

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ СЛАВЯНСКОГО МИФА В РУССКОМ НАРОДОВЕДЕНИИ XIX ВЕКА

А.А. Бреусенко-Кузнецов,

кандидат психологических наук,

доцент кафедры психологии и педагогики

Национального технического университета Украины

«Киевский политехнический институт»

Статтю присвячено проблемі психологічної реконструкції слов'янського міфу як специфічної форми свідомості. Наукове моделювання міфологічних форм свідомості неминує втілює міфологічний рівень розуміння міфології самого автора. Тому самі наукові моделі поряд з пізнанням свого предмету дають цікавий міфологічний матеріал.

Ключові слова: моделювання слов'янського міфу, соціологічно-орієнтована модель запозичення, лінгво-метеорологічна модель міфу.

Общей проблемой, к которой обращена данная статья, является психологическая реконструкция славянского мифа как специфической (в том числе и этноспецифической) формы сознания. Актуальность данной темы проистекает из того факта, что миф как форма сознания отнюдь не представляет собой преодоленную и изжитую ступень. Мифологический уровень сознания нашего современника обнаруживает себя в любом межгрупповом конфликте (войны, политические противостояния) и живо откликается на недобросовестное манипулирование рекламистов и политтехнологов, вбрасывающих в поле массового сознания через каналы СМИ выгодные им мифологемы.

Специфика мифологического сознания такова, что любое его теоретическое объяснение обречено на очевидную неполноту. Миф является фундаментом всех форм развития культуры, в том числе и науки; поэтому обращающиеся к нему с научных позиций учёные с неизбежностью вносят в своё рассмотрение не вполне рефлекслируемые ими элементы научной мифологии. Сам миф, в котором синкретически слиты субъект и объект познания, показывает себя со стороны субъекта. Тем самым научное моделирование мифологических форм сознания, как и объяснение мифологически-содержательных культурных феноменов обретает не только неполноту, но и ценность. В статье мы ставим задачи: 1) описательной презентации ряда мифологически-содержательных моделей истолкования славянской мифологии в аспекте её происхождения; 2) вычленения черт данных моделей, значимых для сравнительного анализа детерминант понимания мифа их авторами.

И.П.Сахаров: социологически-ориентированная модель заимствования. Творчество И.П.Сахарова в области народоведения пришлось на период XIX в., предшествовавший разделению русских учёных на две враждующие школы: *национально-мифологическую* (склонную выводить все предания, обычаи, фольклор из дохристианской жизни) и *литературного заимствования* (исследующую пути усвоения наносных, постхристианских традиций), но, без сомнения, представление о заимствовании нехристианских форм духовной жизни ему было близко: «...русский народ никогда не создавал дум для тайных созданий; он только перенёс их из всеобщего мирового чернокнижия в свою семейную жизнь» [19, 31].

Создание мифологических образов, по И.П.Сахарову, было намеренным, причём русский народ в этой творческой активности изначально не участвовал; он лишь адаптировал готовые продукты под свой образ жизни. Творчество мифов им берётся исключительно в социологическом аспекте и относится к тому периоду развития человечества, когда русский народ ещё не сложился: «Древний мир сосредоточивался на Востоке. Там народы, создавая идеи для мифов, думы для тайных сказаний, рассказы о бывалом для поверий, олицетворяли их видениями. В этих видениях существовал быт религиозный, политический, гражданский. Семейная жизнь народов осуществлялась этими бытами. Мир древний прошёл, народов, составлявших его бытие, мы не видим; но перед нами остались их мифы, их поверья, их сказания. Мир новый своего ничего не

создал; он, как усыновлённый наследник, как властелин отеческого имущества, вступил в распоряжение наследственным достоянием, пересоздал предметы, существовавшие не в духе его жизни, отверг понятия, противные его мышлению, но принял основные мысли, восхищавшие его воображение, льстившие его слабости.

Мифы, перешедшие в новый мир, образовали демонологию, столько разнообразную, столько разнородную, сколько разнородными были народы, сколько разнородны их олицетворения. Не днями, не годами, но веками усваивались мифы древней жизни грядущим поколениям. Каждый народ принимал из них только то, что могло жить в его верованиях; каждый народ, в свою очередь, прибавлял к ним чего недоставало для его верования. Из этих-то дополнений и усвоений составились – *мифология* и *символика*. Мифология древних людей осенялась предметами божественными, предметами, олицетворёнными по воле каждого человека. Символика отпечатлевалась знаменами, которых народ не постигал, которых народ страшился. Предметы, выражаемые в символической непостижимости и боязливости, заключали в себе понятия о природе. Из дум древнего мира составилось чернокнижие в отдельных видах чудесничества, чародейства, знахарства, ворожбы. Во всех этих сказаниях мы читаем опыты людей, изучавших природу для добрых и худых дел» [19, 32].

Не будучи квалифицированным филологом-ориенталистом, И.П.Сахаров не указывает конкретного места на «Востоке», откуда пошли славянские мифы – это сделают последующие апологеты теории заимствования. Он сосредотачивает своё внимание на конкретике форм проявления мифологических идей в современности – в «чернокнижных» сказаниях; описывает русские народные игры, загадки, притчи, присловья, сказки, народный дневник. Именно И.П.Сахарову принадлежит введение слова «*былина*» для обозначения культурных памятников, ранее именуемых «богатырскими сказками» [16, 91-92].

Если мифы в аспекте их возникновения трактуются И.П.Сахаровым как «опыты» изучения природы древними людьми, организующие их социальный быт, то и современное ему бытование мифических представлений проецируется на общественную организацию русского народа. Он пишет: «...в русской жизни понятие о тайных сказаниях представляется совершенно в другом виде, нежели как мы встречаем у других народов... Общественное образование русского народа совершалось независимо от влияния других

народов, по своим собственным законам, выражалось в умственной жизни двумя отдельными знаменованиями: *понятиями общественными и семейными*.

Русские общественные понятия всегда существовали на краеугольном основании христианского православия. Иерархи, как пастыри церкви и учителя народа, князья и цари ... были представителями общественных понятий. Находясь в руках столь важных лиц, понятия эти были всегда целы и невредимы, как была цела и невредима русская жизнь. От этого самого в нашем отечестве никогда не было переворотов в общественных понятиях, внесённых соседними народами...

