

- Lazard 1985 — *Lazard G.* Anti-impersonal verbs, transitivity continuum and the notion of transitivity // *Language Invariants and Mental Operations* / Eds. H. Seiler, G. Brettschneider. Tübingen, 1985.
- Levin, Rappaport Hovav 1990 — *Levin B., Rappaport Hovav M.* The lexical semantics of verbs of motion: The perspective from unaccusativity // *Thematic Structure: Its Role in Grammar* / Ed. I. M. Roca. Berlin; New York, 1990.
- Levin, Rappaport Hovav 1995 — *Levin B., Rappaport Hovav M.* Unaccusativity: At the Syntax-Lexical Semantics Interface. Cambridge (Mass.), 1995.
- Lyberis 1962 — *Lyberis A.* Lietuvių-rusų kalbų žodynas. Vilnius, 1962.
- MLKŽ 2000 — *Norkaitienė M., Šepetytė R., Šimenaitė Z.* Mokomasis lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 2000.
- Perlmutter 1978 — *Perlmutter D.* Impersonal passives and the unaccusative hypothesis // *Proceedings of the 4th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1978.
- Senn 1966 — *Senn A.* Handbuch der lithauischen Sprache. Bd. I: Grammatik. Heidelberg, 1966.
- Shibatani 1998 — *Shibatani M.* Voice parameters // *Kulikov, Vater 1998*.
- Stang 1942 — *Stang Chr. S.* Das slavische und baltische Verbum // *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1942. I.*
- Stang 1966 — *Stang Chr. S.* Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen. Oslo; Bergen; Tromsø, 1966.
- Testelec 1998 — *Testelec Y. G.* On two parameters of transitivity // *Kulikov, Vater 1998*.
- Timberlake 1982 — *Timberlake A.* The impersonal passive in Lithuanian // *Proceedings of the 8th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1982.
- Ulvydas 1971 — *Lietuvių kalbos gramatika. II tomas: Morfologija* / Red. K. Ulvydas. Vilnius, 1971.
- Valeckienė 1998 — *Valeckienė A.* Funkcinė lietuvių kalbos gramatika. Vilnius, 1998.

Д. ПАЗАУСКАС

СИМВОЛИКА РЫБЫ,
СВЯЗАННАЯ С НИЖНИМ МИРОМ И СМЕРТЬЮ,
В БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Посвящаю памяти Владимира Николаевича Топорова

Владыка вод во многих традициях имеет вид рыбы. Например, «среди божеств дакота высшим духом их колдовства и религии считается Унктахе, бог воды в виде рыбы» (Тайлор 1989, 405). В виде рыбы выступает морской дух и хозяин рыб камчатских ительменов Митг, или Митгк (МНМ II, 275; Тайлор 1989, 89, 406). В русской народной традиции водяной также не только царствует над рыбой, пасет ее, но и, собственно, представляет собой рыбу. «Рыба — традиционный облик водяного, хотя чаще всего он то рыба, то человек; и рыба и человек или ездит на рыбе. <...> Водяной может быть *щукой без наросного пера* (Вятская губ.), может *напоминать налима* (Вологодская обл.), быть просто *громадной рыбой* (Вологодская обл.) или рыбой, ведущей себя необычно: „Один мельник ловил рыбу ночью. Вдруг к нему в лодку вскочила большая рыба. Мельник догадался, что это водяной, и быстро надел на рыбу крест. Рыба жалобно стала просить мельника отпустить ее... Наконец он сжалился над водяным, но взял с него слово никогда не размывать мельницу весною“ (Новгородская обл.); „Днем он рыба (сом), а ночью — старик с длинной зеленоватой бородой и сосновой плесой (Тамбовская обл.) или же водяной — одетая моховым покровом щука, которая держит морду по воде“ (Новгородская обл.)» (РС 2000, 95, 97)¹. Таким образом, «по утверждению рассказчиков, водяной может выглядеть, как рыба (превращаться в нее или казаться ею). Наиболее часто водяного видят в облике щуки, культ которой был распространен и у славянских, и у финно-угорских народов» (Криничная 2001, 453). «У лужичан известны рассказы рыбаков о водяном, принимающем облик чудовищной, сильной щуки. Иногда у такой щуки телячьи глаза, она прыгает на спину рыбаку, исчезает в виде черного облака или улетает уткой. В виде щуки часто представляют водяного и на Русском Севере: такая щука отличается от обычной огромными размерами» и т. п. (Гура 1997, 753). Тем самым «щука воспринимается как нечистое существо. Ей приписывается близкое знакомство с нечистой силой» (Там же, 752). Ср. быличку:

¹ См. еще: ЭС 1998, 71; СД I, 397; СМ 2002, 82.

«Водяной — так это водяная сила. У нас тут тоже потонул мужик, а жена поехала тело разыскивать. Там, в Данилове живет Ольга Васильевна Якимова, у нее мужик потонул, она и поехала вместе со свекром. Вот та баба, которая умела вызывать лешего, вот она и водяного вызывала. Вызывала водяного, и она этой Ольге Васильевне написала записочку — так и так, чтобы тело найти. Вот они в лодку сели и поехали. Как только выехали, она эти слова, что ей написали, три раза прочитала, и вот шука такая большиханская нырнула под лодку, и надо было им за этой шукой плыть, она бы их привела к утопленнику. Они испугались и вернулись. Да нет, тут уж не шука была. Она вызвала водяного, это водяной шукой показался. Да уж в леща или в налима он не превратится, а шука — рыба хищная. В шуку может превратиться нечистая сила» (Левкиевская 2002, 344–345)².

Вспомним, что очень похожим образом «большая рыба» вела корабль Ману. Обратим также внимание на то, что рыба, спасшая Ману, была рогатой: «Тут всплыла к нему рыба, и к ее рогу он привязал корабельную веревку» (Элиаде 1998, 149–150). «В Агнипуране отмечается, что Варуну в храме должны изображать сидящим на рогатой акуле с арканом в руке. В индуистской иконографии Южной Индии Варуна представлен в облике могучего человека, верхом на рыбе, макаре или крокодиле» (Волчок 1986, 84). Русский водяной, как только что упоминалось, тоже ездит на рыбе. В свою очередь, у него, по словам Е. Левкиевской, может быть «рыбий или коровий хвост, гусящие лапы с перепонками или коровьи копыта, кожа как у налима,

² (Разрядка, если не указано иначе, везде моя. — Д. Р.) К образу «шуки под лодкой» ср. также «Калевалу» XL.83–126 и далее, в частности:

Старый, верный Вяйнямйнен	Весла в море упирают,
Правит дальше через волны,	Жердь еловую в течение,
Меж подводными скалами,	Напрягают все усилия,
Через пену с диким ревом.	Чтобы дать свободу лодке.
Там челнок не зацепился,	Лодка сдвинуться не может,
Лодка мудрого не стала.	Челн не струнулся дощатый. <...>
Но когда она уж вышла	Сам веселый Лемминкяйнен
На открытое течение,	Посмотреть туда нагнулся,
Вдруг свой бег остановила;	Смотрит вниз под лодку быстро,
Быстрый челн вперед не мчится,	Говорит слова такие:
На одном застрял он месте,	«Не на пне сидит челнок наш,
Он подвинуться не может.	Не на пне и не на камне:
Сам кователь Ильмаринен,	На плече сидит он шуки...»
С ним веселый Лемминкяйнен	

(Калевала 1985, 308 и сл.)

рог на голове» (Левкиевская 2002, 341) или два рога (см. РС 2000, 96, 97; ЭС 1998, 71). И ведет он себя так дружелюбно, как в вышеприведенной быличке, далеко не всегда. В севернорусских житиях святых, например, рассказывается: «Ехали через Мезень реку в лодке Нисогородской волости Фока с братьею Петровы дети на пашню свою и плавили лошадь, и выехали до полуреки, и найде на них дух нечистый водный и нача лошадь топिति; они же лошадь держажу, а нечистый дух яве хождаше аки рыба велика волнами и нападаше на лошадь и за лодку хваташе, потопить хотя...» (Криничная 2001, 502; ср. Левкиевская 2002, 345).

Вообще чаще всего «водяной злобен и враждебен людям. Из всех духов-„хозяев“ он ближе всех стоит к черту, а во многих местах Полесья считают, что черт и водяной — одно и то же» (Левкиевская 2002, 344)³. Иногда он представляется просто как «черное, обросшее волосами человекоподобное существо с рогами, хвостом и когтистыми лапами» (Романов 1912, 289, цит. по: Криничная 2001, 457). «Обитатели дома водяного — чертенята (Вятская губ.), у хаты водяного множество детей-чертенят, шумно, играет музыка (Тульская обл.)» (РС 2000, 98). «Отношение к водяному как к представителю „левого“ мира и нечистой силы выражено в следующих номинациях: *цэртышко-первертышко* (рус. арханг.), *водяный черт* (волын.)» и т. п. (СД I, 396). Связь водяного с определенной породой рыб отражается и в поверье, «согласно которому у него есть своя рыба, называемая „лежная“, или „чертова рыба“, т. е. рыба водяного, который в данном случае представлен уже в качестве нечистой силы. Имеются в виду, например, голые рыбы: налимы, угри. <...> Иная рыба, например сом, используется им вместо лошади в поездках под водой. Это „чертов конь“» (Криничная 2001, 454). Приведем еще пример чудных проявлений водяного, записанный в Полесье и явно раскрывающий его «чертову» природу: «Одын чоловик на Благовишчэне кажэ: пойду заколю пару рыб и пойду в цэркву. Ну, и пушов вин на тое озеро. И появилася тая шчука. И вона ёго водыла всё врэмне, пока людэ з цэрквы нэ выйшлы. Вин тылько ее хочэ сколоты, а вона уходыть. И вот вона ёго водыла-водыла и доводыла почты до обэдни. Всю обэдню проводыла, и наврэшты тогды плюнув, и вона засмиялася в води. И вин пэрэхрэсьтывся и пошов до дому» (Гура 1997, 752–753; см. Левкиевская 2002, 346).

Подобные связи наблюдаются и в литовском фольклоре. В литовской быличке озерный «господин», приходящий за своей рыбой-«свянной», прямо назван чертом, *velnias* (BLP I, 72, № III.9). Водяным духам, проявляющим себя непосредственно в облике рыбы, в литовском фольклоре тоже, по словам Л. Бугене, «свойственны черты, позво-

³ См. еще: РС 2000, 97; СД I, 396, 398.

ляющие непосредственно связать их с вьяльнясом, например, пойманные во время обеда рыбы превращаются в пни (LTR 1608/141), у щуки вырастают рога, крылья и хвост, щука превращается в собаку (LTR 1289/134) и т. п. Такие метаморфозы — характерное свойство вьяльняса» (Būgienė 1999, 42; см. Velius 1987, 42–43). Ср., например:

Pasakojo vienas senas žmogus, kad sykį vienas žmogus šventą dieną nuėjęs į ežerą maudytis. Nusirengęs pradėjo plaukioti, pamatė atplaukiant baisią žuvį. Jis kai tik tokią nepaprastą žuvį pamatė, dar netoli nuo krašto buvo, tai jis pasiskubino laukan bėgti ant kranto. Toji žuvis jį vyti, bet pavyt nepasisėkė. Tik paskui išgirdo balsą iš vandens: «Tavo laimė, mano nelaimė, — tau būtu daugiau nereikėję šventą dieną eit mėginti vandenu».

Рассказывал один старый человек, что однажды один человек на праздник пошел на озеро купаться. Разделся, стал плавать и увидел, что к нему приближается страшная рыба. Он, как только такую необыкновенную рыбу увидел, еще недалеко от берега был, так сразу же поспешил бегом на берег. А эта рыба бросилась в погоню, но догнать его не удалось. Только потом услышал он голос из воды: «Твое счастье, мое несчастье, — тебе больше не пришлось бы на праздник идти воду пробовать».

(Būgienė 1999, 42; Balys III, 486, № 728A; варианты: Balys III, 486, № 728B; 487, № 732)

По словам Бугене, «последняя фраза — „Твое счастье, мое несчастье“ — любимое выражение в быличках многих мифологических существ: вьяльняса, лауме, мертвецов и др.» (Būgienė 1999, 42).

В другой литовской быличке у щуки на голове вырастают рога, и она превращается в чертоподобное чудовище:

Per Sekmines 1875 m., sako, vienas iš Vidgirių krūmų prūsas nuėjęs per mišias į Dotamų ažerą žuvauti. Ne už ilgo jis pajutęs, kad į meškereį įsikabinus žuvis. Pradės jau jis dabar iš vandens traukti, ale teip sunkiai eina!.. Vos ne vos ištraukęs, žiūrįs — ant meškerės baisyai didelė lydeka. Įsikišęs tą lydeką į žaką, tas prūsas nutimpinęs ją namon.

— Na, muterke, — sakąs savo pačiai, — virk ir kep mano pelną!

— Ale kaip ją virsi su vėdarais — reik išdarinėti.

Teip ta žmona, paėmus peilį, jau ištrauks tą lydeką iš maišo, ale žiūri — o čion iš galvos žuvis pradeda ragai augti, sparnai, o paskui ir uodega. Ir pavirto lydeka į tokią baidyklą, net baisu žiūrėti! Tik plump į žemę, pliaukšt pliaukšt ir palindus po kakaliu!.. O nuo to laiko butelyje tame nė gyvent negalėję: baisyai vaidinosi! Paskui, sako, viesula ir tą triobą nuvertusi.

В 1875 г., на Троицу, говорят, один прусс из рода Видгирияш пошел во время обеда на озеро Дотамай рыбу ловить. Вскоре почувствовал он, что в удочку вцепилась рыба. Начал уже из воды тащить, но так тяжело идет!.. Еле-еле вытащил, смотрит — на удочке страшно большая щука. Тот прусс сунул эту щуку в мешок и приволок домой.

— Ну, матушка, — говорит своей жене, — вари и пеки мою наживу!

— Как же ее варить-то с потрохами — надо выпотрошить.

Так эта жена взяла нож и уже тащит щуку из мешка, только смотрит — а из рыбьей головы рога стали вырастать, крылья, а потом и хвост. И превратилась щука в такое страшилище, что страшно смотреть! Только шлеп наземь, хлоп-хлоп и залезла под печку!.. А с того времени в этой хате и жить не могли: страшные привидения показывались! Потом, говорят, вихрь и саму хату снес.

(BLP I, 72–73, № III.10)

Ср. также литовское название рыбы *ragys* 'Myoxocephalus quadricornis' (Urbutis 1981, 158) и прозвище черта (вьяльняса) *rągius, rągius* (LKŽ XI, 35), все слова буквально означают 'рогатый'. В одной быличке того же типа пойманная рыба так и названа — *velns* 'черт':

Ven švent dien er vens kerd s nuej į pakarnol <...> Jerod, kap kunigs mišs skait, į tą laik anam užkand baisy didel žuv. Kap tik ans norėj traukt lauk, atsirados ans pats į vedur karnol. Tenas ans su ta «žuv» grūmės, volojos klykdams, lyg du šun pasotus. Dar giluks, kad į tą laik atjoj viens bernis ir pamats, kad bėsoks (velns) yr kerd įtrauks į vanden, persižegnoj, išok į vanden er ištrauk tą kerd. Nu to laik nės nebet par mišs meškeriot.

Один раз на праздник один пастух пошел к канаве <...> Как раз в то время, когда священник служил обедню, на удочку ему попала страшная большая рыба. Как только он захотел [ее] вытащить, сам очутился посередине канавы. Там он с этой «рыбой» боролся, валялись визжа, словно два бешеных пса. Еще счастье, что в это время прискакал один парень и, увидев, что бес (черт) втянул пастуха в воду, перекрестился, прыгнул в воду и вытащил пастуха. С того времени никто больше не ходит в обедню за рыбой.

(KLT 1940, 122, № 228)

Обращает на себя внимание настойчиво повторяющееся указание на время обеда, что еще раз подчеркивает «нечистую» сущность рыбы: человек, не исполняющий церковных обрядов, становится жертвой противоположных сил. Ср. в этом отношении еще одну короткую быличку:

Vinciukas Spiccius pagava Erzveta ežeri žuvį ne žuvį, greičiausiai velnių, kataras citeti žebuoja. Kad nenumetįs į nepersižegnojįs, piauniai būtų prarijįs.

Винчас Спеццюс поймал на озере Эржветас рыбу-не рыбу, скорее всего черта, который иначе разевает пасть. Если бы он не бросил ее прочь и не перекрестился, наверняка тот проглотил бы его.

(Vaitkevičiai 1996, 200)

По данным Н. Велюса, имеется 11 литовских быличек, в которых вьяльняс представлен в облике рыбы, причем в большинстве из них (6) — в облике щуки (Velius 1987, 42). Например, в одной быличке человек

возле озера косил траву и вдруг услышал голос: «Время пришло, а человека нет!», и в воде увидел большую щуку.

