений о молочных продуктах, сопряженных с понятиями о благе, здоровье, молодости, жизненной силе, душе и – об “ином мире” с молочными реками; само понятие белизны у славян было связано в первую очередь с молоком, и слово “белое” могло употребляться как синоним “молочное” (СД 2004, 3: 284–288; *Потебня* 1865: 16). В контексте эмбриональной символики камня/острова показательны тексты, в которых через образ *сыра/творога* либо загадывается плод в чреве матери (Митрофанова 1968: № 1305), либо иносказательно говорится о ребенке (девушка в песнях возвращается “с беленьким сыром, с маленьким сыном”).

Блюда из творога – частый атрибут девичьих обрядов и почти необходимый свадебных (например маленькие творожные шарики в Рязанской губ. – Самодолова 1996: 29). Как составная часть творог часто входил в свадебный *каравай*, несущий на себе символику первоострова, причем само это слово местами могло означать кусок сыра (*Потебня* 1865: 51). В основе обрядности с “семейным сыром”, известной многим народам, лежит его процессуальное свойство – *заквашивание*, *створаживание*, по аналогии с которым пытались объяснить, в том числе у русских, возникновение зародыша в лоне матери (Баранов 2002: 17–18), возможно, на основе встречающихся у разных народов представлений о том, что лоно женщины, а также самки молочно-животного, состоит в значительной степени из молочной влаги. Сам сыр/творог в обрядах мыслился как некая *зародышевая субстанция*: “Съесть краюшечки – родить Ванюшечку да Дарюшечку” – пели о караваях с творогом рязанцы (Самодолова 1996: 29). В легендах о создании первых людей в качестве исходного материала фигурируют, наряду с глиной, также тесто и творог (Народная Библия 2004: 231; см. также Фрэзер 1985: 96–97). В южнославянских заговорах имеется сюжет о поэтапном изготовлении сыра, который затем разносят птицы, ветер, люди; он выполняет роль излечивающего *снадобья*, своего рода “эликсира жизни” (Кляус 2000: 132).

Космогонические параметры данного круга представлений ярко выражены в восточных мифах о творении: в древнеиндийских – о *пахтании молочного моря* или *уплотнении вод*, в результате чего появляется *зародыш земли* наряду с иными объектами (Кейпер 1986: 118); в монгольских – о размешиваемом молочном море (Традиционное 1988: 120, 121, 132; МНМ 1987, 2: 249). Рудименты этой мифологемы можно отметить и в восточнославянских материалах: в поверьях о ведьмах, *размешивающих палкой воду* в источниках, колодцах с целью добычи молока, масла и изготовления из них целебного *снадобья*, магического *сыра* (Афанасьев 1994, 3: 489–490); в мотиве создания суши нырлящиком *из пены морской* (Напольских 1991: 137).

Для слова *тварог* А.Н. Афанасьев отмечал значение “мягкая грязь”, т. е. сырая земля, указывая на его связь с космогонией (Афанасьев 1994, 2: 468). Хотя в русском фольклоре нет явного образа молочного моря, однако здесь нередок мотив *белого моря или озера*: в зачинах заговоров иногда этот эпитет добавлен даже к обычному “синему” – так, по записи XVIII в. “На синем белом море бел камень...” (Срезневский 1913: 486; см. также: *Забылин* 1880: 390). По вариантам “Голубиной книги” “А-й Бельно озеро всем озерам мати” – в нем крестился сам Иисус Христос (Архангельские 1939, 2: 359). *Молочные водоемы*, чаще озера, хорошо известны по сказкам: преобразование героя в результате купания в них В.Я. Пропп связывал с *идеей перерождения* (1946: 318). В вариантах преданий о Беловодье этим именем иногда назывались море или река, впадающая в озеро, омывающее *островную страну*; в них встречались упоминания и о молочных реках, аналогичных сказочным; в апокрифах “белый, как молоко” источник является “своего рода сакральным центром, дарующим праведникам бессмертие” (Криничная 2004: 888–890).