Русские семейные понятия существовали на своих отдельных основаниях и, порождавшиеся в семействах, никогда не сливались с общественными понятиями. В них не было единства; они были столько различны, сколько тогда были различны границы русской земли. На этих заповеданных чертах всё менялось от стечения чужеземных мнений ... Пришельцы и люди бывалые были передатчиками чужеземных мнений» [19, 41-42]. Термин «понятие» у И.П.Сахарова, как видно из контекста, нагружен идеологически; в нём подчеркивается не собственно мыслительный момент, а мировоззренческий: понятие как понимание мира, истолкование его, отношение к нему.

Парадоксально понимание И.П.Сахаровым процесса распространения в русском народе *чернокнижия* – литературного по форме свода мифических представлений: именно крестьянство как оседлая, наименее мобильная и малограмотная часть общества рассматривалась как благодатная среда для литературного заимствования, тогда как грамотные сословия, более мобильные и открытые внешним влияниям признавались стражами традиций православия. К *чёрной книге* в XVI ст. причислялись Рафли, Шестокрыл, Вороноград, Остромиль, Зодей, Альманах, Звездочетьи, Аристотелевы врата – во времена И.П.Сахарова учёным ничего, кроме названий, о них известно не было [19, 24]. Русским народом большинство из них действительно было заимствовано, вошло в его «семейную жизнь» [19, 31-42], но – признаем – ни в коей мере не составило ядра языческой культуры русского народа, и, в частности, тех аутентичных устных сказаний, что были собраны самим же И.П.Сахаровым.

Ныне памятники, на которые ссылается И.П.Сахаров, доступны изучению. «*Русские Рафли*» – «книга, посвящённая способу гадания, вполне аналогичного тому, которое было широко распространено на мусульманском Востоке и в Западной Европе» [10, 114], принципиально сходного с гаданием по Книге Перемен. Основным элементом гадания служат «изразы» (условные фигуры, скомбинированные из точек и чёрточек, выставляемых без подсчёта и с последующим определением чётности-нечётности количества точек в ряду) [10, 115]. Рафли известны в компилятивной редакции Ивана Рыкова 1579 г., где к исходному (видимо, персидскому) переводному памятнику присовокуплены тексты календароведческого, астрологического характера и специальное предисловие, реабилитирующее книгу относительно православной традиции. «*Шестокрыл*» – западно-русское астрономии-ческое сочинение секты «жидовствующих», содержащее таблицы для календарно-астрономических вычислений [10, 127; 18, 202-203]. В «*Аристотелевых вратах*» дано руководство о гадании об исходе поединка [10, 112]. Собственно славянская мифологическая традиция в заимствованных у неславян «отречённых книгах» могла найти место лишь силою вольности переводчика и переписчика – что и происходило. Однако же, встреча славянских и неславянских мифологических представлений в текстах письменной культуры – явление безусловно вторичное, а не предшествующее устной традиции.

Для современной текстологии различие памятников фольклорной и книжной традиций не представляет неодолимой проблемы; если их изначально не смешивать (какое смешение допущено И.П.Сахаровым), то попытки выведения второй из первой окажутся излишними.

А.Н.Афанасьев: лингво-метеорологическая модель мифа. А.Н.Афанасьев, крупнейший собиратель русского сказочного фольклора (едва ли не все наиболее известные широкому читателю русские народные сказки принадлежат его собранию) в своих исследованиях славянской мифологии (вылившись в 3-томный труд «Поэтические воззрения славян на природу», в статьи по конкретным вопросам фольклористики) исходил из программы, намеченной в «Немецкой мифологии» Я.Гриммом.

Реконструкции древних (арийских) мифических представлений славян (как и германцев) служат фольклорные источники: 1) *загадки* – сохранившие обломки старинного метафорического языка, пытающиеся выразить один предмет через другой, аналогически с ним

связанный [2, 33]; 2) *пословицы, поговорки, присловья, прибаутки* – устойчивые памятники издавна сложившихся воззрений на жизнь и её условия [2, 36]; 3) *клятвы, приметы, истолкования сновидений и врачебные наставления.* Примета указывает на большей частью непонятное для народа соотношение между явлениями физического и нравственного плана, из которых одно служит предвестием другого, долженствующего в скором времени сбыться [2, 37]. Приметы имеют отчётливую лингвистическую основу: упасть (пасть, падаль, падёж) – к несчастью; нога, след в нравственном плане дают по-ступок, проступок, пре-ступление... Особую важность в выявлении славянских мифов имеют: 4) *заговоры* – обломки древних языческих молитв и заклинаний [2, 53]; 5) *песни* – обрядовые (которые поясняют церемонии), богатырские (основанные на мифических сказаниях), духовные песни (результат согласования преданий предков со священными сказаниями, водворёнными христианством); 6) *сказки*, которые в своей основе суть те же мифы. «Сказка ... чужда всего исторического; предмет её повествований был не человек, не его общественные тревоги и печали, а разнообразные явления всей обоготворённой природы. Оттого она не знает ни определённого места, ни хронологии; действие совершается в некое время – в тридевятом царстве, в тридесятом государстве, герои её лишены личных, исключительно им принадлежащих характеристических признаков и похожи друг на друга как две капли воды. Чудесное сказки есть чудесное могучих сил природы; в собственном смысле оно нисколько не выходит за пределы естественности, и если поражает нас невероятностью, то единственно потому, что мы утратили непосредственную связь с древними преданиями и их живое понимание» [2, 64].

Будучи едва ли не наиболее смелым в суждениях из русских представителей мифологической школы, А.Н.Афанасьев, пожалуй, с наименьшей критичностью принимает воззрения её западных представителей; он их, хотя и «проверяет» на собираемом славянском фольклорном материале, но скорее популяризирует и «прививает» на русской почве, без затруднений приискивая подтверждения. В представлениях А.Н.Афанасьева о происхождении мифов нетрудно заметить единодушие с теорией «болезни языка» М.Мюллера, хотя они вполне самобытны.

Впервые отмеченное А.А.Котляревским (и подчеркнутое в работах А.А.Потебни [15, 262-263] и А.Л.Топоркова [21, 215]) отличие состоит в том, что если у М.Мюллера метафоризация является следствием лексической бедности древнего языка, то у А.Н.Афанасьева она происходит от сближения предметов, производящих сходные впечатления.