Žmogelis pagalvojo: «Reikia tą žuvį nukirsti». Kaip tarė, taip ir padarė. Bet kai jis ėmė nuo pečių dalgį — užsimos lydeką kirsti — beimdamas sau galvą nukirto. Iš to matome, kad žuvis buvo velnias, kuris pranašavo žmogui mirtį.

Человек подумал: «Надо эту рыбу зарубить». Как сказано, так и сделано. Но только он снял с плеча косу — замахнулся щуку рубить — так себе голову и отрезал. Отсюда (мы) видим, что (эта) рыба была чертом, который предрекал человеку смерть.

(LD 1979, 167)⁴

⁴ Ср. в этом отношении прямое отождествление косы с рыбой, в частности именно со щукой в литовской традиции: в прямом сравнении *Ir dalgelė kaip žuvelė po lankelę švytuoja* 'И коса как рыбка в поле поблескивает'; тем более в загадках («коса»): *Žuvis be grobų girią išgriovė* 'Рыба без рёбер лес повалила' (LKŽ XX, 1011); *Plieno ungurys kai tauna, visą girią pargriauna* 'Стальной угорь как пройдет, весь лес согнет'; *Po girelę švykšt žuvelė, nuo žuvelės vinkst girelė* 'По роше рыбка блеснула, вся роша от рыбки согнулась'; *Juoda lydeka nērė, žalią girią pakėlė* 'Черная щука нырнула, зеленый лес подняла' (MS 2002, 30–31) и т. п. То же в русских загадках, например: *Щука прянет, трава вянет; Щука ныряет, трава прилегает; Щука ныряет, весь лес подымает; Щука ныряет, лес погибает; Рыбина белужина по лесу ходила, лес ломала, лес свял, город стал; Рыбина белужина берега окружила и леса приклонила* (Загадки 1968, 77, № 2173, 2174, 2176, 2177, 2180, 2191–2193, 2195; см. Даль IV, 116). «Метафорический язык загадок называет щукою, — объясняет А. Н. Афанасьев, — блестящее лезвие косы и серпа, под взмахом которых падают травы и колосья», например, в соответствующей русской загадке: «*щука-белуга* (вар. *рыба-белужина*) *хвостом мигнула* (т. е. блестящая = белая коса сверкнула), *леса* (= травы) *пали*, *горы* (= копны и стога) *встали*»; «*щука* (= серп) *прянет*, *весь лес* (= нива) *вянет*» (Афанасьев II, 83). Или еще: *Ишла щука з Кремьничука, куды глянє, трава вяняє* (Потебня 2000, 255). То же самое в отношении серпа: *Щука прянет, весь лес вянет* (Загадки 1968, 75, № 2112). Ср. также в этом отношении такие названия рыб, как рус. *косарь* 'чехонь' (букв. 'кривой нож', 'большой нож для шепления лучины', нередко делается из обломка косы), болг. *костур* 'вид рыбы' (букв. 'кривой нож'), с.-хорв. *косац*, *косач*, *косир*, *косијер* 'чехонь' ('большой садовый нож'); рус. *лизейка* 'маленькая щука' (*лезейка* 'нож'), *ножовка* 'мелкая щука' (*ножовка* 'маленькая пила'), также с.-хорв. *нож* 'чехонь'; укр. *сокірка* 'горчак', пол. *siekierka* 'горчак', 'быстрянка' (букв. 'маленький топор'), также *siekasz* 'горчак' (букв. 'тыпка', 'резак', 'большой нож'), *cioska* 'чехонь' (букв. 'маленький плотничий топорик'), *kozik* 'чехонь' (букв. 'нож с деревянной ручкой'), *toporek* 'горчак', 'усач'; слвц. *kresačka* 'лещ' (букв. 'плотничий то-

Однако в балто-славянской традиции уподобление рыбы черту идет еще дальше, вплоть до мотивов, явно отсылающих к «основному мифу»⁵. В России, «по одним поверьям, водяной боится грозы и посылаемых в него пророком Ильей молний, по другим — напротив, празднует Ильин день (Архангельская обл., Сибирь)» (РС 2000, 104). В других случаях грому противопоставляется непосредственно рыба: например, «рыбопромышленники Русского Севера полагали, что улов будет неудачен, если на судне есть у кого-нибудь белемнит [т. е. громовая стрела], которого рыба боится» (СД I, 562). Может быть, здесь стоит вспомнить и выражение *громить рыбу*, например, *громить красную рыбу* 'подымать ее стуком и шумом подо льдом, где ложится она на зиму, и подстерегая, вытаскивать баграми', по определению В. Даля; «есть и осенняя *громка*: ночью, с огнем, стуком и шумом загоняют рыбу, на лодках, в расставленные сети» (Даль I, 397). Более явно мотивы «основного мифа» в связи с рыбой выражены в балтийской традиции: *Kai griausmas užgriaudžia, lydekos ir vėžiai pasidaro bailūs* 'Когда гром гремит, щуки и раки становятся пугливыми' (Balys I, 80, № 948b). В следующей литовской быличке щупак выступает буквально в роли черта — противника громовержца Перкунаса:

Kitą kartą labai griautinis griovęs. Mergelė ėjus per lauką, sijono padalkas atsikaišius, o žaibai taip pliekę jai į akis, taip pliekę. Išgirdus balsą: «Pasileisk sijoną!» Ta mergelė pasileidus ir iškritęs lydeks. Paėjus kelis žingsnius, tuoj taukšt Perkūns į tą lydeką, ir gana.

Один раз очень сильно гремел гром. Девушка шла по полю, приподняв подол юбки, а молнии всю хлестали ей в глаза, всю хлестали. Услышала

пор'); рус. *сабля* 'чехонь', 'уклейка', 'шиповка', блр. *сабля*, укр. *сáбля*, пол. *szabla*, слвц. *šabl'a*, с.-хорв. *сабра* 'чехонь' и др.; ср. также нем. *Schwertfisch* 'чехонь' (*Schwert* 'меч'), *Sichelfisch*, *Sichling* 'чехонь' (*Sichel* 'серп') и т. п. (Усачева 2003, 136–137, 155–156).

⁵ Ср. известное противостояние черта (вяльняса, вялнса) и громовержца (Перкунаса, Перкуонса), ставшее одним из источников реконструкции «основного мифа», при том, что черт спасается от преследования громовержцем, как правило, именно в воде (в первую очередь см. Иванов, Топоров 1974, 4–103 и сл.). Надо сказать, что уже в древнеегипетской мифологии в контекстах, близких индоевропейскому «основному мифу», рыба выступает в соответствующей роли; например, в записях мистерий, совершавшихся в храме Гора и названных «Победа Гора» (сцена б), о нем говорится: «Вот ты — птица хебес, пронзающая рыбу в воде!» (Матье 1996, 288). Мотив борьбы громовой птицы с подводными существами широко распространен в мифологиях американских индейцев (FW 1949, 1112).

голос: «Опусти подол!» Девушка опустила, и выпал шупак. Прошла несколько шагов, тотчас ударил Перкунас в этого шупака, и все.

(Balys IV, 137, № 4)

В латышских поверьях *Pa pērkona laiku zivis nenāk uz ķeselēm* 'После грозы рыба не идет в сачок', но *Priekš pērkona zivis ķeras uz makšķeri* 'Перед громом рыба идет на крючок' (Ltt 1940, 2155, № 35669, 35670); непосредственно же о латышском противнике громовержца Перкуонса — Вялнсе говорится, что *Pērkona laikā viņš pārvēršas par melnu kaķi un slēpjas pie cilvēka. Akās viņš dažreiz pārvēršas par zivi* 'Во время грозы он превращается в черную кошку и прячется у человека. В колодцах он иногда превращается в рыбу' (Ltt 1940, 1944, № 32411). Больше всего латышский *Velns* любит принимать зучий облик (см. Straubergs 1939–1941, 512), видимо, поэтому зучу иногда бьет гром: *Ja līdaku nārsta laikā aizrūc pērkons, tad vasaru nebūs laba zveja* 'Если во время нереста зучу ударит гром, то летом не пойдет рыба' (Ltt 1940, 1093, № 17745). Наконец, *Zvejnieki mēdz apskatīt visas tās zivis, kuŗas izzvejo, un ja atrod kādu ar sarkanām acīm, tad sviež to atpakaļ ezerā, domādami, ka tas esot velns* 'У рыбаков есть привычка осматривать всех тех рыб, которых (они) поймали, и если находят какую-нибудь с красными глазами, бросают обратно в озеро, поскольку думают, что это черт' (Ltt 1940, 2202, № 36425). Прозвище сома в латышском — *vels*, несмотря на то, что оно, вероятно, является заимствованием из немецкого *Wels* 'сом', все же, по словам Я. Курсите, «по меньшей мере в народной этимологии, если не более, связано с фонетически похожим *velns/vells* 'черт'» (Kursīte 1996, 366). Ср. также такие славянские названия рыб, как рус. *чертѹг* 'вѹн', укр. *чорт* 'вид рыбы, похожей на щиповку, с шипом-иглой на голове', пол. *czarciuch* 'трехиглая колючка', *diabetek, piekielnica* 'быстрянка', с.-хорв. *bauk* 'ѳрш', *d'avolče* 'подкаменщик' (у подкаменщика, по словам Л.П. Сабанеева, «огромная широкая голова, вооруженная с каждой стороны загнутым шипом, тело голое, глаза красного цвета, обращены кверху») и т. п.) (Усачева 2003, 159).

В Белоруссии, как и в Латвии, опытные рыболовы «ни за что не оставят себе пойманную во время грозы рыбину, у которой слишком красные глаза, — это несомненно черт, спрятавшийся в рыбу» (Виноградова 1998, 138). Существует даже соответствующее «белорусское поверье о ее происхождении: в рыб превращаются те черти, которые во время грозы прячутся в воду, они имеют красные глаза, и рыбаки избегают употреблять таких рыб в пищу» (Дучыц, Санько 2004, 439). В одной белорусской быличке (которую Йонас Балис приводит только в переводе на литовский язык) «человек в лесу драл лыко. Началась гроза, он спрятался под деревом и в дупле заметил двух рыб. Он

отошел в сторону, а гроза разбила дерево. Было бы много чертей, если бы Перун их не преследовал» (Balys I, 180)⁶.

⁶ Ссылка на: Романов 1891, 7–8. Кстати, интересно, что сами названия некоторых рыб ставят их в прямую связь с определенными деревьями. По словам В.В. Усачевой, «ихтионимы, которые мотивируются названиями растений, не всегда обнаруживают ассоциативные связи, легшие в основу наименования. Их нельзя истолковать однозначно. Так, в названиях голяна и горчака отразилась связь с ольхой. Подобные ихтионимы известны всем славянским языкам, но объясняются исследователями, как лингвистами, так и ихтиологами, по-разному. В. Махек мотивирует возникновение чешского термина *olšovka* тем, что рыбка живет в горных реках, берега которых поросли ольхой, следовательно, название отражает место обитания. О. Феррианц считает, что в названии отразилась привычка голяна прятаться под корнями ольхи, в тени ольховых зарослей, склоненных над водой. Я. Карлович полагает, что название *olszanka* дано голянцу по цвету — брюшко рыбки напоминает цвет моченой древесины ольхи. Польский ихтиолог А. Валецкий этот же термин объясняет привычкой рыбки сосать корень этого дерева. Ср. названия голяна в других языках: рус. *ѳлианка* (диал. *ѳля* 'ольха'), *ѳлианка* (*ѳлианный* 'к ольхе относящийся'), укр. *вильхѳвка*, *ѳльховец*, *ѳлианка*, блр. *ѳлианник*, *ѳлианка* („так как зарывается под корнями ольхи от хищников“ — А.И. Сапунов), пол. *olszówka*, слвц. *jelšinka*, *lieška*, *jalšovka*, *lejšovka*, с.-хорв. *jòšavka*, словен. *jélševka*, болг. *лешанка*, *лешинка*, (*ѳ*)*лешка*, *ѳлешница*, ср. нем. *Erlitze* (*Erle* 'ольха'), эст. диал. *leppkala*, *leppikala* (*lepp* 'ольха'), венг. *egri* (*éger* 'ольха')». В свою очередь, «подобные названия горчака — рус., укр. *ѳлианка*, блр. *ѳльховка*, пол. *olszanka*, *olszavka*, *olszówka*, по мнению специалистов, возникли из-за его вкуса: мясо горчака так же горько, как древесина ольхи». «Кроме того, ихтионимы, в которых есть связь с *+olcha*, иногда употребляются для обозначения еще одной рыбки — верховки: рус. *ѳлианка*, пол. *olszanka*, слвц. *jalšovka*, *lajcha*. Название дано по месту обитания — рыбка, живущая под корнями прибрежной ольхи». А вот «какова мотивация русского наименования *ѳльховик* 'линь-недоморок' и сербохорватского *jovacha* 'подуст' (*jóva* 'ольха'), сказать трудно» (Усачева 2003, 71). Между тем ольха в славянской (и не только славянской) народной традиции тесно связана с дьяволом, чертом, нечистой силой (СМ 2002, 343–344), причем «связь ольхи с нечистой силой объясняет популярный запрет прятаться под ней во время грозы, так как молния бьет в ольху», «в Польше на Троицу ветками ольхи украшали дома, чтобы отвернуть грозу и град» и т. п. (Там же).

«Ряд ихтионимов мотивирован названиями других деревьев, растущих по берегам водоемов, — ивы, вербы, лозы. Номинация возникла по месту обитания, по привычке рыбок прятаться под корнями ивы (вербы), в ее тени: укр. *вербляник* 'елец', *вербѳвка*, *верблянка* 'голянь', *лозѳка* 'маленькая

Ср. литовскую быличку, в которой объясняется «нечистая» сущность рыбы:

Žuvims ir vėžiui buvo paskirta atgaila. Atgailavo jie m e dy. Kai pasibaigė atgaila, Dievas juos paleido vandenin. Gera žuvelei vandeny — ir plaukia sau. Iš to didelio džiaugsmo pasakė:

— Aš galiu ir be Dievo gyvent!

Dievas užpyko ant žuvies už tokį pasakymą ir paleido žveją, kad ją pagautų.

Рыбам и раку было назначено покаяние. Каялись они на дереве [!]. Когда покаяние было закончено, Бог отпустил их в воду. Хорошо рыбке в воде — и плывет себе. От этой большой радости она сказала:

— Я могу и без Бога жить!

Бог рассердился на рыбу за такие слова и пустил рыбака, чтобы тот ее поймал.

(KAŽ 1986, 79, № 144)

Здесь, как видно, рыба сама отрекается от Бога. Иногда даже прямо говорится, что *Žuvis yra priešinga Dievui* ‘Рыба противоположна Богу’ (KAŽ 1986, 77, № 137; LT IV, 447, № 385). Или же: *Meškeriotojai nemėgsta, kad bemeškeriojant jiems kas nors pasakytų „padėk Dieve“, nes mano, kad, taip atsitikus, žuvies nepagaus* ‘Рыбаки не любят, если во время рыбалки кто-нибудь скажет «Бог в помощь», так как верят, что в таком случае они не поймают рыбы’ (Elisonas 1932, 50, № 428). И русский «водяной не любит шумных людей, не переносит, когда у воды поминают зайца, медведя, попа, дьяка, Господа Бога и вообще много и без дела болтают: „Около зимника есть заездок. Дядя Степан говорил, что в этом месте много попадает рыбы, только не надо ничего говорить. У меня из рук три раза верши вышибал. Я как увижу рыбу, каждый раз и скажу: „Ну Слава Богу, много рыбы!“ И каждый раз как треснет по верши, так всю рыбу и отпустит“» (Новгородская обл.,

рыбка’, пол. *wierzbowka* ‘гольян’, слвц. *verbinačka* ‘уклейка’, *vrbnicek* ‘горчак’) (Усачева 2003, 72). Тем не менее влияние соответствующих мифологических воззрений в данном случае тоже не исключено, так как «ветки вербы, освященные в Вербное воскресенье, использовались для защиты от грома, грозы и бури»; «По представлениям белорусов, на вербе с Крещения до Вербного воскресенья сидит черт (до этого он обитает в воде <...>). Словаки полагали, что водяной часто сидит на самой высокой вербе и высматривает свою жертву (Рачице), а болгары думали, что самодивы живут на вербе и других деревьях. По белорусским верованиям, черти весной отогреваются на вербе, а после того как вербу „засвецюць“, т. е. освятят в Вербное воскресенье, они падают в воду» и т. п. (СД I, 334–335).

Белозерский уезд) (РС 2000, 101). На Британских островах тоже, например, «встретить священника по дороге на рыбалку — не к добру», а «помянуть имя Господа всуе, находясь в море, — к несчастью» (ЭС 1998, 392, 393).