Характерно, что в полесских заговорах *просьбу о прибавлении молока обращают к земле* (Татьяне, Марьяне, часто и к воде, золотой кринице, иногда – на белом море): “...Дзень добры, колодезь Максим, / А ты, земля Таяна, / Щоб у короўки прыбувало молоко, / Буў сыр, сметана...”; “На белым мори, на белым прастори / Божа Маці шые, умывае, / Маю кароўку к малаку прызвае...”; “...Ву, крутые горы, развернеца, / Молочка к моей коровце прыступецеса...” и т. п. (Полесские 2003: 476; 492–504). Данные мотивы наводят на мысль, что в основе их лежала не просто имитативная магия, а вполне конкретное представление о животворящих водах в чреве праматери-земли, о своего рода *подземном “молочном море”* (ср. зачин заговора: “...есть море земленое...” – *Елеонская* 1994: 128).

Подобные воззрения можно отметить и в древнегреческой мифологии: в культуре Диониса его мифическая свита *высекала из земли молоко и мед* своими тирсами (МС 1991: 190), а по орфическим обрядам иницируемый входил в чрево Матери-земли и получал молоко “от ее груди”, перерождаясь через это. Возможно, образ подземного молочного водоема в прототипе был связан не столько с образом земли как женщины, сколько с *олицетворением ее в виде крупного копытного* (коровы, оленя – об этом см. подробнее: Денисова 2003б: 26–30), что просматривается и в заговорах: “Лежыць вол на сем гор, / На том валу напала раса...” и т. п.; о вымени же говорится как о море: “А ў моры три криницы, / То маей каровы цыцки цялицы” (Полесские 2003: 475, 482–483). По словенской легенде вымя у коров было когда-то во все брюхо, а молока – “как воды” (СД 2004, 3: 284). В данный семантический круг представлений вполне логично вписывается мотив славянской космогонии “*створаживания*” морской пены наподобие сметаны и создания из нее первозданной земли (*Судник, Цивьян* 1982: 150–152).

Таким образом, подход к интерпретации образа чудесного острова/камня на море (в поле, в земле) с точки зрения включенности этого архетипа как системного элемента в образ зооантропоморфного мира позволяет выдвинуть гипотезу о его вероятных мировоззренческих корнях. На основе сопоставления разнообразных фольклорных материалов вполне правомерно предположить, что этот образ возник

когда-то как отражение представлений *о главном репродуктивном органе праматери-земли*, ее “золотнике”, содержащем в себе некий эликсир вечной жизни и сокрытом на ее мифическом внутреннем “море”, в ее “сакральном центре”. Субстанциональная сущность мифологического острова/камня, часто именуемого *белым*, связана, скорее всего, с представлением о “заквашивании жизни” в первозданных “молочных” водах праматери-земли, о заключенном в нем “зародышевом веществе”, в какой-то степени сопоставимом с творогом/сыром (в вышеупомянутых быличках о лизании подземного камня змеями-душами встречается отождествление его с хлебом и *кислым молоком* – Гура 1997: 340), хотя не исключено, что исходной для этого образа была ассоциация его с яйцом как наиболее естественным носителем потенциальной жизни.

Необходимо отметить, что данный подход, т. е. рассмотрение концептуально значимых образов в контексте “вселенской праматери”, позволяет снять ряд противоречий в представлениях об “ином мире”: такие образы, как гора, пещера, подземелье, водоем с островом/камнем, “чистое поле” (которое вряд ли может быть чем-либо иным, как самим телом, плотью праматери-земли), а также, возможно, и некоторые иные архетипические образы (дерево-столб, змея и пр.) вполне могли входить *как составляющие* в некогда единый семантический комплекс. Соотнесенность их с “сакральным центром” указывает не столько на их тождественность (как это принято считать, например, для горы, дерева, камня и т. п.), сколько на их взаимодополняемость, в результате чего возникали величественные картины мифической географии: “...По середине земли встают горы новья. На горах является море белое, посередине моря освещается бел камень самоцветный; ...Из камня течет река огромная; вода белая, во всю землю, во всю вселенную...” (Животная книга 1909: 136).