Вот что пишет А.Н.Афанасьев о лингвистической стороне мифотворчества: «...в жизни языка, относительно его организма наука различает два различных периода: период его образования, постепенного сложения (*развития форм*) и период упадка и расчленения (*превращений*). Первый ... предшествует ... исторической жизни народа, и единственным памятником от этой глубочайшей старины остаётся слово, запечатлевающее в своих первоначальных выражениях внутренний мир человека. Во второй период, следующий непосредственно за первым, прежняя стройность языка нарушается, обнаруживается постепенное падение его форм и замена их другими, звуки мешаются, перекрещиваются; этому времени по преимуществу соответствует забвение коренного значения слов. Оба периода оказывают весьма значительное влияние на развитие баснословных представлений» [2, 15-16]. Выделение данных периодов, заметим, имеет смысл лишь в случае применения для объяснения языка такой метафоры как «организм», сама же аналогия между языком и организмом не является бесспорной (основатель структурной лингвистики Ф. де Соссюр, например, её находил надуманной, а всякое членение языка во времени – условным).

Язык начинается с образования корней, выражающих качества, признаки, общие для многих предметов, «понятие пластически обрисовывалось словом, как верным и метким эпитетом» [2, 16]. Но период развития форм *языкового организма* необходимо, как и в неязыковом организме, сменяется периодом упадка, при котором (почти как и в онтогенетический период старческой инволюции, когда у человека страдает память) наступает забвение. «Забвение корня в сознании народном отнимает у всех образовавшихся от него слов их естественную основу... Большая часть названий, данных народом под наитием художественного творчества, основывалась на весьма смелых метафорах. Но как скоро были порваны те исходные нити, к которым они были прикреплены изначала, метафоры эти потеряли свой поэтический смысл и стали приниматься за простые, непереносные

выражения... Вследствие таких вековых утрат языка, превращения звуков и подновления понятий, лежавших в словах, исходный смысл древних речений становился всё темнее и загадочнее, и начинался неизбежный процесс мифических обольщений...» [2, 19]. Дальнейшая судьба мифов, по А.Н.Афанасьеву, такова: а) *раздробление мифических сказаний* (каждое явление природы, при богатстве старинных метафорических обозначений, выразилось в различных сказаниях, неравномерно сохраняющихся у разных ветвей населения); б) *низведение мифов на землю, прикрепление к известной местности и историческим событиям*; в) *нравственное (этическое) мотивирование мифических сказаний* в государственных центрах (устранение всего сомнительного, выбор единой редакции событий, внесение строгой хронологической последовательности, образование узаконенного *канона*) [2, 22-24]. Реконструируя обобщённое афанасьевское представление о движении от «метафорического уподобления» к «образу-мифу», «мифическому персонажу» и «мифическому представлению», А.Л.Топорков выделяет в этом процессе четыре этапа:

- установление ассоциативной связи между явлениями природы и предметами, взятыми из ближайшего окружения человека (при коей характер уподобления влияет на восприятие этих природных явлений);
- формирование «образов-метафор», которые по забвению человеком их источника обретают статус мифов, якобы независимых от человеческого воображения;
- развитие «мифических обольщений», при которых из каждого «образа-мифа» вырастают сложные мифические образы и сюжеты;
- полное разрушение связи мифа и природного явления [21, 216].

Миф воспринимается А.Н.Афанасьевым прежде всего как характерный для древнего народа способ экспрессии (познавательная функция мифа если им и не отрицается, то отодвигается на задний план): «В доисторическую эпоху своего развития народ необходимо является поэтом. Обоготворяя природу, он видит в ней живое существо, отзывающееся на всякую радость и горе. Погружённый в созерцание её торжественных явлений и таинственных сил, народ все свои убеждения, верования

и наблюдения воплощает в живые поэтические образы и высказывает в одной неумолкаемой поэме, отличающейся ровным и спокойным взглядом на весь мир» [5, 124]. Однако, следует заметить, что упоминая о *поэтическом вдохновении* древнего народа, учёный подвергает углублённому анализу всё же не субъекта этого вдохновения, а его объект – явления естественные как таковые.

Позитивизм, которым были проникнуты гуманитарные науки XIX века сказался и на возникших в филологической науке моделях мифотворчества. Язык, связь которого с образованием мифов филологами акцентировалась, поневоле рассматривался в служебной – приспособительной – роли главным образом по отношению к внешней человеку реальности. Мифы же, не наделяемые сами приспособительной функцией, становились для лингвистов художественными эпифеноменами функционирования языка по отношению к внешнему миру. Из единства старого праиндоевропейского языка (санскрита) и общности выражаемых на нём впечатлений о природе следует общность и мифологических феноменов. А.Н.Афанасьев напоминает «...о доисторическом сродстве преданий и поверий у всех народов индоевропейского племени. Такое сродство уславливалось: во-первых, одинаковостью первоначальных впечатлений, возбуждённых в человеке видимою природою, обожание которой легло в основу его нравственных и религиозных убеждений, в эпоху младенчества народов; во-вторых, единством древнейшего происхождения ныне столь разъединённых народов. Разделяясь от единого корня на отдельные ветви, они вынесли из прошлой своей жизни множество одинаковых преданий и доказательства своего изначального родства затаили в звуках родного слова. Доказано, что тою же творческою силою, какую создавался язык, создавались и народные верования и верная их представительница – народная поэзия; образование слова и мифа шло одновременно, и взаимное воздействие языка на создание мифических представлений и мифа на рождение слова не подлежит сомнению. Теперь, если мы припомним, что народные сказки древнейшей первичной формации сохранили в себе много указаний и намёков на седую старину доисторического периода, что они суть обломки древнейшего поэтического слова – эпоса, который был для народа хранилищем его верований и подвигов, – для нас будет понятно и то удивительное с первого взгляда сходство, какое замечается между сказками различных народов, живущих на столь отдалённых одна от другой местностях и

столь разною историческою жизнью» [5, 121-122].

Вслед за немецкими представителями мифологической школы в литературоведении А.Н.Афанасьев видит в мифологических представлениях древности метафоры явлений *макрокосмических*; одушевлённость же и даже антропоморфизм разбираемых им образов как отдельно взятые стороны мифической реальности не привлекают к себе его внимания. «Могучие силы и поразительные явления природы, признанные в эпоху язычества за богов, вследствие обычного развития древних верований воплощались не только в зверей и птиц, но и в антропоморфические образы и, сблизившись мало-помалу с человеческими формами и свойствами, снизошли, наконец, с своей недостижимой высоты на степень героев, доступных людским страстям и житейским тревогам, и породили богатырские сказания... Змей Горыныч ... в былинах является уже богатырём, хотя и сохраняет все атрибуты огненного змея (молниеносной тучи)... Трудные подвиги богатырей и их битвы с великанами и змиями суть только образные, поэтические изображения естественных явлений, так могущественно влияющих на производительность земли. Солнце, закрываемое тёмными тучами, в народных сказках представляется златокурою девою неописанной красоты, похищаемую змием, который уносит её в свои неприступные горы; освободителем красной девицы является богатырь, владетель чудесного меча-саморуба, то есть сам Перун, божество грозы и молнии; ... говоря простым, обыкновенным языком, он разбивает тучи молнией, проливает на землю дождь и выводит из змииных пещер деву-солнце. Другой ряд народных сказок в таких же пластических образах изображает годовое обращение этого светила. Невеста-земля, в полном цвете и роскоши своих летних уборов, вдруг под влиянием чар злой колдуньи-зимы превращается в камень и засыпает долгим, непробудным сном; во всём её царстве жизнь приостанавливается и как бы застывает до тех пор, пока жаркий поцелуй молодого царевича – весеннего солнца не разбудит красавицы для любви и общей радости» [5, 122-123].