* * *

Рыба противоположна Богу и громовержцу по самому месту своего обитания — (под)водному царству, расположенному внизу, на нижнем конце оси вертикальной модели мира. Так, например, герой литовской сказки в поисках чудесного замка по очереди приходит к царю зверей, царю рыб и царю птиц (LT III, 254–260, № 107; AT 437 + 518); в другой сказке, которая так и названа *Žuvų, žvėrių ir paukščių karaliai* ‘Рыбный, звериный и птичий короли’, трех сестер героя похищает колдун и отдает в жены трем названным королям, которых герой поочередно обращает в своих союзников, получив от них по волшебному предмету: клочок шерсти, перо и чешую (LT III 348–353, № 134; AT 552A). По словам Н. Велюса, «не случайно в сказке „Благодарные животные“ первое задание помогают выполнить рыбы, которые в мифологических представлениях литовцев и других балтов, как правило, связываются с водной, подземной сферой, хтоническими мифическими существами, второе — муравьи, связываемые с землей, и третье — пчелы, птицы, которые связываются с небесной сферой и божествами неба» (Velius 1983, 192). По мнению Я. Курсите, «такое членение особенно акцентировано в инициационных сказках, в которых дурачок приобретает сверхъестественную способность превращаться в рыбу, птицу, животное, что позволяет ему успешно пройти испытания на трех уровнях, или частях, мира — верхнем (птица), среднем (животное) и нижнем (рыба)» (Kursite 1996, 350). Ср. похожие трансформации в русской былине «Вольга и Микула»: «Похотелось Вольге да много мудростей — / Щукой-рыбою ходить ему во синих морях, / Птичкой соколом летать да над оболоки, / Рыскать волком во чистых полях» (РНПЭ 1984, 115). Ср. также белорусскую колядку, в которой рыба «ассоциируется с корнями Мирового дерева: «Ой па-над морам, па-над глыбокім, / Там явар стаяў тонкі, высокі. / На тым явары саколiк сядзіць, / Саколiк сядзіць да ў мора глядзіць, / У мора глядзіць, з рыбай гаварыць: / — Ой, рыба, рыба, як ты глыбока, / Як ты глыбока, так я висока»; в свою очередь, «совместное погребение в жертвенных ямах собак, птиц и рыб символизирует принесение в жертву обитателей трех стихий — земли, неба и воды» (Дучыц, Санько 2004, 439). Непосредственно с нижним уровнем, собственно, с «под-уровнем» рыба связывается в русских загадках, например: «В подполье, подполье лежит пирог с

морковью, хочется есть, да не хочется лезть. — Рыба» (Загадки 1968, 31, № 559). В.Н. Топоров обобщает: «В общих трехчленных (по вертикали) мифологических схемах вселенной рыбы служат основным зооморфным классификатором нижней космической зоны и противопоставлены птицам как классификатору верхней зоны и (менее отчетливо) крупным животным (часто копытным), символизирующим среднюю космическую зону» (Топоров 1982, 391).

С этим, с одной стороны, видимо, связано и морально-оценочное значение «низкий», приписываемое рыбе, и нередко отрицательное отношение к ней. Уже в древнем Египте «рыбу в общем считали нечистым животным. Таким почитаемым персонажам, как царь, жрецы и „блаженные мертвые“, подавать ее в пищу воспрещалось. С распространением поверий, связанных с Осирисом, рыбу стали отождествлять со зловещим Сетом» (Lurker 1995, 51)⁷. Например, во время ритуального празднества в честь победы Ра над Сетом рыбу топтали ногами (Spence 1998, 100–101). Вообще в древнем Египте «для обозначения слова „отвращение“ служил знак рыбы» (Нойманн 1998, 125). В свою очередь, «слово „рыбак“ в нововавилонском Уруке даже стало означать „грубиян, необузданный человек“» (Оппенгейм 1990, 38). Современное английское *fishy* наряду с прямым значением ‘рыбный, рыбий’ имеет вторичное ‘тусклый (о взгляде); подозрительный, сомнительный’. Ср. в этом духе имевшую место этимологию слова *рыба* на основе *рыхлый*, высказанную С. Младеновым (см. Фасмер III, 526). Отрицательное значение при гадании рыба имела в Латвии (Straubergs 1944, 472). Ср. также литовское сравнение: *Graibo bėdas kaip iš eketės žuvis* ‘Ловит беды, как из проруби рыбу’ (LKPŽ 1985, 343).

С другой стороны, с нижней частью вертикальной оси связывается понятие основы мироздания — как в плане микро-, так и макрокосмическом, и эту функцию тоже повсеместно выполняет рыба. В случае макрокосмоса ср. хотя бы известную систему расположения знаков Зодиака относительно человеческого тела, в которой знаку Рыб отводится именно самое нижнее место — ступни (МНМ II, 145) (каждой из двух рыб этого знака, соответственно, по ступне). Рыбы, как известно, изображались на ступнях или подошвах Будды (Chandra 1996, 71; Тресиддер 1999, 317). Причем определенную связь рыбы с ногой можно обнаружить и в литовском фольклоре:

⁷ Уже приводилась цитата Юнга о том, что «египетским жрецам запрещалось есть рыбу, поскольку рыба считалась столь же нечистой, как и Тифоново море. „Все они воздерживаются от употребления в пищу морской рыбы“, — замечает Плутарх» (Юнг 1997, 140).

Vienas žmogus kartą ėjo į Ilgio ežerą meškerioti. Prisiartinęs prie ežero, pamatė didelę žuvis. Toji žuvis buvo labai didelė. Jos akis buvo kaip rėtis. Tas žmogus labai nusigando ir ėmė meškere durti į tą žuvis akį. Bedurdamas pajuto sopulį. Paskiau žuvis išnyko, o jis pamatė, kad iš jo kojų teka kraujas. Jis labai persidūrė sau koją. Išsigandęs grįžo į namus.

Один человек как-то шел к озеру Илгис на рыбалку. Подойдя к озеру, он увидел большую рыбу. Рыба эта была очень большой. Глаз ее был как решето. Человек очень испугался и стал удочкой колоть в этот рыбий глаз. При этом сам почувствовал боль. Потом рыба исчезла, а он увидел, что из его ног течет кровь. Он сильно проколол себе ногу. Перепугавшись, вернулся домой.

(LD 1979, 33)

Ср. также такие названия рыб, как пол. *podeszwa* ‘лещ’, с.-хорв. *no(m)platar* ‘быстрянка’ (*nonplam* — ‘подошва’) (Усачева 2003, 159, 160). Соотношение со ступней, ногой, помимо всего прочего, объясняет связь рыбы с топтанием, ходьбой, движением, быстротой: ср. упомянутое выше древнеегипетское ритуальное празднество, во время которого рыбу топтали ногами. По латышским поверьям (поздним, вызванным, видимо, астрологией), люди, родившиеся «под знаком Рыб, быстры в ходьбе и работе» (*zivju dienā izveicīgi iešanā un darbos*), или: *Kas zivju dienā dzimis, tas ir žigls, liels pasaules gājējs* ‘Кто родился под знаком Рыб, тот — быстрый, большой ходок по миру’ (Ltt 1940, 151, № 2441; 2154, № 35658). Ср., кстати, имевшую место этимологию латинского *piscis* на основе и.-е. **ei-* ‘идти’ или **eis-* ‘быстро двигаться’, предложенную Форстером (Walde, Hofmann II, 310).

Тем самым еще более выраженной становится мифическая роль рыбы в качестве основы всего мироздания, макрокосмоса. Вообще «демиургическая функция рыбы проявляется в двух вариантах — активном, когда рыба приносит со дна первозданного океана ил, из которого и создается земля, и пассивном, когда рыба (кит, три кита, дельфин и т. п.) является опорой земли. Согласно бурятским представлениям, резкое движение рыбы-опоры, плавающей в океане, приводит к землетрясению. У алтайцев землю, созданную Ульгеном, поддерживают три рыбы; когда одна рыба опускает голову, начинается наводнение. Более или менее сходные варианты зафиксированы у айнов, японцев и других народов Евразии» (Топоров 1982, 392). Например, по представлениям бирманских чинов, «в океане плавает рыба Нгазала и носит на себе плоскую скалу — поверхность земли, где живут люди» (МНМ II, 91); полинезийский культурный герой Мауи в начале времен «извлекает с морского дна рыбу-остров. На этом острове поселяются люди» (МНМ II, 123)⁸; в мор-

⁸ По словам Ф.П. Кренделева и А.М. Кондратова, «имя Мауи известно на островах, разбросанных на площади свыше 20 миллионов квадратных кило-

довской мифологии высший бог Нишке «пустил в мировой океан трех рыб, на которых держится земля» (МНМ II, 224) и т. п. «Для пригималайской и восточной зон Тибета вселенная представляется в виде материка, плавающего на спине огромной рыбы или черепахи, придавленной для большей устойчивости горой <...>, у основания которой находится змей Бегша. В Кхаме, расположенном, по преданию, над головой рыбы, часты землетрясения, оттого что, устав держать землю, рыба вертит головой» (МС 1991, 472). В Закавказье тоже обнаруживаются «следы представлений о рыбе как опоре земли (кахетинцы верили, что землетрясения, происходящие от пошатывания огромной чудовищной рыбы, сулят хороший урожай)»; «ср. также иранский мотив гигантской рыбы, плавающей в океане преисподней и несущей на себе быка как опору мира» (Топоров 1982, 392). В этом отношении интерес вызывает сопоставление (см.: Pokorný 1959, 417; Frisk 1960, 746) и.-е. корней *ǵhǵū- 'рыба' (> лит. *žūvis*, др.-гр. *ichthýs*, армянск. *jukn* и др.) и *ǵhǵem-/ *ǵhǵom- (метатеза *dhǵhom-) 'земля' (> лит. *žėmė*, рус. *земля*, др.-гр. *chthōn* и др.). По мнению Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, «такие древние мифологические представления о 'рыбе' как о животном 'Нижнего или Подземного мира' дают основание связать название 'рыбы' с названием 'Земли'», и слово, обозначающее рыбу, «возводится,

метров. Редко какой другой фольклорный персонаж может похвастаться такой популярностью! <...> Одно из самых замечательных дел Мауи — это ловля островов с помощью чудесного крючка. Причем почти все большие острова Полинезии, согласно мифам, обязаны своим происхождением Мауи и его волшебному ужению. Так рассказывают тонганские мифы. В Центральной Полинезии, согласно преданиям, Мауи насадил на крючок красные перья, атрибут верховных вождей и жрецов. На приманку эту клюнула не обычная рыба, а целый остров. С веселой песней тащил ее со дна великий Мауи и, вынимая удочку из воды, пропел последний куплет:

Моя рыбка попала на крючок,
Она поднимается в мир света.
Наконец моя рыбка
Показалась над волнами,
Это — Таити.

„Те Ика-а-Мауи“ — „Рыба Мауи“, — так называют коренные жители Новой Зеландии, маори, Северный остров. Причем отдельные особенности рельефа объясняются историей поимки чудесной рыбы. Братья Мауи, не послушав совета волшебного рыболова, захотели разделить добычу. Дремавшая на поверхности океана рыба-остров проснулась, задрожала и ее тело покрылось складками. Так появились на Северном острове Новой Зеландии горы, скалы и долины» (Кренделев, Кондратов 1990, 77–78; см. Тайлор 1989, 165) и т. п.

таким образом, к производному на *-ū- от общеиндоевропейской основы *dheǵh- со значением 'земля': *dhǵhū- (буквально: 'подземная')» (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 535–536)⁹. Вяч. Вс. Иванов обнаруживает соответствующее отношение даже между угаритскими (семитскими) *dǵ* 'рыба' и *dǵn* 'бог Даган', у других западно-семитских народов — 'божество подземного мира', распространяя это отношение, таким образом, на ностратический уровень (Иванов 1979, 9–10).

В русской традиции, согласно А. В. Гуре, «книжное происхождение имеют представления об огромной чудовищной рыбе ките. Эту мифическую рыбу мы встречаем в духовных стихах, в частности в „Голубиной книге“: „А Кит рыба всем рыбам мати: <...> А на чем же у нас основалась мати сыра земля? / Основалась на трех на рыбацах, / На трех китах на рыбацах, / На трех рыбацах на китёнышах; <...> Что на Ките рыбе основан весь белый свет, / Утверждена мати сыра земля, / Мати сыра земля, вся подсолнечна; / Стоит Кит рыба — не сворохнется; / Когда ж Кит рыба потронется, / Тогда мати-земля вся поворотится, / Тогда белый свет наш покончится; / Ах, Кит рыбаца разыграйтца, / Всё синё море восколыхнитца, / Сыра мати земля вся вздрогонитца, / Увесь мир-народ приужаснитца, / Тады будя время опоследняя“». Имеются и другие апокрифические источники происхождения этого образа. По поверьям, бытующим в народной среде, на огнеродном ките или змие, живущем в огненной реке или в огненном море, держится вся земля. Когда кит-рыба под землей дрожит, на другой бок переваливается или ударяет хвостом, происходит землетрясение¹⁰. Согласно другим поверьям, земля стоит на двух больших рыбах (украинское Закарпатье), на двух рыбах, лежащих крест-накрест, или на трех китах (Киевская губ., также совр. Винницкая обл.)» и т. п. (Гура 1997, 757)¹¹. В русской традиции, по словам Е. Левкиевской, считается, что «сотворив землю, Бог укрепил ее на одной или двух рыбах, которые плавают в море. Каждые семь лет рыба то опускается, то поднимается, в результате чего одни годы бывают дождливыми, другие засушливыми. Когда рыба шевелится, переворачиваясь на другой бок, случаются землетрясения. В некоторых областях считают, что рыба, держащая на себе землю, лежит, свернувшись кольцом,

⁹ С целью сохранить единообразие форм записи, реконструируемые и.-е. морфемы приводятся по системе, используемой в «Индоевропейском этимологическом словаре» Ю. Покорного (Pokorný 1959) и в большинстве существующих других.

¹⁰ Выражения *Кит-рыба под землей дрожит* или *на другой бок переваливается* буквально означают землетрясение (Даль IV, 116).

¹¹ Ср. Афанасьев II, 84–86.

и сжимает зубами свой хвост, а землетрясения бывают тогда, когда она выпускает хвост из рта» (Левкиевская 2002, 81). «Упоминания об огромной рыбе, на которой стоит наш мир, встречаются в различных письменных источниках. В одном из древнерусских апокрифических сочинений говорится, что „в огненном море или в огненной реке живет плутоническое или вулканическое чудовище — великорыбие, огнеродный кит или змий елеафам“. Кит этот, хоть и пребывает в море-океане, но из уст его исходят „громы пламенного огня“. Этот кит сам держится огненной рекой и держит на себе землю. Когда он зашевелится, на землю потечет огненная река и настанет конец мира» (Там же, 471)¹². В свою очередь, в армянской мифологии Лекеон, или Левиатан, по словам С.Б. Арутюняна, — это «огромная рыба, обвинившая землю, плавающая в мировом океане. Лекеон тщетно пытается откусить свой хвост, полагая, что это часть чужого тела; если бы ему удалось поймать свой хвост, произошло бы крушение мира. От движений Лекеона происходят землетрясения» (МС 1991, 314). На библейском Левиафане, морском чудовище, побежденном Богом (ср. «основной миф», особенно северогерманский его вариант, где Тор выуживает в море Змея Мидгарда) и отождествляемом как с «большой рыбой» — китом, проглотившим Иону, так и с самим Дьяволом, мы здесь останавливаться не будем, упомянув только, что в апокрифах (в кн. Еноха, 4-й книге Ездры, «Апокалипсисе Баруха») и в агаде говорится о том, что «дневной пищей Левиафана служит рыба с рогами на голове, длиной в 300 миль» (МНМ II, 43) (ср. выше «большую рыбу», спасшую Ману, и соответствующий облик русского водяного).

Белорусы также верили, что «мир стоит на большой рыбе (позже было воспринято и представление о трех или четырех китах), и когда эта рыба шевелится, происходят землетрясения», а «если же по какой-то причине рыба перевернется на другой бок, то мир опрокинется вверх ногами, и настанет конец света» (Дучыц, Санько 2004, 439). Ср. у поляков:

Bóg światła wziął dwa wieloryby, złożył je na krzyż i na nie rzucił kruszynę jakby ziarnko piasku, z którego na ich grzbietach rosła, coraz w górę wzrastała ziemia, taka Europa miękka gdyby ciasto, biała gdyby kréda.

Бог света взял двух китов, сложил их крест-накрест и бросил на них песчинку словно зернышко, из которого на их спинах стала расти, постепенно вверх вырастала земля, такая Европа, мягкая как тесто, белая как мел.