В то же время в архетипичном образе острова/камня выявляются *два аспекта: порождающего субъекта и объекта порождения*; противоречивость этих аспектов объяснима вероятным восхождением их к разным хронологическим пластам. Первый из них значительно более выражен и закреплён традицией, а потому представляется более древним; во втором случае перед нами уже эпизод динамичных “мифов о творении”, возникших, как показывают исследования, несколько позднее, чем представление о живой обожествляемой родовой земле-мире, хранящей в своем “сакральном центре” и постоянно реализующей потенциальные зародыши жизни.

Примечания

¹ Злободневным остается мнение этого автора, аргументированно критиковавшего Юнга: «Если такие утверждения, как “это архетипично” или “это архетип”, приводят к тому, что дальнейшее исследование представляется излишним или ненужным, тогда от подобной терминологии в научной работе следует отказаться» (Кереньи 2000: 18).

² Хотя в заговорах обыгрывается иногда безжизненность камня (“Как камень окаменел, урки, призоры окаменели...”: Лечебные 1990: 6), это не объясняет всей многоплановой семантики чудо-камня, и прежде всего – его связь с идеей плодородия. Здесь можно говорить об ином аспекте символизации, возможно – и об ином хронологическом срезе.

³ По мнению С.Г. Шиндина, это “архаичнейший” миф, однако, как показали многолетние исследования В.В. Иванова и В.Н. Топорова, он не столь уж древен и реконструируется, по их мнению, примерно с III тыс. до н. э., с начала “героической эпохи” (Иванов, Топоров 1974: 156–163).

⁴ Впервые взгляд на эту проблему кратко был изложен автором несколькими годами ранее (Денисова 2004: 407–415), здесь он значительно скорректирован и дополнен восточнославянскими материалами.

⁵ Записано в д. Хлуднево Думиничского р-на Калужской обл. от Т.Б. Трифионовой, 1921 г.р., и Т.И. Бубнёвой, 1932 г.р.

⁶ К примеру, в кельтской традиции в этом качестве фигурирует, наряду с островом и водоемом, иногда луг или цветущая равнина, порой – *под озером*, а у осетин было представление о мифической степи – угодиях мертвых, где *произрастают семена всего*, в том числе счастья и несчастья.

⁷ Малоубедительны встречающиеся объяснения учеными таких заговоров обычаем раскрыть царские врата в церкви во время родов (Полесские 2003: 24) – он мог иметь место в редчайших случаях, к тому же “царские врата” контаминируют в текстах с золотыми и “мясными”.

⁸ “За стеной-стеной барашек костяной” и т. п. (Баранов 2002: 19). Ср. аккадское заклинание I тыс. до н. э.: “В водах потока / Возникли кости... / В водах пучины глубокой, / Жестокой, / В водвороте бездны далекой” (по комментарию приводящего его автора, “из дальнейшего содержания становится ясно, что рождение младенца мыслится полностью идентичным возникновению мира из первозданного океана” – Евсюков 1988: 57). В староеврейских текстах говорилось, что “Бог создал мир яко зародыш”, а первобытный океан окружал землю с шести сторон “подобно тому, как зародыш окружен оболочкой в утробе матери” (Кейнер 1986: 125; МНМ 1987, 1: 180, 467; 2: 428).