Единственный источник мифических представлений, по А.Н.Афанасьеву, – это живое слово человеческое. Но не всякое слово, как видно из контекста, а связанное с явлениями природы, имеющее их художественным предметом. Слово для

А.Н.Афанасьева образует как бы форму мифа, тогда как природные явления (главным образом метеорологические, за которыми народ-мифотворец следил как за источниками земледельчески ориентированной жизни) – его содержание. Входя в подробности возникновения мифов, он утверждает: «Происхождение тех баснословных представлений и образов, из которых создались народные сказки, тесно связано с происхождением самого языка и начальных воззрений человека на природу. Первобытные языки, как убедительно доказано новейшими филологическими разысканиями, были исполнены метафор, и это обуславливалось сущностью самого человеческого слова. В эпоху своего создания слово являлось не техническим обозначением известного понятия, а живописующим, наглядным эпитетом, выражающим ту или иную особенность видимого предмета или явления; оно не в состоянии было уловить всего объёма передаваемого им понятия, а указывало на одну из более резких, более бросающихся в глаза его сторон. Отсюда, во-первых, возникла потребность в сопоставлении многих слов, выражающих различные качества одного и того же предмета, чтобы таким образом яснее описать его с различных сторон; во-вторых, родилось неудержимое стремление сблизить видимые предметы и явления по некоторым сходным их признакам, давать им одинаковые названия и одно понятие объяснять через посредство другого. Если это и лишало первобытные языки строгой определённости, зато щедро наделяло их поэтическим колоритом. Всякий предмет рисовался в его наиболее характерных свойствах или в самом действии – не как отвлеченная мысль, и как живой образ. Так как весь интерес младенческих народов сосредоточивался на матери-природе, от которой зависело все их благосостояние, то понятно, что она по преимуществу сделалась предметом обожания и наблюдений. Обогащая природу, признавая в ней живое существо, человек все свои первые воззрения на её силы и явления или прямее – все свои верования необходимо выразил в поэтических описаниях, где большая часть представлений были чистые метафоры, иначе он и не мог выразиться. Словом, миф и поэзия были одно и то же. Метафорический язык, общедоступный вначале, с течением времени, при забвении коренного слова и при возникшем стремлении усвоить за каждым словом одно определённое понятие, становится *загадочным*» [5, с.142-143].

«Загадочность» метафорического языка сложных фольклорных форм рассматривается А.Н.Афанасьевым по аналогии с языком жанра *загадки*. Именно загадка стала для него

простейшей моделью мифа, ведь в ней в чистом виде представлена *метафоричность* фольклора. Всё, что в фольклоре *может быть сведено* к метафоре природных явлений без значительных содержательных потерь – всё это, заметим, и замыкается рамками данного жанра. В прочих фольклорных жанрах, особенно в сказке, былинном эпосе, духовных стихах, – метеорологические (как и солярные, лунарные) метафоры могут быть обнаружены, но они не будут составлять главного смыслового богатства. Хотя провести аналогии между содержащимися в фольклорных текстах мифологическими представлениями и природными явлениями обычно возможно без видимой натяжки, неполнота таких интерпретаций интуитивно отмечается при прочтении афанасьевских текстов. Можно в борьбе героя со змеем угадать метафору грозы, но стоит ли утверждать, что она живописует *только* грозу? Не уместнее ли предположить, что и гроза и борьба со змеем совместно выражают нечто третье?

Приведём примеры конкретных интерпретаций А.Н.Афанасьевым мифических образов, почерпнутых из сказочного фольклора. По его мнению, «...сказка о спящем или окаменевшем царстве выражает одну идею: зимний сон природы и её весеннее пробуждение, когда богиня Земля вступает в брак с юным светоносным женихом – Солнцем и начинает свои роды. Зимний сон или зимняя смерть природы (миф роднит эти понятия и называет Сон и Смерть братьями) уподобляется окаменению, потому что скованная морозом земля твердеет, как камень» [5, 147].

Героиня другой волшебной сказки Марья-Моревна (дочь моря) – это, по А.Н.Афанасьеву, в то же время царевна-солнце. Сокол, Орёл и Ворон, сватающиеся за трёх царевен, «олицетворяют в своих образах явления природы, неразлучные с летними грозами; самый полёт их сопровождается тёмными тучами, вихрем и молнией» [5, 153]. В сходной сказке о Фёдоре Тугарине эти птицы предстают под прямыми своими именами – как Ветер, Град и Гром. «Красные девицы, которых сватают и уносят названные герои, суть небесные светила. Закрытие блестящих звёзд, луны и Солнца тёмными облаками называлось похищением ненаглядных красавиц драконами, великанами, добрыми молодцами, – Орлом, Соколом и Вороном и вступлением с ними в добровольный или насильственный брачный союз» [5, 154]. Аналогична трактовка прочих сказочных

образов. Змей и Морской царь – это дождевая туча, помрачающая солнечный свет, а Кощей – застывший, окостеневший в зимних оковах Змей, не посылающий на землю дождя (скряга). Всякого рода скованность, паралич возможностей героев сказки трактуются как метафоры зимней природы. «Пасмурная зимняя природа представляется в народных сказках *Несмеяною-царевною*» [5, 193]. Три железных обруча на теле, бочке – «символ зимней стужи, замыкающей дождевые хляби в облаках и тучах» [5, 193].