(SSS 1999, 39)

В Литве на эту тему в первой половине XX в. записаны следующие сказания:

Ką sakydavo žmonės apie žemę seniau? Seniau žmonės manydavo, kad žemė stovi ant vandens, o ją laiko didelė, didelė žuvis Velioriba apsirietus apskui žemę, uodegą įsikandus į dantis. Ir per daug metų žuvis pasens ir mirs, uodega išlys iš dantų ir bus sūdna diena.

Что говорили люди о земле раньше? Раньше люди думали, что земля стоит на воде, а держит ее большая, большая рыба Велёриба, обернувшись вокруг земли, закусив хвост в зубах. И спустя много лет рыба состарится и помрет, хвост выскользнет из зубов и настанет судный день.

(LTR 1170/351/)

Sūdna diena ateis. Aplink visą sietą yra apsirietusi didžiausia žuvis Vilioriba. Jos uodega yra įkąsta į dantis. (Kaip baranka.) Ir kai Vilioriba versis ant kito šono, ištvins jūrų vandenys, apsems visą žemę ir bus sūdna diena.

Настанет судный день. Вокруг всего света лежит обернувшись большущая рыба Вилёриба. Хвост она держит в зубах. (Как баранка.) И когда Вилёриба перевернется на другой бок, разольются воды морей, затопят всю землю, и настанет судный день.

(LTR 1977/25/)

Само название *Velioriba*, *Vilioriba* указывает на польское влияние, но в любом случае, по словам Н. Лауринкене (которую благодарю за предоставленные мне записи указанных сказаний), «мотив рыбы, опоясывающей землю в первозданном океане, можно было бы сопоставить с ролью змеи, выполняющей в некоторых традициях ту же функцию: в древнеиндийской (Шеша), скандинавской (Змей Мидгарда), египетской (Мехента)» (Laurinkienė 2002, 10)¹³.

* * *

Словом, та же доминирующая хтоническая символика, которая определяет принадлежность рыбы к потустороннему миру, обнаруживает себя в «космологических представлениях о мифической рыбе (ките, щуке) как основании, на котором покоится вся земля. Все это говорит о том, что в народном сознании рыбы ближе всего стоят к гадам» (Гура 1997, 752), в частности, к змеям — главному воплощению противника громовержца в «основном мифе». Или же «‘рыба’ как водяное животное соотносится в древних представлениях с ‘Нижним миром’, в котором помещаются и другие водяные животные, а также ‘змеи’» (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 535). Действительно, по словам Юнга, «змея является самым распространенным символом темного, хтонического мира инстинкта. Она — как это часто и случа-

¹² Ссылка на: Щапов 1906, 111.

¹³ Ср. Dundulienė 1996, 9.

ется — может заменяться равноценным холоднокровным животным, таким как дракон, крокодил или рыба» (Юнг 1997, 271). Ср. хотя бы алб. *bullar* ‘полоз, уж’, рум. *balaur* ‘дракон’ в связи с др.-гр. *phállē, phá-laina* ‘кит, мифическое чудовище’, ср.-в.-нем. *bullich, bolch* ‘большая рыба’ и др. (Цымбурский 1987, 129–130). По словам В.Н. Топорова, «изображения рыбы в палеолитических памятниках Западной Европы в известном отношении близки к змеиным образам», а «вкратце судьба палеолитических заготовок в искусстве эпохи „мирового дерева“ может быть описана следующим образом. Неясные отношения между изображениями копытных, птиц и змей-рыб преобразуются в четкую трехчленную, вертикально проецируемую систему: птицы — копытные — змеи-рыбы (шире — класс хтонических животных), причем птицы связываются с верхом композиции, с небом, копытные — со средней частью, с землей, змеи-рыбы — с низом, с подземным царством. Эти ассоциации были настолько устойчивыми, что периферийные элементы вертикальной структуры стали символами неба (птицы) и подземного царства (змеи-рыбы), сохранявшими свое значение независимо от места их изображения в живописном пространстве» (Топоров 1972, 92, 93).

Ср. в этом отношении хуритские «Песни о Кумарби», в которых о мифическом чудовище Хедамму, в частности, говорится:

Но змей — этих рыб земных —
И выдр — как собак речных —
Он тысячами глотал, —
Они ему сладки как мед.

(ЛУН 1977, 150)¹⁴

Змея здесь прямо определяется как «земная рыба». Ср. такие древнескандинавские кеннинги змеи, как *lyngfiskr*, буквально ‘рыба вереска’ (Стеблин-Каменский 1979, 40), или *grundar hvalr*, буквально ‘кит земли’ (Елизаренкова, Топоров 1984, 39). Согласно одному финскому сказанию. «прежде змея тоже жила в воде. Как-то раз побились змея с щукой об заклад: кто из них быстрее вплавь доберется до суши, тому и жить всегда на суше»; змея победила, поэтому «и до сих пор змея живет на суше» (ВПИ 2000, 180). Обращает на себя внимание в этой связи латышское сказание следующего содержания:

¹⁴ Кстати, заслуживает внимания и выдра как «речная собака», или «собака воды», «ср. из более далеких типологических параллелей кит. *шуй-гоу* ‘выдра’ = ‘собака воды» (Иванов 1977, 162). Ближе к балто-славянскому ареалу ср. «Калевалу» (XL.120, 126, 164), где «морской собакой» последовательно называется щука (та же, кстати, на которую села лодка Вяйнямейнена, см. выше) (Калевала 1985, 308–309) — ср. выше рыбу, преимущественно именно щуку, в роли домашнего животного водяного или Морского царя.

Vienreiz [gājuši] pa ceļam Dievs un velns. Iedami viņi atraduši striķi. Tad viņi paņēmuši striķīšam viens aiz viena gala, otrs aiz otra un sākuši vilkties. Velkoties viņiem striķītis pārtrūcis, un viens gals palicis Dievam, bet otrs velnam. Tad Dievs savu striķīša [galu] sviedis apakaļ ūdenī, un tā radušās zivis. Bet velns savu striķīša galu sviedis uz priekšu krūmos un tā radušās čūskas.

Как-то раз шли по дороге Бог и черт и нашли веревку. Тогда один взялся за один конец веревки, а другой — за другой, и стали перетягивать. Наконец веревка у них порвалась, и один конец остался у Бога, а другой у черта. Тогда Бог свой конец веревки кинул назад в воду, и так произошли рыбы. А черт свой конец веревки бросил вперед в кусты, и так произошли змеи.

(TPD 1929, 76, № 97; см. Kursīte 1996, 363)

Таким образом, рыба и змея происходят буквально «из одной веревки» и отличаются лишь тем, что один конец ее попал в воду, а другой — на землю. Следовательно, и здесь змею можно определить как «земную рыбу» и, наоборот, рыбу — как «водяную змею». В этом же ключе, видимо, надо понимать и лечение от укуса змеи при помощи щучьего зуба (см. Straubergs 1939–1941, 693).

В литовской традиции рыбный король «представляется в виде большой рыбы с короной. Оба этих признака связывают его с намного более известным змеиным королем, также изображаемым как чрезвычайно большая змея с короной <...>. Оба этих образа — змеи и рыбы — очень тесно связаны (известна также „водяная змея“, LTR 3235/198/») (Būgienė 1999, 50). «В литовском фольклоре и в живой речи люди также путают разные виды змей, в том числе и ужей, — змеями называют не только ядовитых змей, близких их родственников ужей или медяниц, но и некоторых рыб, которые по своему системному положению очень далеки от змей» (Slaviūnas 1997, 319), например, рыбу вьюна (Dundulienė 1996, 11).

И в русской традиции, по словам Б.А. Успенского, «рыбы в народной мифологии рассматриваются как разновидность змея» (Успенский 1982, 146). Здесь также «отдельные поверья существуют о рыбе-вьюне, которого не едят, полагая, что он родом из гадюк» (Левкиевская 2002, 131). Ср. также такие названия рыб, как *змьярыба* ‘*Ophidium barbatum*’, *змейка* ‘рыба из рода бычков, *Gobius orphiocephalus*’ (Даль I, 686); названия миноги рус. *змея-рыба, червяга*, укр. *hadyna, вуж*, блр. *вужака*, пол. *waż, żmija*, с.-хорв. *змијица, змијурица / zmijuljica* и др. (Усачева 2003, 52, 157, 158); рус. *водяная змея* ‘щиповка’ (Там же, 158), с.-хорв. *zmijavac, zmiјarka* ‘голец’, *zmiјenica* ‘щиповка’, *змиуран* ‘вьюн’, болг. *змионка, змиорка, змиорче, змьорча, зьмина, зьмурка* ‘вьюн’, *змиорка, змиорче, змиурка, змиурче* ‘щиповка’, макед. *змијарка* ‘щиповка’ и др. (Там же, 94). В свою очередь, «щучьи зубы собирают и носят при себе, чтобы летом не укусила ни одна змея» (Гура 1997, 753). «Согласно болгарской легенде, св. Николай плыл однажды по морю в лодке. Поднялась буря, и

волны пробил дно. Св. Николай опустил руку в воду, схватил карпа и заткнул им пробоину. Благодаря карпу святой и его спутники были спасены. С тех пор существует обычай жертвовать св. Николаю карпа в Николин день. Роль карпа в этой легенде аналогична роли змеи в народных легендах о Ноевом ковчеге. Связь карпа с гадами обнаруживается и в мифологических представлениях южных славян: как и сорокалетняя змея, сорокалетний (по восточносербским поверьям) или столетний (по западноболгарским) карп превращается в летающего змея¹⁵. Целиком причисляют к гадам змеевидных рыб — угря, вьюна и миногу, которых считают нечистыми» (Там же, 757; ср. СМ 2002, 418).

Действительно, «нередко этих рыб принимают за ядовитых змей (например, у украинцев под Черновцами и близ Галича), за ужей (в Могилевской обл.) или считают „погаными“ (в Пермской губ.), „нечистыми“ (на Урале), родственными змеям: псков. *змеев брат* ‘вьюн’ (Островский р-н, Гривы), „гадючей“ породы — о вьюне в Харьковской губ. Лужичане, как и немцы, верят, что угри спариваются со змеями. В туровском, ровенском и волинском Полесье вьюна считают змеей в двенадцатом, а в Хорватии — в девятом поколении. Такими представлениями объясняется часто встречающийся запрет употреблять этих рыб в пищу. У русских, кроме того, „голые“ рыбы связываются с нечистой силой: угрей и налимов считают любимым блюдом водяного и никогда не едят, а если поймают, то сразу же отпускают обратно в воду» (Там же, 369–370; см. СМ 2002, 418), о чем уже вскользь было сказано выше. Так, по словам М. Забылина, «угорь — поганая рыба, змея. Простой народ не уважает угря, признавая в нем речную змею, как по наружным ее признакам, так и по тому, что будучи разрезан на куски, угорь обнаруживает движение в каждой отрезанной части, точно так же, как змея» (Забылин 1992, 278). А по словам В.Ф. Демича, «в Новгородской губ. крестьяне... угря считают хитрой, злобной водяной змеей, которая за какие-то грехи лишена способности жалить людей. Поэтому избегают употреблять угря в пищу» и т. п. (ЭС 1998, 452)¹⁶.

Как уже отчасти было показано выше, «сходство со змеей отражено в целом ряде названий угря, вьюна и миноги: пол. *zmij* ‘угорь’ (Вармия и Мазуры); болг. *змиюрка* ‘угорь’, *змионка* ‘вьюн’, *змиюрка* ‘угорь’, ‘вьюн’; серб.-хорв. *zmijica*, *zmijuljica*, *zmijara*, *gujavica*; словац. *hadná ryba*, укр. *гадина сьліна* (р. Прут), *гаде сліне* (гуцульщина), *вуж*, белор. *вужсак* (Могилевская обл., Славгородский р-н), пол. *waż* ‘минога’

¹⁵ «По восточносербским представлениям, *Змај* ‘мифологический змей, дракон’ происходит из рыбы *шаран*, у которой в сорок лет вырастают ноги и крылья» (Невская 1986б, 89).

¹⁶ Ссылка на: Демич 1912, 42.

(Галиция); укр. *веретильниця* ‘минога’, ‘вьюн’ (Карпаты)» (Гура 1997, 369). Наконец, само балто-славянское название угря **angurjas/*angarijas/*angerjas* (> балт. **angurīs* > др.-прус. *angurgis* [**angurīs*], лит. *ungurys*; праслав. **ogorь* [**ogьрь?*] > рус. *угорь*, пол. *węgorz* и др.) означает буквально ‘змееобразный’ и непосредственно образовано от б.-сл. **angis* ‘змея, уж’ (> балт. **angis* > др.-прус. *angis*, лит. *angis*, лтш. *odze* ‘змея’; праслав. **ožь* > рус. *уж*, пол. *waż* и др.); на индоевропейском уровне ср. еще родственные лат. *anguis* ‘змея’ и *anguilla* ‘угорь’ (ср. также др.-гр. *échis* ‘гадюка’ и *énchelys* ‘угорь’), сложное ср.-ирл. *esc-ung*, род. п. *esc-ongan* ‘угорь’, буквально ‘водяная змея’ (*esc* — ‘вода’); типологически ср. тур. *jylan* ‘змея’ — *jylan balyu* ‘угорь’ и т. п.¹⁷.

В литовской народной традиции угорь и происходит от змеи. Например, *Kai žydai Jėzų mūčijo, tai anie sau tada pasidėjo valgyt žuvų, o Jėzui — gyvatę. Tada Jėzus paėmė ir apvertė gyvatę unguriu — gardžiausia žuvimi* ‘Когда евреи мучили Иисуса, то они положили себе для еды рыб, а Иисусу — змею. Тогда Иисус взял и превратил змею в угря — самую вкусную рыбу’ (Balys III, 331, № 287).

Еще литовцы «верят», что *Ungurys eina per rasą labai toli valgyti pavasario žolius, iš kurių labiausiai mėgsta žirnius* ‘Угорь ходит по росе очень далеко есть весенние травы, из которых больше всего любит горох’ (Elisonas 1932, 51, № 452) (ср. в этом отношении такие славянские наименования угря, как рус. *травник*, с.-хорв. *travarica*, *travarka* (Усачева 2003, 72)). Соответствующее литовскому поверье знают и латыши: *Kad jaunie zirņi sāk rasties, tad zuši nāk no upēm zirņos* ‘Когда появляется молодой горох, угри приходят из рек в горох’ (Lт 1940, 2151, № 35594; см. Šmits 1926, 123).

В свою очередь, латышское *zutis* ‘угорь’, согласно Я. Эндзелину, имеет тот же корень, что и лтш. *zivs*, *zuvš*, лит. *žuvis* ‘рыба’ (первоначально деминутив **zu(v)-tis* ‘рыбочка’)¹⁸. Но в народной традиции он своим происхождением опять-таки связан со змеей:

¹⁷ Топоров 1975, 88–89; Фасмер IV, 146, 150–151; Черных II, 282–283, 285; Būga II, 509–511; Fraenkel 1965, 10, 1163; Frisk 1960, 439–440; Mažiulis I, 77, 79–80; Pokorny 1959, 43–44; Walde, Hofmann I, 48. В свете сказанного выше следует иметь в виду, что указанное балто-славянское название змеи и ужа **angis* < и.-е. **ang^h(h)i-* выступает именно в качестве названия противника Громовержца в реконструированных индоевропейских формулах «Основного мифа» **g^henti ng^h(h)im perunt*, **perpenti ng^h(h)im Perunt* (Громовержец поражает/ударяет змея в отношении скалы’ (см.: Иванов, Топоров 1974, 101; МНМ I, 530).

¹⁸ См.: Fraenkel 1965, 1323; Frenkelis 1969, 42, 43; Karulis 1992, 569; Pokorny 1959, 416; другую этимологию (заимствование из шведского) высказала Б. Лаумане, см.: Топоров 1975, 89; Karulis 1992, 569.

Reiz Dievs un Velns gājuši gar upes malu pastaigāties. Tur viņi atraduši vecu zirga pinekli, ko Dievs paņēmis un gribējis iemest upē, bet Velns arī piesteidzies, saķēris pinekli aiz otra gala un pārrāvis uz pusēm. Dievs tomēr savu pinekļa pusi iemetis upē, kurš palicis par zuti. Bet Velns savu pusi nometis uz sausumu, un no šā izcēlušies čūska. Par to vēl tagad mēdz teikt, ka zutis ar čūsku esot tuvu rada.

Как-то раз Бог и Черт вышли у реки погулять. Там они нашли старые пути от лошади, которые Бог взял и хотел бросить в реку, но тут подоспел Черт, схватил пути за другой конец и порвал пополам. Бог свою половину пут все-таки бросил в реку, где та превратилась в угря. А Черт свою половину закинул на сушу, и из этой половины произошла змея. Об этом еще сейчас говорят, что угорь со змеей состоят в близком родстве.