Источники и литература

- Агапкина 2005 – Агапкина Т.А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 247–291.
- Агеева 1982 – Агеева Р.А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982. С. 141–159.
- Архангельские – Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. В 3 т. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Прага, 1939; Т. 3. СПб., 1910.
- Афанасьев 1851 – Афанасьев А.Н. Языческие предания об острове Буяне // Временник Императорского общества истории и древностей российских. М., 1851. № 9. 1-я паг.
- Афанасьев 1957 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3 т. М., 1957.
- Афанасьев 1994 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1994.
- Баранов 2002 – Баранов Д.А. Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. Т. I. СПб., 2002. С. 11–52.
- Беломорские 2002 – Беломорские старины и духовные стихи. Собр. А.В. Мар-кова. СПб., 2002.
- Бодуэн де Куртене-Фасмер 1914 – Бодуэн де Куртене-Фасмер Ц.И. Камень Латырь и город Алатырь // Изв. ОРЯС АН. 1914. Т. 19. Кн. 2. С. 90–107.
- Веселовский 2006 – Веселовский А.Н. Народные представления славян. М., 2006.
- Вилинбахов 1967 – Вилинбахов В.В. Тайна острова Буяна // Наука и религия. 1967. № 9. С. 52–55.
- Виноградов 1907 – Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина (далее ЖС). 1907. Вып. I. Прил. С. 1–24; Вып. II. Прил. С. 25–56; Вып. III. Прил. С. 56–80; Вып. IV. Прил. С. 81–100.
- Виноградов 1909 – Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // ЖС. 1910. Вып. IV. Прил. С. 1–29.
- Горбаневский 1987 – Горбаневский М.В. Мимо острова Буяна // Русская речь. 1987. № 6. С. 116–122.
- Грыськ 1992 – Грыськ 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. 62–77.
- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Демиденко 1987 – Демиденко Е.Л. Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. Вып. 24: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 85–98.
- Денисова 1995 – Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Денисова 2003а – Денисова И.М. Отражение фитоантропоморфной модели мира в русской народной культуре // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 2003. № 5. С. 68–86.
- Денисова 2003б – Денисова И.М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // ЭО. 2003. № 6. С. 19–40.
- Денисова 2004 – Денисова И.М. “Живой Космос”: древнейшая модель Вселенной в мировой мифологии и русской народной культуре // Древнерусская космология. СПб., 2004. С. 368–471.
- Дергачева 2004 – Дергачева И.В. Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности. М., 2004.

- Древнеиндийская 1963 – Древнеиндийская философия. Начальный период. (Тексты). М., 1963.
- Дьяконов 1977 – Дьяконов И.М. Введение // Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Евсюков 1988 – Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988.
- Елеонская 1994 – Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
- Животная книга – Животная книга духоборцев / Под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1909.
- Забьлина 1880 – Забьлин М. Русский народ, его обычаи, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Завьялова 2006 – Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст. М., 2006.
- Зазыкин 1999 – Зазыкин В.И. Мать-сыра земля. Образ земли как матери в этнографии и фольклоре. Нью-Йорк, 1999 (на рус. яз.).
- Иванов 1913 – Иванов П.В. Несколько заговоров из Старобельского уезда // Вестник Харьковского историко-филологического о-ва. Вып. 4. Харьков, 1913. С. 74–76.
- Иванов, Топоров 1974 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Ильинская 1988 – Ильинская В.Н. Камень Латырь и его роль в русских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Т. 1. М., 1988. С. 37–38.
- Кабакова 2001 – Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Карнаухова 2006 – Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края. СПб., 2006.
- Кейпер 1986 – Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кереньи 2000 – Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М., 2000.
- Клемен 2002 – Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества. М., 2002.
- Кляус 2000 – Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. (К постановке проблемы.) М., 2000.
- Козлова 2000 – Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Омск, 2000.
- Коробка 1908 – Коробка Н.И. “Камень на море” и камень алатырь // ЖС. 1908. Вып. IV. С. 409–426.
- Криничная 1991 – Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Криничная 2004 – Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
- Лечебные 1990 – Лечебные “наговоры” из собрания А.А. Савельева. Сост. В.Л. Кляус. М., 1990.
- Мадлевская 2002 – Мадлевская Е.Л. Царь-девица (К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке) // Материалы по этнографии. Т. I. СПб., 2002.
- Мазалова 2001 – Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
- Майков 1997 – Великорусские заклинания / Сост. Л.Н. Майков. М., 1997.
- Макаренко 1907 – Макаренко А.А. Сибирские песенные старины // ЖС. 1907. Вып. II. Отд. II. С. 25–44.
- Малиновский 1909 – Малиновский А. Похоронные причеты в Перской вол. Устюженского у. Новгородской губ. // ЖС. 1909. Вып. I. С. 70–79.
- Мансика 1910 – Мансика В. Представление о “море” в “Голубиной книге” // Журн. Мин-ва нар. просвещ. Нов. сер. Ч. XXV. СПб., 1910. С. 275–283.
- Мансика 1912 – Мансика В. Заговоры Шенкурского уезда // ЖС. 1912. Вып. I. С. 125–136.
- Митрофанова 1968 – Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968.
- МНМ – Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., 1987 (Ссылки на статьи в МНМ, а также в МС, СД даются без указания авторов в связи с ограничением журнального объема статьи).
- Морозов, Слепцова 2004 – Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- Мочульский 1887 – Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о “Голубиной книге”. Варшава, 1887.
- МС 1991 – Мифологический словарь. М., 1991.
- Напольских 1991 – Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991.
- Народная Библия 2004 – Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
- Неклюдов 1977 – Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 193–228.