С тучами А.Н.Афанасьев склонен отождествлять не только антигероев (Змей Горыныч), но и героев сказок (Иван Коровий-Кобылий сын), и обретаемые ими волшебные средства (ковёр-самолёт и т.д.), и помощников (Опивало): «Корова и конь служили обыкновенными метафорическими выражениями облака и тучи... Быстрота полёта бурной грозовой тучи заставила фантазию сблизить её с быстроногим конём, а проливаемые ею потоки – с дойною коровой» – [5, 159]; «И ковёр-самолёт, и скатерть-самобранка... – метафорические названия тучи; первое указывает на её быстрый полёт, а последнее – на приносимый ею дождь (нектар) – непереносимое условие урожая» [5, 178]; «Летучий корабль – то же самое, что и ковёр-самолёт, т.е. метафора облака или тучи, носимой по поднебесью буйными ветрами» [5, 182-183]; «Крылатый конь – символ порывистого ветра, бури и громоносной тучи; с другими же дополнительными эпитетами – огненный, золотой – символ солнца» [5, 183]. Толстяк Опивало трактуется как расширяющаяся на всё небо туча, Быстрозоркий помощник героя (Вий, Перун), согласно афанасьевской реконструкции, мечет из глаз молнии и разбивает скалы-тучи [5, 192]. Богатырский меч в руках молодца – это также Перунова палица (молния). Не избегли метеорологического истолкования и сказки о животных: в сказке «Волк и семеро козлят» «волк (= туча) проглатывает маленьких козлят, т.е. грозных духов в их животном воплощении, и потом сгорает в грозном пламени или тонет в дождевых потоках...» [3, 702].

Метеорологическая метафора через сказку соотносилась А.Н.Афанасьевым и с таким проявлением мифологической культуры как погребальная обрядность. «Дождевое облако издревле уподоблялось плавающему по небу кораблю, ящику и бочке» [5, 193-194] – и гробу: малороссийское «нава» – и корабль и гроб; «навье» – мертвец. «Души усопших, по древнейшему представлению, плыли в страну блаженных по воздушному океану на летучих кораблях, т.е. облаках; отсюда возникли предания о перевозе душ на ладье или корабле

мифическим кормчим ... и обычай давать гробам форму лодок» [5, 194]. С воздушными водяными массами могут соотноситься и персонажи народной демонологии, привязанные к земным водным источникам. В восточнославянских русалках (равно как и сербских вилах, болгарских самовилах) А.Н.Афанасьев усматривал образы «облачных дев», принадлежащие ещё арийской мифологии: «Обитая в дождевых тучах = небесных источниках и морях, облачные нимфы получили прозвание водяных или морских жён и дев. Впоследствии, когда утратилось ясное понимание старинных метафор и когда поэтические сказания о небесных потоках были низведены на землю, эти жёны покинули воздушные области и овладели земными водами...» [4, 119].

Любопытно и следующее истолкование деталей найденного на Збруче в 1851 г. знаменитого четырёхгранного Святовитова истукана: «Четыре головы Святовита, вероятно, обозначали четыре стороны света и поставленные с ними в связь четыре времени года (восток и юг – царство дня, весны и лета; запад и север – царство ночи и зимы); борода – эмблема облаков, застилающих небо, меч – молния, выезды на коне и битвы с вражьиими силами – поэтическая картина бурно несущейся грозы; как владыка небесных громов, он выезжает по ночам, т.е. во мраке ночеподобных туч, сражаться с демонами тьмы, разит их молниями ... и проливает на землю дождь» [2, 141]. Легко заметить, что с тем же успехом может быть метеорологически истолкован практически любой идол (коль скоро заранее известно, каким должно быть истолкование поступающих фактов мифологической культуры славян) – ведь достаточно ему иметь бороду, чтобы выразить облачность, и т.д.

Не все афанасьевские толкования мифических представлений прямо обращены к широким природным стихиям, но все тяготеют к локализации снаружи человека – пусть в его бытовом миреке – освящённым, кстати, огнём очага, происходящим от солнечного Дажьбога и населённым пращуром-домовым, имеющим ту же огненную природу.

А.Н.Веселовский: модель «заимствующего» мифотворчества. Представлению данной модели хочется предпослать целый ряд эпиграфов, иллюстрирующих метод сопоставления параллельных форм сказаний.

Знал Соломон, что место нахождения червя «Шамир» известно только одному Асмодею, князю дьяволов. Обитал же Асмодей в пещере под горой, и был там колодезь, закрытый камнем с печатью Асмодея на нём Агада [1, 123].

И сказал Китоврас: «Есть птица малая кокот по имени шамир. Детей же кокот оставляет в своём гнезде на горе каменной в пустыне дальней»

Сказание о Соломоне и Китоврасе [12, 373].

Говорит тут Таракан да сын Заморенин:

Я с мала-то бывал да за морем,

Ещё за морем бывал да я за синиим,

А видал я за морем за синиим,

У Соломана-царя видал Премудрого, –

Уж как есть у него да молода жена:

Станом-то статна да полна возрастом...

Соломан Премудрый и
Васька Окулов [7, 493].

Как учёный, близкий к теории заимствования, хотя и в «умеренной» её модификации, А.Н.Веселовский пытался преодолеть ограничения взглядов мифологической школы, не отрицая, правда, её явных достижений. Он указывал на необходимость взаимного дополнения мифологического взгляда, возводившего разнообразие сказок, повестей и средневекового эпоса к немногим основам, общим всему индоевропейскому верованию (выраженного в «Немецкой мифологии» Я.Гримма) и исторического, останавливающегося на раскрытии ближайших влияний, совершающихся в пределах истории (выраженного в предисловии Т.Бенфея в Преди-

словию к «Панчатантре»). А именно сотрудничество должно выражаться в том, «что попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены все счёты с историей» [8, 18]. Стало быть, реконструкция на основе фольклорных памятников славянской мифологии, восходящей ещё к индоевропейской древности, не может предшествовать вскрытию более поздних взаимовлияний произведений книжной культуры, содержащих сходные мотивы.