(LTT 1991, 407; см. Šmits 1926, 123)

Zvejnieks piezvejojis zušus, uzkūris uguni un sācis tos cept. Pienācis Velns un jautājis: «Ko tu te cep?» «Zušus», atbild zvejnieks. Velns prasījis, lai dodot viņam arī kādu zuti, bet zvejnieks atbildējis: «Ej paķer, tur kārklu malā ir». Velns gājis ar'. Kārklu malā Velns ieraudzījis čūsku, noturējis to par zuti un gribējis noķert, bet čūska ieskrējusi kārklu krūmā. Velns, sava zuša meklēdams, izlauzījis kārklu krūmu. No tā laika kārklu krūmi augot izlauzīti.

Рыбак наловил угрей, разжег костер и начал их жарить. Подошел Черт и спросил: «Что ты тут жарить?» «Угрей», ответил рыбак. Черт попросил, чтобы тот дал и ему какого-нибудь угря, но рыбак ответил: «Иди, возьми вон там, под ивняком». Черт и пошел. Под ивняком Черт увидел змею, принял ее за угря и хотел схватить, но змея скользнула в ивовый кустарник. Черт в поисках своего угря изломал весь кустарник. С тех пор ивовые кусты растут изломанные.

(LTT 1991, 464)

На основе латышских данных можно было бы даже реконструировать определение змеи как «чертова угря» или, шире, как «чертовой рыбы» (ср. выше о происхождении вообще рыбы и змеи из одной веревки). Причем славянской, в частности сербской традиции тоже свойственно соответствующее «противоположение змеи рыбе: Бог сотворил рыбу *jéguļa* ‘угорь’, а дьявол — змею» (Невская 1986б, 89).

По словам Л. Г. Невской, «многосложно связанные в народном сознании, иногда вплоть до полного отождествления, змея и рыба как классификаторы нижнего мира часто и в языковой номинации обладают одинаковой внутренней формой и оказываются сближенными или даже омонимичными: в параллель к уже отмечавшимся в своем месте с.-хорв. *šaran* ‘каarp’ и ‘ядовитая змея’ и др. можно указать также такие литовские названия рыбы, как *rainė*, *margė* ‘рыба из породы карповых’ (субстантивированное прилагательное) при *rainóji*, *marginė*, *margūlė* ‘змея’; *marguõlis* ‘окунь’ при *marguõlė* ‘змея’. Пестрота — постоянный эпитет щуки и других рыб, в фольклорных текстах предстающих как по-

смертное воплощение души: *Ši margoji lydekėlė būt man buvus motinėlė... Šis margasis ešeriukas būt buvusis man broliukas* ‘Эта пестрая щучка была бы мне матушкой... Этот пестрый окуnek был бы мне братцем’; *su rai-baisiais lydekėliais* ‘с пестрыми окунями’ и т. д. Признак пестроты мотивирует внутреннюю форму таких ихтиологических имен, как лит. *dryžonytė* = *rainė* ‘каarp’, польск. *pstrag* ‘рыба лососевых пород’ и др. И, наконец, собственно противник Громовержца — черт именуется пестрым, рябым — *rainasis*: *ką čia šioks toks rainasis, juodasis, nia — i pavarė arklus* ‘тут такой-сякой, пестрый, черный, ну и погнал коней’ (негативная семиотическая значимость пестрого подтверждается здесь синонимическим использованием двух эвфемистических наименований черта — ‘пестрый’ и ‘черный’; ср. *raināpilkis* — еще одно переносное обозначение черта, букв. ‘пестросерый’) (Невская 1986а, 152)¹⁹. Соответственно в румынской традиции «отрицательность пестроты обоснована, в частности, тем, что это — признак дьявола, ср. одно из его имен — *Pistruetul*» (Цивьян 1984, 50).

М. Завьялова по этому поводу обращает внимание на этимологию самого русского названия *рыба* (высказанную В. Н. Топоровым): по ее словам, «связь змеи с рыбой, отраженная в последнем названии, может быть неслучайной. Помимо их общего отношения к воде и нижнему миру возможна связь через эпитет: русское название *рыба* этимологически связано с *рыбой*, то есть ‘пестрый’, что является постоянным эпитетом змеи в русских и литовских заговорах. Эпитет ‘пестрый’ связан с оппозицией свет/тьма и соотносится с мраком (лит. *margas* — рус. *мрак*) и с мерцающим, сверкающим огнем — молнией (*моргавко* ‘зарница’))» (Завьялова 1998, 204).

¹⁹ Другими словами, с одной стороны, «пестрота змеи в литовской традиции закреплена в многочисленных ее названиях, в основе внутренней формы которых лежит именно этот мотивационный признак: *margūlė* ‘маленькая ядовитая змея’, *marguõlė* ‘гадюка’, *marginė*. В постоянном эпитете змеи обращает на себя внимание местоименная форма прилагательного: *margoji gyvatė*» и т. п., а с другой, «атрибутом *margas* наделяется также рыба, в народном сознании ассоциирующаяся со змеей. В рыбу, спасаясь от Перкунаса, превращается черт в латышской легенде (см. выше). В литовском фольклоре особенно популярен образ пестрой щуки: *Ten aš būc buvus, ten aš būc nardžius margaja lydekėle* ‘там (в глубоком озере) я была бы, туда я нырнула бы пестрой щучкой’. См. также фрагмент литовского плача, в котором отношения родства переданы через „ихтиологический код“ так, что матери соответствует пестрая щука, брату — пестрый окунь», см. выше, и т. п. (Невская 1984а, 132). См.: еще Невская 1986б, 86; а также Nevskaja 1999, 340, 341–342. Змея часто наделяется эпитетом «пестрая» и в латышской традиции (см. Kursīte 1996, 93).

К указанной этимологии слова *рыба* мы еще вернемся в другой работе, а теперь речь пойдет, по вышеприведенным словам Л.Г. Невской, о «рыбах, в фольклорных текстах предстающих как посмертное воплощение души», в первую очередь — о щуке как воплощении умершей матери.

* * *

Так, по словам Л.Г. Невской, «в „ихтиологическом“ коде, возможно, наблюдается большая свобода в соотношении термина родства и породы рыбы. Однако выбор щуки как соответствия умершей матери (в других случаях — шире — умершей или осиротевшей женщины) представляется не случайным, в частности из-за сравнительно высокой частоты употребления в погребальном фольклоре (и далее в смежных жанрах вплоть до щуки-волшебной помощницы в сказках типа „По щучьему веленью“):

<i>Velyk būtum</i>	Лучше бы
<i>Nunešusi,</i>	Унесла,
<i>Į dunoją</i>	В дунай
<i>Įmetusi:</i>	Бросила:
<i>Būč beplaukius</i>	Плавала бы я
<i>Su žuvelėmis,</i>	С рыбками,
<i>Su margosioms</i>	С пестрыми
<i>Lydekėlėms!</i>	Щучками!
<i>Ši margoji</i>	Эта пестрая
<i>Lydekėlė</i>	Щучка
<i>Būt man buvus</i>	Была бы мне
<i>Motinėlė.</i>	Матушкой.
<i>Šisai šamas,</i>	Этот сом,
<i>Šis didysis,</i>	Этот большущий,
<i>Būt buvusi</i>	Был бы
<i>Man tėtužis.</i>	Моим батюшкой.
<i>Šis margasis</i>	Этот пестрый
<i>Ešeriukas</i>	Окунек
<i>Būt buvusi</i>	Был бы мне
<i>Man broliukas.</i>	Браток.
<i>Šiji baltoji</i>	Эта белая
<i>Aukšliukė</i>	Уклейка
<i>Būt man buvusi</i>	Была бы
<i>Sesiukė.</i>	Мне сестрица.
<i>Būt benardžius</i>	Я ныряла бы
<i>Vandenėly,</i>	В водице,
<i>Ne siratos</i>	То не слезы
<i>Ašarėlės!</i>	Сиротицы!

В приведенном пространным тексте ассоциированы мать и пестрая щука, сом и отец, окунь и брат, уклея и сестра» (Невская 1983, 201–202)²⁰. Но здесь мы находим и кое-что большее, а именно отождествление смерти, конкретно — утопления «в дунае» с превращением в рыбу. И это далеко не случайность. По словам Н. Лауринкене, «метаморфоза человека в воде — это, как правило, превращение его в рыбу», и «формулы такого рода особенно часты в плачах» (Laurinkienė 1990, 49). Вот еще один пример такого рода:

<i>Buvo nunešti,</i>	(Надо) было отнести,
<i>Buvo įmesti</i>	(Надо) было бросить
<i>Į skraudų vandenėly.</i>	В тяжкую водицу.
<i>Aš būčiau buvusi</i>	Я была бы
<i>Šauni žuvaitė,</i>	Лихая рыбица,
<i>Žalioji lydekaitė.</i>	Зеленая щучка.

(DŽT 1983, 215, № 199)

Нередко в литовских народных песнях не говорится прямо о превращении утонувшего в рыбу, а его смерть в воде представляется как свадьба с рыбой, например, *Buvo mergelė / Marių kuojelė* ‘Была невестка / Морская плотва’ и *Buvo pajauneliai / Marių ešerėliai* ‘Были дружки / Морские окуни’ (ЛТ II, 155, № 116) или же невестка у него — *Marių lydekėlė* ‘Морская щучка’ (ЛТ II, 301, № 330) и т. п. (см. Laurinkienė 1990, 48–49). Однако само представление смерти в качестве свадьбы в литовской (и не только в литовской) народной традиции типично²¹. В другом случае утопленница превращается в рыбу и сама становится невестой рыбаков:

<i>Kad taip nekenti manęs, motužė,</i>	Раз так меня ненавидишь, матушка,
<i>buvo mažą n'auginti:</i>	(надо) было (меня) маленькую не растить:
<i>buvo nunešti, buvo įmesti</i>	надо было отнести, надо было бросить
<i>į gilų ežerėlį.</i>	в глубокое озеро.
<i>Ten būčiau buvusi paskenduolėlė,</i>	Там была бы я утопленницей,

²⁰ Текст литовского плача приводится по: Juška 1963. Перевод мой. — Д. Р. См. еще: Nevskaja 1995, 42; а также: Невская 1984б, 147.

²¹ Учитывая это, можно полагать, что и Вяйнямейнен в «Калевале», не сумевший в пойманной рыбке узнать своей желанной «девы Велламо» и таким образом упустивший свою возможность взять ее в жены (V.127–133: «Ты меня искал так долго / И желал в течение жизни. / Ох, старик ты неумелый, / Вяйнямейнен безрассудный! / Не сумел меня поймать ты, / Деву Велламо, русалку, / Дочь единственную Ахто»), в действительности — избежал смерти. В случае русского Садко это еще более очевидно: жениться на дочери Морского короля значило бы навсегда остаться на дне моря.

Žuvelių draugalėlė.
Ten būt žuvavę žvejų žmoneliai
su šilkinu tinkleliu:
ten būt sužvieję, ten būt sugrieję
už margą lydekėlę.
Tai būc buvusi žvejų mergelė,
pajūriškių martelė.

рыбачьей подружкой.
 Там бы рыбацьи люди рыбу ловили
 шелковым неводом:
 там поймали бы, там словили бы
 (меня) как пеструю шучку.
 Вот была бы рыбацьей невестушкой,
 рыбацьей снохой.

(SDŽ 1954, 41, № 9; Jucewicz 1846, 35–37)

То же в сказках. Так, Элените в литовском варианте сказки «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» (АТ 450), *įstumta vandenin, ne prigėrė, bet pavirto aukso kuoja* ‘сброшенная в воду, не утонула, а превратилась в золотую плотву’ (LT III, 464–466, № 160). В другой сказке утопленница *išlindo iš ažaro pusė žuvies, o pusė mergelės* ‘вылезла из воды наполовину рыбой, а наполовину девушкой’ (VKLT 1938, 222, № 516), да и наполовину девушка она, вероятно, лишь потому, что вылезла из воды. Иногда именно смертью, утоплением человека объясняется вообще наличие рыбы в воде. Так, в одной сказке река спрашивает, когда в ней появится рыба, а герой, осведомившись об этом в потустороннем мире, отвечает: *Tuomet turėsi žuvų, kai paskandinsi žmogų* ‘Тогда у тебя будет рыба, когда утопишь человека’ (LT III, 545, № 188; АТ 460А). Ср. известный фольклорный мотив о жертве водоему или живущему в нем водяному.

Иногда утонувший сам превращается в водяного, который, в свою очередь, как мы уже видели, нередко предстает в облике (большой) рыбы. «Представления о том, что водяные происходят из душ утопленников, широко распространены у западных славян и встречаются в западных областях Украины и Белоруссии. У поляков водяной так и называется — *topielec*, т.е. ‘утопленник’, а у западных украинцев — *топельник*» (Левкиевская 2002, 500), ср. еще словац. *topielec*, полес. *топельник* и т. п. (СД I, 396, см. 397)²². Но у поляков «водяной, которым становится некрещеный утопленник, иногда принимает облик осетра» (Гура 1997, 755), т.е. рыбы. Таким образом, и в славянской традиции сохранились

²² Об архаичности и архетипичности подобных представлений свидетельствуют, например, древнеегипетские «Тексты пирамид», где, по словам М. Э. Матье, некие мифические «Муу изображали умерших царей, которые встречали вновь пришедшего потомка и вели его к себе в загробный мир. Интересно само название Муу. Оно явно связано со словом *mw* — ‘вода’. Не случайно в сцене перехода солнца с ладьи в воды Нуна присутствуют мумиеобразные существа, названные *mwīw mwīw* — ‘находящиеся в водах Нуна’. Думается, что в образах этих „муу“, „водяных“, отразились представления о том, что это были утопленные правители Буто» (Матье 1996, 128–129).

представления о превращении утопленника в рыбу. Например, в России об утонувшем говорили: *Ушел в ершеву слободу* (Даль I, 522).

За пределами балто-славянской традиции в первую очередь следует иметь в виду уже упоминавшуюся 5-ю руну «Калевалы», в которой речь идет «О красавице погибшей, / О девице утонувшей / В волнах вод широкошумных» (V.9–11) — она-то, собственно, и предстает перед Вяйнямйненем в образе выуженной им говорящей рыбки, которая признается, что она «дева Велламо» (Калевала 1985, 65–66). Само это несчастье подробно описывается в четвертой руне «Калевалы» (IV.319–370):

Но едва туда ступила,
 Отдохнуть присесть хотела
 На растрескавшемся камне,
 На скале, блестящей в море,
 Как упал вдруг в воду камень,
 Та скала на дно морское,
 А с тем камнем и девица,
 С той огромной глыбой Айно.
 Так та курочка упала,
 Так погибла та бедняжка
 И сказала умирая,
 С белым светом расставаясь:
 «К морю я пошла купаться,
 На волне морской качаться.
 Вот я, курочка, упала.

Птичка бедная, погибла.
 Никогда, отец мой милый,
 Никогда в течение жизни
 Не лови в волнах здесь рыбы
 На пространстве вод широких!
 <...>
 Ведь все волны в этом море —
 Только кровь из жил девицы;
 Ведь все рыбы в этом море —
 Тело девушки погибшей;
 Здесь по берегу кустарник —
 Это косточки девицы;
 А прибрежные здесь травы
 Из моих волос все будут.

(Калевала 1985, 60–61)

Мотив превращения в рыбу утопившейся от горькой жизни девушки известен и в оригинальном финском фольклоре:

Плакать мой отец не станет,
 Братец горевать не будет,
 Хоть бы я скатилась в воду,

Рыбкой бы упала в реку,
 Очи мне сиги умоют,
 Щуки волосы причешут.

(ВПИ 2000, 96)

Упомянем также австралийское предание о туземных «Ромео и Джульетте», в конце которого Магги говорит: «Я войду в море и стану рыбой. Я не хочу больше жить на земле», а «затем он взял Инмуру на руки и вошел с нею в воду. Магги превратился в рыбу баррамунди — гигантского окуня. Инмура же охотно разделила участь любимого» (Кудиновы 1987, 76–77, № 49). «В одной из китайских версий потопа Гунь принимает после гибели облик рыбы» (Топоров 1982, 392) (причем само имя Гунь означает ‘огромная рыба’ (МНМ I, 341)). Юнг напоминает историю «Афродиты и ее сына, прыгнувших, спасаясь от преследования, в Евфрат, где они были превращены в рыб»

(Юнг 1997, 122). М. Элиаде пересказывает «орфический миф» североамериканских йокутов телумни: «Один человек теряет жену. Он решает пойти за ней и сторожит у гроба. На вторую ночь она поднимается и идет, словно спящая, направляясь в Типикиниц — страну умерших, расположенную на западе (или северо-западе). Ее муж следует за ней вплоть до реки, над которой находится постоянно трясущийся и колышущийся мост. Жена оборачивается к мужу и говорит: „Что же ты делаешь, ты живой, ты не сможешь пройти через мост. Ты просто упадешь и станешь рыбой“» (Элиаде 2000, 291; ср. Элиаде 1998, 370–372, № 185). Здесь река представляет собой повсеместно известную мифическую водную преграду на пути в страну мертвых. Но, по словам Н. Лауринкене, «водоем — это и путь, по которому умерший может попасть в мир иной. Для того, чтобы достичь зоны потустороннего, человек сначала должен превратиться в такое существо, которое в состоянии жить в этой непривычной для него среде — воде» (Laurinkienė 1990, 49). В этом отношении приводится опять же отрывок из литовского плача:

*Tai gal aš pavirstau
Marga lydekėle,
Tai aš gal nuplauktau
[aukštą kalnelį,
Tai gal aš rastau
Radnąją motulę
Ir tikrą tėvulį,
Ir tikras sesules.*

Так может я превратилась бы
В пеструю шучку,
Так может доплыла бы я
До высокой горочки,
Так может нашла бы я
Родную матушку
И честного батюшку
И честных сестриц.