- Неклюдов* 2002 – *Неклюдов С.Ю.* Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002. С. 21–31.
- Обрядовая* 1997 – *Обрядовая поэзия*. Кн. 2: Семейно-бытовой фольклор. М., 1997.
- Отреченное* 2002 – *Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков*. М., 2002.
- ПМА 1* – Полевые материалы автора. Экспедиция в Пудожский р-н Республики Карелия. 1993 г.
- ПМА 2* – Полевые материалы автора. Экспедиция в Беломорский р-н Республики Карелия. 2002 г.
- ПМА 3* – Полевые материалы автора. Экспедиция в Калужскую обл. 2003 г.
- Познанский* 1995 – *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.
- Полесские* 2003 – *Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)*. М., 2003.
- Потанин* 1891 – *Потанин Г.Н.* Восточные параллели к некоторым русским сказкам // *ЭО*. 1891. № 1. С. 137–167.
- Потебня* 1865 – *Потебня А.А.* Мифическое значение некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Пропп* 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Путилов* 1994 – *Путилов Б.Н.* Вариативность в фольклоре как творческий процесс // *Историко-этнографические исследования по фольклору*. Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994.
- Пятышева* 1966 – *Пятышева Н.В.* Археологическое обследование о. Левки (о. Змеиный) осенью 1964 г. // *Археол. сб. Тр. ГИМ*. Вып. 40. М., 1966.
- Рабинович* 1976 – *Рабинович Е.Г.* “Золотая середина”: к генезису одного из понятий античной культуры // *Вестн. древней истории*. 1976. № 3. С. 92–107.
- Раденкович* 1998 – *Раденкович Л.* Дъна – стари словенски назив једне болести // *Слово и култура*. Т. 2 / Под ред. Т.А. Агапкиной. М., 1998.
- Романов* – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1894; Вып. 8–9. Вильна, 1912.
- Самоделова* 1996 – *Самоделова Е.А.* Караваяная традиция рязанской свадьбы // *Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения)*. Рязань, 1996. С. 25–32.
- СД* – *Славянские древности*. Т. 1. М., 1995; Т. 2. 1999; Т. 3. 2004.
- Славянские* 1991 – *Славянские сказки*. Нижний Новгород, 1991.
- Соболевский* 1891 – *Соболевский А.* Камень-Латырь // *ЭО*. 1891. № 1. С. 254–255.
- Срезневский* 1913 – *Срезневский В.И.* Описание рукописей книг, собранных для Имп. АН в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Судник, Цивьян* 1982 – *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* О мифологии лягушки // *Балто-славянские исследования*. 1981. М., 1982. С. 137–154.
- Тайлор* 1989 – *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Токарев* 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- Толстой* 1918 – *Толстой И.И.* Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Пг., 1918.
- Топоров* 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // *Текст: Семантика и структура*. М., 1983.
- Топоров* 1993а – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Топоров* 1993б – *Топоров В.Н.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент *mir) // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов*. XI Междунар. съезд славистов. Братислава, сент. 1993. М., 1993. С. 3–118.
- Традиционное* 1988 – *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время*. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Традиционный* 2001 – *Традиционный фольклор Новгородской области*. СПб., 2001.
- Трубачев* 1980 – *Трубачев О.Н.* Из балто-славянских этимологий // *Этимология*. 1978. М., 1980. С. 3–18.
- Франкфорт и др.* 1984 – *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984.
- Францев* 1929 – *Францев Ю.П.* Змеиный остров в древнеегипетской сказке // *Изв. АН СССР*. Отд. гуманитарных наук. VII сер. № 10. Л., 1929. С. 817–837.
- Фрэзер* 1985 – *Фрэзер Дж.Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
- Шахнович* 1971 – *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971.
- Шиндин* 1989 – *Шиндин С.Г.* Миф о сотворении мира и русские заговоры // *Изв. АН Латв. ССР*. 1989. № 10. С. 77–85.