Во взглядах А.Н.Веселовского архаическое слово-миф противопоставляется более молодой религиозной (христианского периода) мифологии. В исследованиях он сосредоточился на христианской мифологии. Можно заметить, что обратиться к «мифологической экзегезе» сам учёный не спешил, ибо «кончить все счёты с историей» – требование более риторическое, чем стимулирующее к действию. А.Н.Веселовский не относил происхождение мифа к глубокой древности, а указывал на пребывание мифа в становлении, акцентировал более поздний период его развития. Разумеется, миф первобытный и миф исторического периода имеют содержательные различия. Объект первобытных мифов – природа, христианских – переосмысливаемые церковные представления. Взгляды А.Н.Веселовского на периодизацию и характерные особенности феноменов мифической культуры обобщены А.Л.Топорковым [21, 376] в следующей таблице:

Таблица 1. Взгляды А.Н.Веселовского на периодизацию и характерные особенности феноменов мифической культуры

Эпический период	Исторический период
<i>миф</i> (единичное представление, воплощённое в слове или мотиве)	<i>мифология</i> (система представлений о божественных персонажах)
<i>первобытный миф</i> (форма осмысления природы)	<i>религиозный миф</i> (форма поклонения божеству)
<i>обряд</i> (синкретическое единство действия и речевых форм)	<i>культ</i> (религиозное служение божеству)
<i>Мотив</i> (простейшая повествовательная единица)	<i>сюжет</i> (результат сопряжения мотивов)
<i>Самозарождение</i>	<i>заимствование</i> , историческое влияние

В докторской диссертации «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» А.Н.Веселовский специально указывает на то, что предстающие в поздних записях мифологические образы могли не иметь

дохристианского генезиса; для их возникновения необходимо лишь наличие «особого склада мысли». Он пишет: «не всегда старые боги сохранились в полуязыческой памяти средневекового христианина, прикрываясь только именами новых святых,

удерживая за собою власть и атрибуты. Образы и верования средневекового Олимпа могли слагаться ещё другим путём: учения христианства принимались неприготовленными к нему умами внешним образом; евангельские рассказы и легенды, чем дальше шли в народ, тем больше прилаживались к такому пониманию, искажались; обряды. Мелочи церковного обихода производили формальное впечатление, слово принималось за дело, всякому движению приписывалась особая сила, и по мере того, как исчезал внутренний смысл, внешность давала богатый материал для суеверия, заговоров, гаданий и т.п. ... Таким образом, должен был создаться целый новый мир фантастических образов, в котором христианство участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческие. Такого рода создание ничуть не предполагает, что на почве, где оно произошло, было предварительное сильное развитие мифологии. Ничего такого могло и не быть, то есть мифологии, развившейся до олицетворения божеств, до признания между ними человеческих типов, отношений и т.п.; достаточно было особого склада мысли, никогда не отвлекавшейся от конкретных форм жизни и любую абстракцию низводившей до их уровня. Если в такую умственную среду попадёт остов какого-нибудь нравоучительного аполога, легенда, полная самых аскетических порывов, – они выйдут из неё сагой, сказкой, мифом; не разглядев их генезиса, мы легко можем их признать за таковые. Таким процессом «скотий бог» Волос мог так же естественно выработаться из святого Власия, покровителя животных, как, по принятому мнению, святой Власий подставился на место языческого Волоса. Я не доказываю первого, но позволю себе пожалеть, что с указанной мною точки зрения история средневекового двоеверия слишком мало изучена» [8, 27-28]. Следует заметить, что осторожная оговорка А.Н.Веселовского насчёт нежелания отстаивать истинность конкретного приводимого им примера весьма не случайна: на самом деле утверждение о преобразовании формы «Власий» в «Волос» (а не наоборот) не соответствует закономерностям развития русского языка.

Сам процесс заимствования в понимании А.Н.Веселовского предполагал особую избирательную и творческую активность со стороны заимствующей стороны, становящейся как бы соавтором произведения. Принцип «встречных течений» предполагает предварительную сродственность и сходство между мотивами и сюжетами в заимствуемом памятнике и в принимающей его среде. Заимствуемый текст

актуализирует потенции усваивающей среды. «Усваивается лишь то, что понятно и интересно, к чему есть предрасположение в содержании народного сознания и формах народной поэзии. Усвоение не перевод, а бессознательная переделка, перенесение главным образом тех сторон чужой мысли и образности, которые подлежат дальнейшему развитию в новой, воспринявшей их среде» [21, 362-363].

Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе рассмотрены А.Н.Веселовским как звено на разветвлённом пути заимствования кочующего сюжета из Азии в Европу. Материалом исследования стали произведения книжной культуры различных стран и народов.

Отправной точкой исследования этих славянских сказаний у А.Н.Веселовского стала «Викрамачаритра» – сказание о царе Викрамадитье, нынешние индийские редакции которой искажены поздними брахманистскими вставками. Монгольская её ранняя переделка «Арджи-Борджи» позволяет более полно судить о первичном памятнике. На основе анализа индийского сюжета А.Н.Веселовским выделены основные эпизоды, отслеживаемые далее в памятниках других народов:

- 1) чудесное рождение Викрамадитьи, заброшенность отцом и его детские суды (в «Арджи-Борджи» – мудрые суды меняющихся играющих в царя мальчиков, замещающих Викрамадитью на скрытом под холмом волшебном троне);
- 2) борьба царя (в разных версиях: отца, либо брата, либо самого Викрамадитьи) с Марой-шимнусом (демоном), который его одолевает и вступает во все права (престол, супруга), но в новой борьбе побеждается Викрамадитьей;
- 3) беседы Викрамадитьи с загадочным существом, исполненным мудрости (каковым в индоостанском рассказе выступил царь Бахубал, в «Арджи-Борджи» – Дакини).

Эпизоды из детства Викрамадитьи, сына царя Гандхарвы и Удзыскуленту-Гуа, А.Н.Веселовский отслеживает в русских редакциях «Повести о царе Соломоне», в Толковой Палее и в мусульманских сказаниях, где действует Соломон, сын Давида и Вирсавии (Сулейман ибн Дауд). Подобно Викрамадитье, которого испуганный предсказанием пустынного царя Гандхарва признаёт тысячегобым шимнусом и сперва велит убить, потом

оставить в дремучем лесу, Соломон также отправляется в изгнание (иначе мотивированное). Вирсавия неверна отцу Соломона Давиду; Соломон в аллегорической форме открывает отцу её измену; она решается известить проницательное дитя и велит боярину Ачкилу заколоть сына и принести его испечённое сердце ей на съедение; по просьбе царевича Ачкило закалывает вместо него пса. В изгнании мудрость царевича проявляется в судах. «В соломоновых судах мы открыли все суды Викрамадитьи» [8, 136] – замечает исследователь.

Борьба с демоном связывает с индийским сказанием о Викрамадитье талмудические сказания о Соломоне, персидские источники, повлиявшие на Талмуд («Зенд-Авеста»), поэму Фирдоуси, мусульманский «Сулейман-наме», греческий апокриф «Завещание Соломона», славянские апокрифы («О Соломоне царе и о Китоврасе басни и кощуну»), немецкую поэму о Соломоне и Морольфе и др.