(LT II, 525, № 567 (LTR 3432/6))

По словам Т.В. Цивьян, «погружение в воду (утопление) представляет достаточно интересное ответвление мотива *река = путь* в иной мир, обозначая путь по вертикали. Оно может быть сопоставлено с известным сказочным сюжетом о герое, падающем в колодец = попадающем в *иной* мир. С одной стороны, вода как бы не принимается во внимание, будучи не более чем обозначением „водного способа“, необходимого условия для достижения *иногo* мира. С другой стороны, эта *мифологическая вода* может стать проводником / чудесным помощником, а не вредителем, обеспечивая благополучное возвращение героя из опасного путешествия и подтверждая тем самым архетипическую схему посещения живыми царства мертвых (Одиссей, Эней и т. д.)» (Цивьян 1999, 181).

Представления о водном пространстве (реке, озере, болоте, море), лежащем на пути в царство мертвых, слишком хорошо известны, чтобы здесь их подробно обсуждать. Приведем лишь четверостишие показательной латышской дайны (имеется 5 вариантов):

*Strauji tek Daugaviņa,
Strauji dienu, strauji nakti.
Kā ta strauji netecēs,
Pilna dārgu dvēselišu.*

Быстро течет Двинушка,
Быстро днем, быстро ночью.
Как же она не потечет быстро,
Полная дорогих душ.

(BDS, № 30710-5; см. Kursīte 1996, 57)

В латышской традиции, в частности в песенной, таким образом, тоже «проявляется связь рыбы с миром мертвых и самим усопшим. Мир мертвых в таких песнях изображается как черные морские воды» (Kursīte 1996, 360). Так, например, и «среди археологических ископаемых под озером Буртниеку, в могильнике Звейниеку, где захоронения производились долгое время (с позднего мезолита до позднего неолита, т. е. с V по II тыс. до н. э.), наряду с костями бобра, лося, вепря, птиц и куницы найдены также рыбьи кости. Сопоставив это с инициационными сказками, где животные, птицы и рыба часто выступают в качестве помощников посвящаемого при исполнении определенных задач, в том числе при переправе из этого мира на тот свет и обратно, можно заключить, что похожими представлениями руководствовался и человек древнего каменного века, клавший в могилу рыбу, лося, бобра и т. п. Последние (возможно, тотемы) должны были помочь умершему переправиться на тот свет» (Там же, 360).

* * *

Заслуживает нескольких слов в этом отношении образ моря. Уже в вавилонском эпосе о Гильгамеше говорится:

Трудна переправа, тяжела дорога,
Глубоки воды смерти, что ее преграждают.
А что, Гильгамеш, переправившись морем, —
Вод смерти достигнув, — ты будешь делать?

(Элиаде 1998, 321)

В славянской традиции «в плане соотносительности Волоса с загробным миром особенно показательно старочешское выражение *k Velesu za toře*, относящееся к смерти и означающее, собственно, „на тот свет“» (Успенский 1982, 56). «Связь моря с отрицательным началом, в частности со смертью, подтверждается также представлениями, отраженными главным образом в сказках, согласно которым море служит дорогой на тот свет (ср. Афанасьев, № 216 [НРС 1958, № 216. — Д. Р.]: *море расступилось, дорога открылась, дурак ступил раз-другой и очутился... на том свете*)» (Иванов, Топоров 1965, 115)²³. Соответ-

²³ См. еще: Иванов, Топоров 1974, 66.

ственно в литовских сказках, например: *Nieko nereikalauju, kad tik perneštum mane per šitas mares in aną svieta* 'Ничего не требую, перенеси только меня через это море на тот свет' (RSPS 1981, 47, № 16). По наблюдению В.Н. Топорова, одним из образов смерти и «в латышских дайнах с участием *Veļu māte* оказывается вода в разных ее видах, включая и слякоть, болото, море, влагу и т. п. Ср., в частности, мотив моря: *Dar', Dieviņi, zelta sētu / Visgarāmi jūras malas, / Lai nevar Veļa māte / Visu zemi zēģelēt* 'Сделай, Боже, золотую загородь / Вдоль всего морского берега, / Чтобы Мать Веля не смогла / По всей земле носиться' (№ 27683 в собрании К. Баруонса). Судя по этому фрагменту, *Veļa māte* находится за морем (ср. также лтш. *Velna māte*), и в этом случае «латышский мифологический мотив (*Vel-* на море) до деталей совпадает со старочешским свидетельством о такой же локализации Велеса (ср. проклятие-отсылку XV в.: *nĕkam k Velesu za moře; nĕkam k Velesu pryč na moře*, подобно отсылке за море лихорадок, болезней и т. п. в русских заговорах). Мотив моря актуален и для ведийского Варуны (< **Vel-un-*), который, собственно, и воплощает собою Мировой океан, лежащий на периферии Вселенной и образующий ее рамку» (Топоров 1986, 55). Касательно латышской традиции в этом отношении можно добавить, что, согласно народным поверьям, вообще *elle esot jūrā* 'преисподняя находится в море', где и *velns dzīvo* 'вялнс живет', у которого *jūras dibenā* 'на дне моря' находится *liela pils* 'большой замок' *ar lielām dzelzs vārtiem* 'с большими железными воротами' и т. п. (Straubergs 1939–1941, 556, 637, см. 558). Здесь, как мы видим, море уже само выступает в качестве места пребывания мертвых и их владыки, т. е. само как бы представляет пространство смерти. Сходным образом в русской традиции «Тридцатое царство» «может находиться под водой: „А Иван-царевич отправился в подводное царство; видит: и там свет такой же, как у нас; и там поля, и луга, и рощи зеленые, и солнышко греет“ (Афанасьев, № 222 [НПС 1958, № 222. — Д.Р.]). Иногда упоминаются города, провалившиеся в озеро, как в сказании о граде Китеже» (Пропп 1998, 360–361). Ср. только что кратко описанные владыки Морского царя с признанием ирландского Владыки моря: «Бран и его спутники думают, что это море, но для меня из колесницы все это — цветущий луг. Моя страна — под морем», где «испокон веков под волнами живут счастливые мои люди» (Demeter 1993, 181–182). Во всяком случае, по словам М. Элиаде, «многие народы, живущие у воды, считают, что потусторонний мир находится в морских глубинах» (Элиаде 2000, 222, см. 330). В литовских народных песнях утопший называется «морским зятем» (*marį žentelis*) или «морской снохой» (*marį martelė*) (LT I, 157, № 166; Vaitkevičienė 2001, 101; Vėlius 1987, 191), в чем тоже очевидно прямое соотношение моря и смерти, причем и на фонетическом уровне: ср. лит. *mārios, mārės, marià, mārė* 'море' и *mara, mārās* 'смерть, умирание, мор', *marėti* 'вымирать', *marinti* 'морить, умерщвлять' (LKŽ

рание, мор', *marėti* 'вымирать', *marinti* 'морить, умерщвлять' (LKŽ VII, 846–849, 858–860 и далее)²⁴; соответственно в русском (*море* и *мор*) и во многих других индоевропейских языках. Высказано даже предположение о том, что корни и.-е. **mōr-* 'море, стоячая вода'²⁵ и **mer-* 'умирать; смерть' (Рокоту 1959, 748 и 735 соответственно) являются родственными, т. е. связанными генетически, этимологически (Казанскене 1985, 43–44).

Сходные представления касаются озера, болота и т. п.²⁶, и даже воды в быту: «Например, общеславянский характер имеет обычай выливать всю имеющуюся воду в доме, где кто-то скончался, так как душа человека после смерти „погружается“ или „воплощается“ в воде, находящейся в доме, и тем оскверняет ее» (Виноградова 1999, 152).

Таким образом, поскольку водоем, в частности море, в мифологическом мировосприятии представляет путь в мир мертвых или же сам мир мертвых, то утопление является метонимией смерти вообще. По словам Элиаде, «в воде все „растворяется“, всякая „форма“ разрушается, всякое прошлое упраздняется; ничто из того, что прежде существовало, не сохраняется после погружения в воду — никакое очертание, никакой „знак“, никакое „событие“. В человеческом плане погружение эквивалентно смерти, а в космическом — катастрофе, потопу, периодически растворяющему мир в водах первобытного Океана», поэтому «погребальное употребление воды объясняется теми же ее свойствами, что и космогонические, магические и терапевтические; воды „удовлетворяют жажду умершего“, они его растворяют, связывают с семенами вещей; вода „убивает мертвого“, окончательно лишая его человеческого состояния, чтобы в аду он пребывал в состоянии свернутом, как бы личиночном, с защитной способностью переносить страдания. Ни в одной из различных концепций смерти человек не умирает полностью; он лишь переходит в некую элементарную форму существования; это регрессия, а не окончательное исчезнове-

²⁴ *Martelė, marti* 'сноха' вносит сюда лишь дополнительную ассоциацию об известной связи смерти со свадьбой.

²⁵ По заключению Т.В. Цивьян, именно «„стоячая“ вода немного подземного мира, мира мертвых <...> противопоставлена проточной воде говорливых, бегущих потоков звучащего верхнего мира, мира человека» (Цивьян 1999, 327). К соответствующему осмыслению «стоячей воды» в народной традиции ср. укр. (соответственно польск. и полесск.) *netécha* 'стоячая вода, болото', но и непосредственно 'черт' (Толстой 1974, 30).

²⁶ См., например: Vėlius 1987, 53–54, 62; Straubergs 1939–1941, 558, 637 и др.; в славянской традиции см. о водяных, русалках, вообще «заложенных покойниках» и т. п.

ние» (Элиаде 1999, 188–189, 191–192)²⁷. Ср. в этом отношении такое литовское название преисподней, как *pāskandos* (LKŽ IX, 479), от глагола (*pa*)*skēsti* '(у)тонуть, погрузиться', и т. п.²⁸

Следовательно, превращение утопленника в рыбу отсылает к представлениям о рыбе как об облике души умершего в потустороннем мире.

* * *

Действительно, например, «в ряде африканских традиций рыба — воплощение души умершего человека» (Топоров 1982, 393). Также североамериканские «индейцы оттава верили, что души умерших вселяются в рыб» (FW 1949, 392). «В Северном Калабаре, неподалеку от Экета, расположено священное озеро, в котором строго-настрого запрещено ловить рыбу, потому что местным жителям кажется, что в ней находятся их души и вслед за каждой пойманной рыбой угасает человеческая жизнь» (Фрэнгер 1998, 717). Ср. также «рыбалку за душами»: согласно Фрэнгеру, «на острове Целебес к носу, пупку и ногам больного иногда прицепляют рыболовные крючки, чтобы душа его при попытке бегства попадала на крючок и осталась с человеком. Один член племени турик с реки Барам (остров Борнео) не желал расстаться с крючковидными камнями, так как, по его утверждению, они прицепляли его душу к телу и таким образом не давали духовной его части отделиться от телесной. Приморские даяки считают, что пальцы колдуна или шамана должны быть снабжены рыболовными крючками, которыми он в момент отлета души будет захватывать и возвращать ее в тело больного» (Там же, 195). «Карстен, специально исследовавший художественные украшения в Южной Америке, приходит к заключению, что преобладание в этих украшениях рыбы вызвано тем, что эти украшения „стоят в связи с верой, будто души умерших превращаются в рыб“. Племя Collas в Перу „рассматривает рыб как своих братьев, потому что их предки якобы произошли из той же реки“» (Пропп 1976, 228). «В Буине некогда существовал обычай бросать кости

²⁷ «Это представление удержалось также и в философском умозрении. „Душам смерть — воды рождение“, — говорил Гераклит (фр. 66). „Вот почему сухая душа — мудрейшая и наилучшая“ (фр. 68). Боязнь, что влага „растворит“ души, покинувшие свои тела, вызовет их рост и вновь включит в круговорот низших форм жизни, была распространена в греческой сотериологии. В одном из орфических фрагментов (Климент Александрийский, „Строматы“ VI.2.17.1) говорится, что „вода — смерть душе“» и т. п. — Примечание Элиаде, там же.

²⁸ Шире об этом см.: Vėlius 1987, 59; Beresnevičius 1990, 108; Vaitkevičienė 2001, 143, 149, 155; Топоров 1975, 170–171.

сожженных трупов рыбам. На Гималайских горах есть пруд Сараевата, в котором находятся священные рыбы, называемые Mṛgikunda, „при кормлении которых приносятся жертвы манам умерших родственников“ (Шефтеловиц). <...> Все эти материалы показывают, что рыба — это умерший, и что такое представление было широко распространено. <...> Птица есть представительница воздушного царства мертвых, рыба — подводного. Эти представления стоят в связи с образованием представлений о воздушном далеком царстве мертвых, куда улетают, и о царстве мертвых, находящемся под землей или под водой» (Там же, 230). И в Древнем Египте рыба «рассматривалась в качестве символа души, насколько можно заключить из росписи на одном из позднеэллинистических саркофагов. Мумия здесь возлежит на носилках в форме льва; под носилками находятся четыре сосуда — каноба, крышки которых изображают четырех сыновей Гора. Три из них имеют головы животных, четвертый — голову человека. Над мумией парит рыба вместо обычной птицы — души» (Юнг 1997, 140). Вспомним, что в иудейской традиции верные после смерти, по словам Юнга, «облачаются в одеяния рыб» (Там же, 129). «Иудейская „чаша благословения“ иногда украшалась изображениями рыб, поскольку рыбы служат пищей блаженных в Раю. Чашу клали покойнику в могилу как погребальный дар. Рыбы получили широкое распространение в качестве надмогильных символов. Христианская рыба чаще всего встречается именно в такой связи» (Там же, 131).

В славянской традиции «связь рыб с душами умерших, находящихся на том свете, отражена в белорусской загадке о рыбе: *На тым свете жывый, а на гэтым мяртвы* (Могилевская губ.). Русины-украинцы Буковины представляют царство мертвых как страну блаженных *рахманов* — наполовину людей, а наполовину рыб. Ср. рус. дон. *рахманки* 'внутренности рыбы'. Иногда предвестием смерти является и сон о рыбе (Ровненская обл., Дубровский р-н, Свирицевичи). Не случайно также и в обрядовой традиции рыба используется в качестве поминального блюда (например: Киевская губ.)» (Гура 1997, 748–749; см. Дучыц, Санько 2004, 441; СМ 2002, 417). Водяного, особенно в виде получеловека-полурьбы, согласно среднерусской (смоленской) традиции, «называют „навной“ (по-видимому, от *навь*, *навь*, *навье* 'покойник'), что является указанием на связь духа водной стихии с кругом умерших, с представлениями о потустороннем мире» (Криничная 2001, 455). Отражаются в мифологическом образе рыбы и представления о водной преграде на пути в потусторонний мир или водном пути туда: например, «в русской сказке о Марке Богатом герой совершает переход на тот свет по киту-рыбе (Нижегородская губ., Лукояновский у., Гаврилово) или по огромной щуке-рыбе, протянувшейся по всему морю» (Гура 1997, 758).

Далее, о щуке «существует русская примета, что если она плеснет хвостом перед рыбаком, то он вскоре умрет, по белорусской примете — не проживет более трех лет» (Там же, 752). Сходные поверья бытуют у латышей: *Ja zivis kuģim seko, tad no kuģa ļaudīm kāds mirs vai sliks* 'Если рыба следует за лодкой, так кто-нибудь из людей в лодке померет или утонет' (Ltt 1940, 2154, № 35663; Straubergs 1944, 233).