- Шиндин* 1993 – *Шиндин С.Г.* Пространственная организация заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области... С. 108–127.
- Элиаде* 1998 – *Элиаде М.* Религии Австралии. СПб., 1998.
- Элиаде* 1999 – *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999.
- Эрман* 1980 – *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Юдин* 1997 – *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. М., 1997.
- Юнг* 1991 – *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991.
- Якобсен* 1995 – *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995.
- Cook* 1974 – *Cook R.* The Tree of Life. Symbol of the Centre. L., 1974.

I.M. Denisova. Images of Island and Stone in the Russian Folklore Tradition: In Search of Semantic Origins

Keywords: fairy tale, bylina, spell, archetype, island, hill, rock, cliff, mountain, earth, sea, female deity, center of the world, other world, whiteness, gold, zolotnik coin, stone breaking, water, rebirth

The author offers own version of the origin of one of the most widespread mythological archetypes, namely the image of an island (rock, cliff) surrounded by water (sometimes located in the field), which features in the Eastern Slavic culture first and foremost in various fairy tales and spells. She argues that the investigation of this archetype (which is related to notions of the sacred center of the world, life, death, and rebirth) from the standpoint of “anthropomorphic code”, that is in the context of earliest ideas about the earth or the world as a live deity, enables us to postulate that the shaping of its rich semantics might have to do with associative notions about the reproductive organ of such a deity. Some of the characteristic features of the island image are further explored from this standpoint.

ЭО, 2009 г., № 5

© М.А. Лапина

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ИСПОЛНЕНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ ХАНТЫЙСКОГО САКРАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА*

Ключевые слова: хантыйский фольклор, сакральность, святость, религия, божества, духи, предписания, запреты, установки, правила поведения, миф, мифологические сказания

Сакральная сфера культуры традиционных обществ всегда вызывала повышенный интерес ученых. К настоящему времени в науке уже накоплен опыт изучения сакрального в культуре, существуют специальные методики, наработан понятийный аппарат. Исследования проблем сакрального на основе современных достижений в изучении психофизиологических и психоментальных свойств человека осуществляет, в частности, “Центр по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик”, работающий при Институте этнографии и антропологии РАН (г. Москва). Центр проводит специальные семинары, конференции, конгрессы, симпозиумы, посвященные вопросам изучения сакральных практик различных этносов, в том числе и народа ханты (напр., Материалы 2001).

С.В. Соколовский пишет, что категория *сакрального* относится к числу наиболее дискуссионных в социальных и гуманитарных науках. В антропологии она служила

Майна Афанасьевна Лапина – кандидат исторических наук, руководитель отдела этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск); e-mail: Lapina.Maina@rambler.ru