Талмудические сказания привязаны к постройке иерусалимского храма, в связи с которой и происходит борьба Соломона с царём демонов Асмодеем. В «Зенд-Авесте» (и это доказывает влияние парсизма на Талмуд) дэвы также возводят здания. В греческих и славянских апокрифических сказаниях (уже следующих за Талмудом) Соломон также строит храм – Святая Святых. Чтобы построить храм без помощи металла, неужен червь шамир (талмудические сказания), камень самур («Сулейман-наме»), «ноготь птичь мал» шамир (славянские сказания о Соломоне и Китоврасе), для достижения которого необходимо сперва покорить Асмодея.

В борьбе царя Соломона с демоном Асмодеем А.Н.Веселовский выделяет три ключевых момента, важных для сравнения с иными памятниками:

- укрощение, покорение Соломоном Асмодея;
- победа Асмодея, его освобождение, принятие демоном образа Соломона и вступление в его права;
- изгнание Соломоном Асмодея.

Покорение связано со спайванием демона: специально для него из колодца сливают воду и наполняют его вином; Асмодей попадает; на него надевают цепь с печатью господней и ведут к Соломону, он же в пути делает загадочные замечания, которые потом самому Соломону и истолковывает. Вино как средство покорения демонического существа присутствует и в «Викрама-чаритре». Параллельные ряды отношений царя с демоном можно обнаружить в ряде памятников, где частично меняются имена героев и

мотивировки событий, но сами события дают небольшую вариативность. Приведём имена взаимодействующих героев, сходных по функциям:

- Викрамадитья и Мара-шимнус (индийские сказания);
- Соломон и Асмодей (талмудические сказания);
- Сулейман и Сахр («Сулейман-наме»);
- Соломон и Орниас (греческий апокриф);
- Соломон и Китоврас (славянские сказания).

Реванш демона связан с некоторой слабостью, проявленной царём. В талмудическом сказании Соломон проявляет легковерие к речам покорённого Асмодея и уступает соблазну возвеличивания над всеми людьми; он снимает с демона цепь и отдаёт свой перстень, тот же вырастает до неба, проглатывает царя и низвергает за 400 парсангов от себя, где «Соломон осуждён нищенствовать три года, никем не признанный, в наказание за гордость и роскошь и нарушение трёх обетов» [8, 148]. Обнаружение царём слабости, которую пользуется демон, прослеживается А.Н.Веселовским и в «Зенд-Авесте»: Тахмурас (укротитель дэвов) обуздал Аримана, но его власть зависит от неустрашимости, а она неполна, Ариман же соблазняет жену Тахмураса выведать то место, которое возбуждает в муже страх. Брат Тахмураса Йима (Джемшид) имеет в борьбе со змеем Ажи-дахакком иное слабое место: он ослабел, возгордившись и требуя себе божеских почестей. В «Сулейман-наме», где борются Сулейман и демон Сахр, слабостью Сулеймана стало идолопоклонство его жены Джарады.

Любопытный тип демонического существа представляет славянский Китоврас (толкуемый в источнике XVIII века как кентавр или онокентавр – человеко-осёл); А.Н.Веселовский именует его «неумелой переделкой греческого кентавра» [8, 177]. Китоврас обнаруживает себя не только как кентавр, но и как царь, брат Соломона, выступая своеобразным его двойником. Кентавр, по А.Н.Веселовскому, тождествен индийским полубогам гандхарвам (возлюбленным апсар – небесных танцовщиц). Сожительство вне брака именуется в индийских памятниках «браком гандхарвов». Возможно, отсюда происходит то новое, что внесено в кочующий сюжет славянской его редакцией: в ней демон не изгоняет Соломона, а мстит

увозом его жены. Именно увоз жены поэтому становится тем моментом сказания, который проникает далее в Европу и обнаруживается в немецкой поэме о Соломоне и Морольфе. Осуществление увоза жены царя Соломона (Соломонида, дочери Волотомана) в славянских сказаниях таково: Китоврас (или царь Пор, проникший из поздней западной версии, или Василий Окулович), посылает волхва, который совращает Соломону, дав зелья, от которого она выглядит, как мёртвая, и не реагирует даже на прикосновение расплавленного металла; её хоронят; посланник Китовраса (волхв) её похищает с гробницей. Соломон пропавшую жену ищет и находит, но она выдаёт его новому мужу; далее следуют приготовления к казни Соломона, в ходе которых он требует шёлковой верёвки и позволения затрубить в рожок; на рожок приезжает соломоново войско; вместо Соломона вешают Китовраса, жену-царицу и волхва.

В отличие от славянского Китовраса немецкий Морольф (Маркольф) является комическим персонажем (типом народного шута), забавным собеседником Соломона. Он не увозит Соломоновой жены, а, напротив, помогает её возвратить от царя Фаро. Иными словами, он выполняет функции не «вредителя», но «волшебного помощника» (если применять терминологию В.Я.Проппа, впервые применённую в «Морфологии сказки» – написанной, кстати, в связи с задачами, предложенными в «Поэтике сюжетов» А.Н.Веселовского). С талмудическим Асмодеем и славянским апокрифическим Китоврасом Морольфа сближает его демоническая природа, поимка и служба Соломону. Морольф Соломону верен, хотя и демонстрирует хитрость и изворотливость. Итальянским аналогом Морольфа стал персонаж народной книги Бертольдо; в англосаксонском диалоге собеседником Соломона, сходным с Морольфом, выступил некий Сатурн.

Последним демоническим существом в прослеживаемом А.Н.Веселовским ряду: Марашимнус – Асмодей – Сахр – Орниас – Китоврас – Морольф – Сатурн, – становится Мерлин, персонаж легенды, использованной в истории британских царей Гальфрида Монмутского. Мерлин служит заменившим царя Соломона королям: сначала Утеру Пендрагону, потом его сыну Артуру. Об утверждаемом единстве фигуры Мерлина и Морольфа свидетельствуют такие особенности:

- 1) демоническая натура;
- 2) то, что его ищут, чтобы завершить неудавшуюся постройку;

3) то, что его ловят у источника – опоив вином.

Той питательной ментальной средой, которая сохраняла и передавала далее сюжет сказания о Соломоне, А.Н.Веселовский считал сектанство; дуалистические секты – манихеи, гностики, павликиане, греческие и болгарские богомилы, западные катары, альбигойцы и патарены – находили в пришедших из Индии сказочных мотивах образное выражение своего мировоззрения. Именно средневековые еретические учения «мифологизировали» поступавшие к ним эпические произведения, придавали их образам характер аллегорий неких священных идей.