Выраженная рыба немота тоже, в конечном счете, осмысливается связью ее с миром мертвых. В литовском поверье, например, *Jei mažam vaikui duosi žuvies, jis nekalbės (nebylys taps)* 'Если маленькому ребенку дашь рыбу [есть], он не будет говорить (станет немым)' (BE 1925, 351). То же у славян: «представления о немоте рыб определяют некоторые запреты, бытующие в народной традиции. Так, детям, пока они не начнут говорить, не дают есть ни рыбы, ни ухи, иначе они долго будут немые, как рыба, не научатся говорить (Витебская губ., Дриссенский у., Борковичи; Минская губ., Слуцкий у.; Македония, Лужица). В Сербии по тем же причинам запрещено есть рыбу и беременной женщине. Это свойство рыбы как ее мифологический признак играет определенную роль и в представлениях о рыбах как душах: беззвучность, немота — признак, соотнесенный с миром мертвых, сближающий рыбу и душу человека, отошедшего в мир иной, или ребенка, еще не появившегося на этот свет» (Гура 1997, 747). Другими словами того же автора, «немота как признак мира мертвых играет существенную роль в представлениях о рыбах как душах» (СМ 2002, 417).

В литовском связь рыбы с миром мертвых и смертью явно отражается на внешней, фонетической форме соответствующих слов и корней. Ср. 1 *žūsti* (*žūsta; žūvo*) '(по)гибнуть' и 2 *žūsti* (*žūsta; žūvo*) 'ловить рыбу, рыбачить'; 1 *žūti* (*žūva, žūsta, žūna; žūvo*) '(по)гибнуть; умереть; пропасть, исчезнуть' и 2 *žūti* (*žūsta, žūva, žūvia, žūna, žūja; žūvo, žūjo*) 'ловить рыбу, рыбачить' (ср. 1 *pra-žūti* 'погибнуть; пропасть' и 2 *pra-žūti* 'некоторое время ловить рыбу, провести за рыбалкой'); 1 *žūtis* 'гибель' и 2 *žūtis* 'рыбалка'; 1 *žuvėti* 'ловить рыбу, рыбачить' и 2 *žuvėti* 'пропадать'; 1 *žuvimas* 'гибель' (*pra-žuvimas* 'пропажа, пропадание') и 2 *žuvimas* 'рыбная ловля'; 1 *žuvinėti* 'погибать' и 2 *žuvinėti* 'ловить рыбу, находиться на рыбалке'; *žuvinis* 'рыбный, рыбий' и *žuvinys* 'пропавшее животное или вещь'; 1 *žuvinti* 'запускать мальков в безрыбный водоем' и 2 *žuvinti* 'убивать, губить' (LKŽ XX, 989–1008). К связи значения 'пропасть, исчезнуть' именно с водой ср. рус. *как в воду кануть* и лит. *kaip į vandenį* (*vandenin, vandenų*) с соответствующей семантикой: *Dingo kirvis kaip į vandenį* 'Пропал топор, как в воду канул'; *Visi dingo kaip vandenų* 'Все исчезли, как в воду канули'; *Pražuvo kaip į vandenį mūsų kumelė* 'Пропала наша кобыла, как в воду канула'; *Iki nūdienai jokio girslō — pražuvo vaikiščias kaip vandenų* 'Доныне ни слуху, ни

духу — пропало детище, как в воду кануло' и т. п. (LKPŽ 1985, 304). Таким образом, в словах (fem.) *žuvė, žuvis* непосредственно слышен отголосок значения гибели, смерти (ср. еще fem. *pra-žuvà, pra-žuvė*, masc. *pra-žuvis* 'погибель' (LKZ X, 595)), что полностью отвечает вышеуказанным мифологическим представлениям о рыбе²⁹. Причем созвучие сохраняется и в фонетических вариантах обеих корней: 1 *žūiti* (*žūista; žūvo*) и 2 *žūiti* (*žūista; žūvo*), *žiuvě, žiuvis* (LKŽ XX, 819–820). Ср. в быличке: *Nuo to laiko tam ežere žuvų niekas nepagauna, mat, žuvus žuvų karaliui, žuvo ir jos* 'С тех пор в этом озере рыбу никто не может поймать, потому что с гибелью рыбного короля погибла и вся рыба' (LD 1979, 30; SV 1987, 29). Во всяком случае, лит. *žūvēs* 'погибший, гиблый' на уровне звукописи невольно вызывает ассоциацию 'превратившийся в рыбу'.

Этимологически лит. *žuvis*, лтш. *zivs* (диал. *zivs, zuve*), др.-прус. *suckis* (**zu(vi)-kis, *zu(vi)-kas*) 'рыба' (также др.-прус. *sweikis* < **z(u)veikis* 'треска') за пределами балтийских языков, не считая реконструируемого праславянского **zъvъ*³⁰, связываются лишь с др.-гр. *ichthys* и армянск. *jukn* 'то же' и вместе с последними сводятся к праформе и.-е. **ǵh₂d̥u-* 'рыба'³¹. Однако происхождение самой этой праформы, как правило, далее не оговаривается. Правда, Ю. Покорный под вопросительным знаком выдвигает вариант **ǵh₂d̥u-*, при помощи которого с большой осторожностью предлагает включить сюда же такие германские названия рыб, как ст.-швед. *gius*, швед. *gös* 'окунь/судак (Perca Lucio-perca)' и нововерхненем. диал. *giesen* 'род карпа (Cyprinus се-

²⁹ Вероятно, речь должна идти не о нейтральной смерти, а именно о гибели, «плохой» смерти, которой как раз соответствует нижний, подводный мир мертвых, в противопоставлении «благой» смерти (собственно *смерти*, ср. др.-инд. *su-mṛtyu-*, буквально 'благая смерть', и т. п., см. Фасмер III, 685–686 и др.) и верхнему, небесному миру мертвых. По словам Й. Басанавичюса, *Apie myrį sakyta: «Dieve duok mirt, o ne pražūt!» Toks visiškias prapuolimas, išnykimas vadinosi «pražuva» 'О смерти говорили: «Дай Бог умереть, а не стинуть!»* Такая полная гибель, исчезновение называлось *pražuva*' (BV 1998, 62; см. Beresnevičius 1990, 22). Здесь можно вспомнить литовскую сказку «Юрате и Каститис», в которой рыбак Каститис во время рыбной ловли (2 *žūti* и т. п.) привлекает к себе внимание морской царевны Юрате, буквально «Морюшки» или «Моревны», которая соблазняет его на любовную связь, за что громовержец Перкунас навеки забирает его в плен на дно моря (1 *pra-žūti* и т. п.) (см. Jucewicz 1846, 103–109).

³⁰ См.: Топоров 1960, 5; Фасмер III, 526.

³¹ Buck 1949, 184; Fraenkel 1965, 1323; Frisk 1960, 745–746; Karulis 1992, 565; Mažiulis IV, 167, 172–173; Pokorny 1959, 416; см. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 536.

phalus)' (Pokorny 1959, 417). К. Карулис, однако, идет еще дальше и не только высказывает предположение о том, что первичной формой корня было **ǵheu-*, а различные расширения ее (др.-гр. на *-th-*, герм. на *-ī-*) имеют вторичный характер, но и предлагает сопоставить этот и.-е. **ǵheu-* как с и.-е. **ǵheu-* 'лить (*gießen*)', во-первых, так и, во-вторых, с и.-е. **ǵhēu-/ǵhau-* 'разевать рот, зевать, зиять (*gähnen, klaffen*)' (Ibid., 565; см. Pokorny 1959, 447–448 и 419–420, 449 соответственно).

В данном случае особый интерес представляет первое сопоставление. Дело в том, что лит. *žūti* '(по)гибнуть; умереть; пропасть, исчезнуть', а также *žudyti* 'убивать, губить', лтш. *zust* (*zūdu, zudu*) 'пропасть, исчезнуть', *zaudēt* '(по)терять, утратить, лиши(а)ться', наряду с ср.-ирл. *gūass, guss* 'опасность, тревога', кимр. *gwst* 'зло, худо, болезнь' и англосакс. *gietan, ā-gietan* 'ранить, уби(ва)ть', возводятся к и.-е. корню **ǵheu-/ǵheu-d-* 'пропасть, исчезнуть, погибнуть (*verschwinden, umkommen*)' (Pokorny 1959, 448)³², который К. Карулис далее связывает именно с **ǵheu-* 'лить' (Karulis 1992, 550, 568)³³. В таком случае лит. *1 žūti* '(по)гибнуть; умереть; пропасть, исчезнуть' и *2 žūti* 'ловить рыбу, рыбачить', *žuvīs* 'рыба', а также все другие вышеприведенные литовские слова, связанные с обоими гнездами, как и латышские их соответствия, в конечном счете оказались бы родственными, тем самым на уровне этимологии подтверждая и углубляя мифологиче-

³² Сюда же, видимо, рус. *жудá* 'ужас, бедствие', *жудкий* (*жуткий*) и др. (Фасмер II, 63, 68; Черных I, 310), если только это не заимствование из литовского: семантика слов, вопреки сомнениям Фасмера, этому не противоречит, см.: Zinkevičius 1984, 274, а также LKŽ XX, 974–983.

³³ Ср. лтш. диал. *žaut* 'лить' и лтш. *zvetēt* 'бить, стегать, хлестать, парить', которое Карулис возводит к тому же **ǵheu-* 'лить' и объясняет через диал. *zvetēt* 'лить воду в бане на камни, дать пару' → 'парить(ся)' → 'бить' (Karulis 1992, 572). К отношению значений 'лить' и 'бить' вообще ср. лит. *lieti* 'лить, выливать', но и 'ударить, хлестнуть' (ср. *Kai perliesiu pančiu, tai žinosi* 'Как хлестну [букв.: 'перелью'] путами, будешь знать' и т. п.) (см. LKŽ VII, 438–444); *pilti* 'лить, наливать', но опять же и 'бить, ударить, «вмазать»' (*Aš jam kai pyliau ausin, tai tuoj atsisėdo!* 'Я ему как вмазал [букв.: 'влил'] в ухо, сразу присел!' и т. п.), *pilti* [*l*] *kaili* 'надирать шкуру', *pylā* 'сильный дождь', но и 'побой, битье' и др. (см. LKŽ IX, 975, 1004–1008 и далее). Значение 'погибать, исчезать' со значением 'лить' можно связать и другим образом — через значение 'завораживать' (см. ниже). Во всяком случае, ср. производное от того же и.-е. корня др.-гр. *chéō* 'лить, проливать, разливать, распространять и т. п.', при помощи которого Гомер описывает именно смерть: *amphī dé hoi thánatos chýto* 'смерть объяла его' (ДГРС 1958, 1773).

скую связь рыбы с миром мертвых. По соображениям Карулиса, «может быть, разнообразие форм (данного названия рыбы в указанных и.-е. языках) и вставление расширителя имеют табуистический характер, так как вода и ее жители в воззрениях древнего человека были тесно связаны с магическими представлениями о подземном царстве мертвых» (Karulis 1992, 565). Те же представления могли повлиять на форму слова и положительным образом, усиливая ассоциацию.

Далее, лит. *žūti* '(по)гибнуть; умереть; пропасть, исчезнуть', лтш. *zust* 'пропасть, исчезнуть' и др. этимологически связано с лит. *2 žavėti, 2 žavinti* 'убивать, губить' (LKŽ XX, 218, 220–221)³⁴. С другой стороны, ср. *1 žavėti, 1 žāvinti* 'очаровывать, завораживать' (и вообще 'чаровать, ворожить'), устар. 'заговаривать, заклинать' и т. п. (LKŽ XX, 215–218, 220), лтш. *zavēt* 'колдовать, чаровать'. Однозначного мнения в отношении этимологии последних тоже не существует, они связываются либо непосредственно с *2 žavėti, 2 žavinti* 'убивать, губить', *žūti* '(по)гибнуть и т. п.', либо с рус. *звать, зов*, др.-инд. *hávate* 'зовет, призывает', *hava-* 'зов', авест. *zavaiti* 'заклинает' и др. Например, по убеждению К. Буги, лит. «*žavėti* и лтш. (соб. куронское) *zavēt* 'колдовать, чаровать' не имеют ничего общего с авест. *zavaiti* 'зовет, кличет' и слав. *zovetъ*, так как основным значением литовско-латышского слова было не 'звать', а 'портить, губить'», поэтому оно «принадлежит к той же этимологической группе, что и лит. *žavinū, žavinti* 'убивать, умерщвлять'» (Būga II, 680; см. III, 682). Того же мнения придерживается П. Скарджюс (Skardžius 1996, 543). А вот М. Фасмер уверен в том, что указанные литовские слова, наоборот, именно родственны русскому *звать* (*зову*), др.-инд. *hávate* 'зовет, призывает', авест. *zavaiti* 'заклинает' и др. (Фасмер II, 85). Э. Френкель не решается встать ни на одну из сторон и ограничивается заключением: *Etymologie umstritten* (Fraenkel 1965, 1293)³⁵. К. Карулис же приходит к компромиссу и высказывает предположение о том, что в лтш. *zavēt* 'колдовать, чаровать', лит. *žavėti* 'очаровывать, завораживать и т. п.' «слились рефлексy двух и.-е. корней» (Karulis 1992, 550). Первый из них — это и.-е. **ǵheu-* 'лить', с которым, согласно пересказанным выше предположениям Карулиса, связано как лит. *žūti* '(по)гибнуть', лтш. *zust* 'пропасть, исчезнуть' и др., так и лит. *žuvīs*, лтш. *zivs* и др. 'рыба'. Второй — это и.-е. **ǵhau-/ǵhaud-* 'кричать, звать, призывать (*rufen, anrufen*)', к которому, как уже говорилось, восходят др.-инд. *hávate* 'зовет, призывает', *hava-* 'зов', авест. *zavaiti* 'заклинает', рус.

³⁴ Būga II, 456; III, 682; Fraenkel 1965, 1323; Фасмер II, 63.

³⁵ Здесь же литература вопроса, которую дополнительно см. в: Karulis 1992, 550–551.

рус. *звать*, *зов* и др., среди которых, например, и гот. *gub*, др.-исл. *god*, *gud*, англ. *god*, нем. *Gott* 'бог' (< **ghū-to-* 'призываемый') (Pokorny 1959, 413–414; см. Maughofer III, 585–586).

Однако, по словам О.Н. Трубачева, «наблюдения помогли установить определенную закономерность, с которой глагольные основы, обладающие древними значениями 'поить, совершать возлияния', образуют затем термины 'петь', 'звать, взывать (первоначально к божеству)'. Так, слав. **pojo*, **pěti* этимологизируется как древний каузатив ('давать пить') от глагола **piti* <...>. Аналогичная связь объединяет и.-е. **gheu-* 'призывать, обращаться' (др.-инд. *hávate*, слав. *zvati*) — **gheu-* 'лить' (др.-инд. *juhóti*, греч. *chéō*)» (Трубачев 1964, 104)³⁶.

Таким образом, лит. *1 žavėti* 'очаровывать, завораживать; заговаривать, заклинать', *2 žavėti* 'убивать, губить', слав. **zvati* 'звать', **zъvъ* 'зов' и, с другой стороны, слав. **zъvъ* 'рыба', лит. *žuvis* и др. могли бы оказаться исконно родственными словами — ср. завораживающее и тем самым приводящее к гибели пение рыбоподобных сирен, русалок и просто рыб.

* * *

Все эти рассуждения, однако, как было указано, опираются на предложенное К. Карулисом сопоставление корня и.-е. **gheu-* (>**ghdū-*) 'рыба' с корнем и.-е. **gheu-* 'лить'. Но Карулис, как мы видели, предложил и возможное другое не менее интересное сопоставление, а именно с корнем и.-е. **ghēu-/ghau-* 'разевать рот, зевать, зиять (*gähnen*, *klaffen*)', который является вариантом (расширением) более общего и.-е. **ghē-/gha-* с тем же значением (Pokorny 1959, 419–421 и сл., 449) и к которому восходят такие слова, как лат. *hio,-āre* 'разевать рот, пасть; разверзаться, зиять' (например, *humus hiat* (ЛРС 1949, 411)); др.-гр. *chainō* 'раскрываться, разверзаться, зиять', *chauli-ódōn* 'с выдающимися клыками', *chaunos* 'рыхлый, пористый, губчатый' и *chaos* 'хаос'; др.-исл. *gapa* 'раскрытая, зияющая пасть', *gap* 'отверстие; бездна, пропасть' и первичная бездна хаоса *Ginnunga-gap* (и.-е. **ghē-p-*; сюда же англ. *gap* 'щель, ущелье; отверстие' и др.); рус. *зиять*, *разевать*; лит. *žióti(s)* 'разевать, раскрывать рот', но и 'разверзаться, расступаться (о земле)', *žiótys* 'пасть; устье; горловина', с расширителем *-p-* также *žiopčioti*, *žiopsėti* 'раскрывать и закрывать пасть' (то же с *-b-*: *žiobauti*, *žióbčioti*, *žiobuoti*, также, видимо, *ap-žeboti* 'охватить ртом

³⁶ См. также дополнение О.Н. Трубачева к статье *пою*, *петь* словаря Фасмера (Фасмер III, 350). Указанной форме и.-е. **gheu-* совершенно точно отвечает, например, лит. *ževóti* 'громко кричать, реветь' (LKŽ XX, 422).