Выведению сходных моментов в эпосе индоевропейских народов из мифов периода арийского их единства учёный возражает, указывая на наличие тех же эпических мотивов и у неарийских народов. «Я, со своей стороны, готов признать за аксиому, что переход совершился не от мифа к эпосу, а от эпоса к тому, что назовётся впоследствии мифом» [8, 658] – отмечает А.Н.Веселовский в «Поэтике сюжетов».

Упомянув о предполагаемой А.Н.Веселовским роли дуалистических сект в позднем (относящемся к историческому времени) распространении – в том числе и на Русь – иноплеменных мифологических воззрений, мы считаем нужным обратиться к характеристике сектантского мировоззрения, данной Л.Н.Гумилёвым в контексте его теории этногенеза. Указанные А.Н.Веселовским секты рассматриваются Л.Н.Гумилёвым как «антисистемы», существенным признаком которых есть ненависть ко всему живому, к биосфере в целом (ибо мир создан Сатаной). Антисистемы возникают на границах этносов (отчего процессы исторического заимствования мифологических представлений могут быть с ними связаны). При этом они абсолютно деструктивны по отношению не только к вмещающим их этносам (системам положительным, находящимся в гармоничных отношениях с ландшафтом) – но и к себе самим. «Традиции их передаются вне семей, от учителей к ученикам. Это значит, что место сигнальной наследственности, роднящей человека с другими млекопитающими, здесь занимает обучение, немислимое без записанного текста. А разница между традициями «живыми», усваиваемыми при детском воспитании, и традициями «сделанными»,

т.е. книжными, такая же, как между организмами и вещами. Одни, умирая, восстанавливаются через потомство, другие медленно разрушаются без надежды на восстановление. Вещь может починить только человек, а книжную традицию восстановить – новый этнос... Но антисистема не вещь. Она вытягивает пассионарность из вместившего её этноса, как вурдалак. Это для неё не составляет труда потому, что цель её – не созидание, т.е. усложнение системы, а упрощение, перевод живого вещества в косное, косного – путём лишения его формы – в аморфное, а это последнее легко поддаётся аннигиляции, являющейся целью поборников антисистемы.

Поэтому антисистемы существуют очень долго, меняя свои вместилища – обречённые этносы. Иногда они возникают заново там, где два-три этнических стереотипа накладываются друг на друга. А если им приходится при этом сменить символ веры и догмат вероисповедания – не беда. Принцип стремления к уничтожению остаётся, а это главное» [9, 254-255].

Приведенная цитата, на наш взгляд, иллюстрирует то отличие взглядов на миф учёных-представителей школы заимствования (А.Н.Веселовского, А.Н.Пыпина) от взглядов мифологической школы, которое проистекает из различия изучаемого материала. Изучая преимущественно книжные, а не фольклорные традиции (более близкие к этнопопуляционной «сигнальной наследственности» – в несколько биологизаторской трактовке Л.Н.Гумилёва), представители школы заимствования имели дело с материалом не просто *поздним* и *наносным* по отношению к народной культуре, но также *содержательно оторванным от*

этнически специфичного макрокосмоса (естественной среды обитания данного этноса) и *имеющим внутри себя значительные деструктивные потенции*. Если А.Н.Афанасьев и А.А.Потебня в своих мифологических изысканиях встречались с наивным, обра-щённым на родную природу поэтическим мировоззрением народа, то в книжных источниках, на которых строил свои изыскания в области «кочующих сюжетов» А.Н.Веселовский, ему предстоял совершенно иной субъект мифотворчества – искущённый тайным знанием, и склонный искушать других мастер намеренной аллегории.

Презентация ряда мифологически-содержательных моделей истолкования славянской мифологии в аспекте её происхождения (И.П.Сахарова, А.Н.Афанасьева, А.Н. Веселовского) позволила нам, по сути, встретиться с рядом научных мифов, объясняющих происхождение мифологии. Важной детерминантой понимания происхождения мифа данными авторами становится выбор мифологически-содержательного материала. Материал задаёт тот уровень рассмотрения мифа, от которого отправляется дальнейшая концептуализация этого явления. Общение с книжным (письменным) материалом предрасполагает авторов к идеям заимствования мифологических сюжетов, а предпочтение фольклорного материала – к экспликации художественно-креативной связи народа с естественной средой обитания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Агада*. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей. – М.: Раритет, 1993. – 319 с.
2. *Афанасьев А.Н.* Мифы, поверья и суеверия славян: В 3 т. – М.: Эксмо, 2002. – Т. 1. – 800 с.
3. *Афанасьев А.Н.* Мифы, поверья и суеверия славян: В 3 т. – М.: Эксмо, 2002. – Т. 2. – 768 с.
4. *Афанасьев А.Н.* Мифы, поверья и суеверия славян: В 3 т. – М.: Эксмо, 2002. – Т. 3. – 768 с.
5. *Афанасьев А.Н.* Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. – М.: Советская Россия, 1986. – 368 с.
6. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – М.: Советская Россия, 1865-1869. – Т. 1-3.
7. *Былины* / Сост. Ф.М.Селиванова. – М.: Советская Россия, 1988. – 576 с.
8. *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 864 с.
9. *Гумилёв Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. – М.: Мысль, 1992. – 781 с.
10. *Естественнонаучные представления Древней Руси*. – М.: Наука, 1988. – 320 с.
11. *Иванов В.В., Топоров В.В.* Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. – Т.2. – С. 450-456.

12. *Изборник*. Сборник произведений литературы Древней Руси. – М.: Художественная литература, 1969. – 799 с.
13. *Мифы народов мира*. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т.1. – 671 с.; Т.2. – 719 с.
14. *Мифологический словарь*. – М.: Большая Росс. Энциклопедия, 1992. – 736 с.
15. *Потебня А.А.* Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 623 с.
16. *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора (Собрание трудов В.Я.Проппа). – М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.
17. *Роменец В.А.* Історія психології Стародавнього світу та середніх віків. – К.: Вища школа. Головне вид-во, 1983. – 416 с.
18. *Серяков М.Л.* «Голубиная книга» – священное сказание русского народа. – М.: Алетея, 2001. – 663 с.
19. *Сказания русского народа*, собранные И.П.Сахаровым: Сборник. – М.: Художественная литература, 1989. – 398 с.
20. *Славянская мифология*: Словарь-справочник. – М.: Линор, Совершенство, 1998. – 320 с.
21. *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. – М.: Индрик, 1997. – 456 с.

Стаття надійшла до редакції 13.03.2007 р.