[*ap-žioti*] и т. п.), *žióptai* 'пасть', но и 'жабры' и др.³⁷. Ср.: *Gerklė žuvies vadinas žioptai* 'Рыбья глотка называется *žioptai*' (LKŽ XX, 681, 689, 693); *Žiobuoja kaip žuvis iš vandens ištraukta* 'Разевает рот, как рыба, вытасненная из воды' (LKŽ XX, 670); *Ko čia žiobauji kai lydekaitis kašėlėj!* 'Чего зеваешь, словно шупак в сумке!'; *Ko tu čia žiopsi lyg žuvis?!* 'Чего зеваешь, как рыба?!'; *Žiopčioja kaip žuvis be vandens* 'Разевает рот, как рыба без воды'; *Ko žiopčioji, kaip žuvis ore?!* 'Чего зеваешь, как рыба на воздухе?!' (LKPŽ 1985, 147, 343, 344) и т. п. Ср. в этом отношении лит. *žiobris*, *žiobrys* 'рыбец, сырть (*Vimba vimba*)', например: *Ko žiopsi kaip žiobris* 'Чего зеваешь (глазеешь), как рыбец' и т. п. (LKŽ XX, 669)³⁸. Ср. также приводившуюся выше литовскую быличку, в которой *Vinciukas Spiecius pagava Erzveta ežeri žuvį ne žuvį, greičiausiai velnių, kataras citei žebuoja. Kad nenumetis i nepersizegnojis, piauniai būtu prarijis* 'Винцас Спецос поймал на озере Ержетас рыбу — не рыбу, скорее всего черта, который иначе разевает пасть. Если бы не бросил прочь и не перекрестился, наверняка тот его проглотил бы' (Vaitkevičiai 1996, 200).

Сопоставление корня и.-е. **gheu-* (>**ghdū-*) 'рыба' с корнем и.-е. **ghēu-/ghau-* < и.-е. **ghē-/gha-* 'разевать рот, зевать, зиять', таким

³⁷ Фасмер II, 98; Черных I, 325; Fraenkel 1965, 1312–1313; Vries 1962, 156, 167; а также Pokorny 1959, 419–422, 449, но и 382: и.-е. **gēp(h)-/gēb(h)-* 'челюсть, жабра, пасть', с выделением которого в отдельный корень балтийский материал не позволяет согласиться, и наличие или отсутствие аспираты в анлауте реконструируемого корня этому не может препятствовать (сюда же рус. *жабра*, *зобать* и т. п. (Фасмер II, 31–32, 102; Черных I, 289–290, 328)). Очень соблазнительно в этом ряду было бы видеть и лит. *žiaunos*, лтш. *žaunas* 'жабры', которые принято связывать с рус. *жевать* и др. и возводить к и.-е. **g(i)eu-* 'жевать, кусать' (Фасмер II, 39–40; Черных I, 294; Būga III, 659; Fraenkel 1965, 1302–1303; Karulis 1992, 575; Pokorny 1959, 400). Поэтому, видимо, Карулис имел смелость заключить, что сам этот «и.-е. корень является родственным с и.-е. **ghē-* 'зевать, разевать рот, пасть'» (Karulis 1992, 575), что, однако, немного подозрительно с фонетической точки зрения. Тем не менее ср. лит. *žiánti* 'разевать, раскрывать рот (= *žióti*)' (LKŽ XX, 438).

³⁸ То есть различие лишь в расширителе *-p-* или *-b-*. Однако принятая этимология основывается на вторичной семантике пестроты: ср. лит. *žėbras* 'пёстрый', точнее 'у кого крапчатая, усыпанная крупинками морда' < *žėbeti* 'зобать, подбирать мелкую пищу губами' (Fraenkel 1965, 1311; Mažiulis IV, 88–89; см. Būga II, 676–677; Urbutis 1981, 175; Фасмер II, 31–32), но и — 'žiopčioti!' (LKŽ XX, 229, см. 233–234). В любом случае, первичный этимологический источник слова тот же (см. еще: Fraenkel 1965, 1294–1295; Karulis 1992, 551; Pokorny 1959, 382; Фасмер II, 102; Черных I, 289–290, 328).

образом, отразило бы связь рыбы с пучиной хаоса, который часто представляется в виде именно водной бездны, первичного океана, моря³⁹. По словам А. Ф. Лосева, «хаос поэтому означает прежде всего ‘зев’, ‘зевание’, ‘зияние’, ‘разверстое пространство’», а «у схолиастов хаос мыслится <...> как вода (с фантастической этимологией от *chēō* ‘лью, разливаю’)» и в то же самое время «он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто» (МНМ II, 579, 581). Явно выраженное представление о хаосе как о зияющей пасти при этом создает хорошо известный образ морского чудовища — большой рыбы, разверзнувшей глотку (ср. хотя бы «Сон Филиппа II» Эль Греко (МНМ II, 43)).

Вообще всепожирающая хищность рыбы хорошо известна и вошла в поговорку. Ср.: (*Kaip*) *žūvis žūvį ryja* ‘(Как) рыба рыбу пожирает’; *Žūvis žūvį ryja, o žmogus — žmogų* ‘Рыба рыбу пожирает, а человек — человека’; *Žmogus žmogų kaip žūvis žūvį ryja* ‘Человек человека как рыба рыбу пожирает’; *Большая рыба маленькую целиком глотаем*; *Wielkie ryby pożerają małe* и соответственно во многих европейских языках вплоть до *Pisces vorat maior minorem* (Grigas 1987, 559, № 602)⁴⁰. Ср. в этом отношении такие славянские названия рыб, как рус. *обжора* ‘белуга голодная весной’ (Усачева 2003, 151), «с.-хорв. *prožderuša* ‘щука’ (*prožderati* ‘сожрать, проглотить’); ср. составные наименования с этой же мотивацией, которые могут употребляться по отношению к любой рыбе, характеризующейся этим признаком: с.-хорв. *grabèljiva riba, grabežna riba, grabljiva riba* ‘прожорливая рыба» (Там же, 77). «Джеремияс упоминает изображение рыб на раннехристианском светильнике, где одна рыба поедает другую. Название самой яркой звезды созвездия Южной Рыбы — Фомальхаут, „рыбий рот“ — может интерпретироваться именно в таком смысле» (Юнг 1997, 129). Уже в древнеиндийском сказании о Ману пойманная им рыбка, прося о том, чтобы тот ее вырастил сначала в кувшине, а потом в пруду, говорит: «Пока мы мальки, нас подстерегает великая напасть: рыбы пожирают рыб» (Элиаде 1998, 150). В искусстве времен Реформации, в свою очередь, «изображения гигантской рыбы, пожирающей рыбную мелочь, трактуются как иносказание о неумолимости и верховной мощи Природы» (МНМ II, 393), собственно, о неумолимой темной ее стороне, грозящей смертью.

Во всяком случае, по словам В. Я. Проппа, «смерть-пожирательница древнее других видов смерти», поэтому «быть проглоченным

было первым условием приобщения к иному царству», а «вход в царство идет через пасть животных. Эта пасть все время закрывается и открывается. *Царство его отворяетца на время; когда змей полоз раздвинетца, тогда отворяются и ворота*» (Пропп 1998, 332, 345, 367). В древнеегипетских «Поучениях Аменемпе» говорится: «Земля разверзла уста: „Пусть он войдет, / чтобы быть проглоченным“, / Они погружаются в преисподнюю» (Элиаде 1998, 535; см. Матье 1996, 194, 206). Ср. в гностическом сочинении «Пистис София» (54), построенном как интерпретация псалмов Давида: «Да не поглотит меня пучина; да не пожрет меня преисподняя; да не схватит меня колодезь пастью своею» (Трофимова 1991, 102). «Понятие об Аиде как о чудовище, поглощающем умерших, в действительности не было чуждо и христианской мысли. Приведем два примера из различных периодов. В апокрифическом евангелии Никодима описывается сошествие в Ад, причем этот последний, говоря от своего собственного лица, жалуется на то, что чрево его страдает, когда Спаситель нисходит туда и освобождает святых, содержащихся в нем от начала мира. А в одном из средневековых изображений этого освобождения Христос стоит у открытой пасти огромного рыбоподобного чудовища, из которого выходят первые представители человечества — Адам и Ева. В скандинавской саге об Эйриксе мифическое значение этого человекопожирающего чудовища проявляется с еще большей определенностью. Эйрикс, предприняв путешествие в Рай, пришел к каменному мосту, охраняемому драконом. Войдя в пасть чудовища, он увидел себя достигшим мира блаженства» (Тайлор 1989, 163). «Скандинавы говорили также, что открытая пасть богини смерти Гелы похожа на пасть брата ее Фенрира, волка, пожирающего луну; а в одной старогерманской поэме описывается зияющая от неба до земли пасть Гелы. Изваяния на соборах до сих пор еще изображают для устрашения порочных людей ужасные челюсти Смерти или готовую поглотить свои жертвы широко раскрытую пасть Гелы» (Там же, 167). Также «на древнерусских иконах о Страшном суде ад — это раскрытая пасть огромного извивающегося змея» (Левкиевская 2002, 194). В латышской традиции в этой связи существует интересная быличка, в которой один смельчак *nocirtis Velnam galvu. Galva aplētusi muti un nokritusi zemē, izsisdama dziļu bedri, bet pati novēlusies bedres malā. Galva drīz pārvērtusies par zemi. Un tagadējā Velnala esot bijušā Velna mute* ‘отрубил черту голову. Голова разинула рот и упала на землю, выбив при этом глубокую яму, но сама откатилась на край ямы. Голова в скором времени превратилась в землю. А современная Чертова пещера — это бывший чертов рот’ (LTT 1991, 130). Интерес в данном случае представляет и следующее литовское сказание, записанное Й. Басанавичюсом:

³⁹ См., например: МНМ II, 579–582; Иванов, Топоров 1965, 113 и др.

⁴⁰ Литовские варианты еще см. в LKPŽ 1985, 344; TŽ V, 624, № 1211 (*Žūvis žūvį gaudo ir rija* ‘Рыба рыбу ловит и пожирает’) и др.

Kiti sako, rojus ešąs ryty šalyje, ant viršaus tokio stiklo kalno, o jau tas kalnas riogšąs aukščiaus debesų. O jau to kalno statumas (skardumas) ir slidumas — neišpasakytas! Užliptie ant jo gali tik teisingieji, o dūšėlės nusidėjėlių nuslįsta nog to stiklo ir žemyn nukrinta, kur jų laukia išsižiojęs baisusis Pukys (baisus smakas) ir, apačioje kalno gulėdamas, jais nupuolusius praryja...

Иные говорят, [что] рай находится на восточной стороне, на верху такой стеклянной горы, а гора эта торчит выше облаков. А уж крутизна и скользкость этой горы — несказанная! Залезть на нее могут лишь праведники, а души грешников соскальзывают с этого стекла и падают вниз, где их ждет, разину в пасть, страшный Пукис (страшный змей), лежащий у подножья горы, и их, падших, заглатывает...

(BV 1998, 115, № II.6)

С одной стороны, среди разных возможных ассоциаций имени змея *Pukys* (ср. лтш. *puķis* 'летучий змей', лит. *pūkys* 'пушистое существо' и др.) особого внимания заслуживает название рыбы лит. *pūkys* 'ёрш (*Acerina cernua*)' или 'керчак (*Cottus scorpius*)' (LKŽ X, 861). С другой стороны, разинутая пасть или глотка (чудовища) — обычный образ преисподней в литовской традиции. Ср. литовскую поговорку *Akys — marios, gerklė — pekla* 'Глаза — море, глотка — пекло' (PP 1958, 87). Наконец, само литовское название преисподней или ада *prāgaras*, которое также имеет значения 'пропасть, бездна' и, собственно, 'обжора' (LKŽ X, 499–500), связывается с лит. *gėrti* 'пить', устар. 'жрать', *gerklė* 'горло' и, далее, рус. *жрать, горло*, др.-инд. *-gará-* 'проглатывающий', *gará-* 'питье', др.-гр. *borós* 'прожорливый', лат. *voro, -āre* 'пожирать, поглощать' и др. (и.-е. **guer-* 'пожирать, с жадностью глотать')⁴¹. Сюда же восходят др.-рус. *жерело* 'горло, жерло', рус. *жерело* 'отверстие, устье, пасть', укр. *жерело* 'источник', *жорло* 'русло', болг. *жерело, ждрело* 'ущелье, узкое русло быстрой реки, ис-

⁴¹ Būga I, 495; II, 129, 683; III, 922; Fraenkel 1965, 148–149, 643; Mayrhofer I, 325; Mažiulis I, 426; Pokorný 1959, 474–475; Sabaliauskas 1990, 217; также см.: Фасмер I, 441–442; II, 62; Черных I, 205, 306; Frisk 1960, 251; Walde, Hofmann II, 836. По словам Э. Нойманна, «даже сегодня язык не может преодолеть этих первичных образов. Поедание, пожирание, голод, смерть и пасть — все они сочетаются: и мы до сих пор говорим, как и первобытные, о „пасти смерти“, о „пожирательной войне“, о „поедающей болезни“. „Быть проглоченным и съеденным“ является архетипом, который встречается не только во всех средневековых картинах ада и дьявола; мы сами выражаем проглатывание чего-то маленького чем-то большим теми же образами, когда говорим, что человек „поглощен“ своей работой, движением или мыслью, или что его „съедает“ ревность» (Нойманн 1998, 43).

точный, родник', чеш. *zřídlo*, пол. *źródło* 'источник, ключ, родник' и др., также др.-гр. *bátrhron* 'яма, пропасть' и 'трясина', лат. *gurges* 'водоворот, омут, пучина, бездна', а поэтически — и вообще 'воды, море'⁴², что в нашем случае особенно показательно. Сюда же, согласно ранее принятому мнению, восходит и др.-инд. *gárgara-* 'водоворот'⁴³, появляющееся, например, в «Атхарваведе» (IV.15.11–12), в заговоре на дождь вместе с Варуной: «Сюда иди вместе с этим громом, / Изливая воды, Асура, наш отец! / Пусть шипят вихри вод, о Варуна!»⁴⁴. В другом заговоре-молитве (IX.4.4), исполнявшемся при жертвоприношении быка, последний описывается как «отец телят, хозяин неприкосновенных [коров], а также отец великих пучин (*gárgara-*)» (Atharva Veda II, 529). Интересно, что др.-инд. *gárgara-* известно и именно в качестве названия породы рыб (*Pimelodus gagora*)⁴⁵. В связи с этим внимание привлекает латышская сказка «О водовороте и Большой рыбе» (*Pār vērputi un Lielo zivi*), в которой, по пересказу Я. Курсите, «большая рыба втягивает мореплавателей в водоворот и тогда пожирает утопленников» (Kursīte 1996, 364). Во всяком случае, это нас возвращает к тому же образу водной бездны, пучины в виде большой рыбы, разверзнувшей пасть.

«Был у мужика (повествует русская сказка) мальчик-семилеток — такой силач, какого нигде не видано и не слыхано! Послал его отец дрова рубить; он повалил целые деревья, взял их словно вязанку дров и понес домой. Стал через мост переправляться, увидала его морская рыба-кит (по другому списку: рыба-щука), разинула пасть и сглотнула молодца со всем как есть — и с топором, и с деревьями. Мальчик и там не унывает, взял топор, нарубил дров, достал из кармана кремь и огниво, высек огня и зажег костер. Невмоготу пришлось рыбе: жжет

⁴² Топоров 1979, 349; Фасмер II, 48; Черных I, 300; Frisk 1960, 219; Walde, Hofmann I, 627–628; см. также литературу в предыдущей сноске. Значение латинского слова приводится по ЛРС 1949, 401.

⁴³ Вопреки Майрхоферу (Mayrhofer I, 326), см.: Fraenkel 1965, 136; Pokorný 1959, 475; Walde, Hofmann I, 628 и др.

⁴⁴ Атхарваведа 1989, 213; см.: Atharva Veda I, 174–175; Monier-Williams 1899 (1999), 349.

⁴⁵ Monier-Williams 1899 (1999), 349. Майрхофер решительно отделяет название рыбы *gargara-* от *gárgara-* 'водоворот' (Mayrhofer I, 327). Тем не менее, к мотиву песен и музыки водяных жителей (учитывая, в частности, гусли Вяйнямейнена, изготовленные из щуцьеи головы) ср. «Ригведу» VIII.69.9, где упоминается неизвестный музыкальный инструмент *gárgara-*: «Пусть зазвучит гаргара, / Пусть зазвенит кругом годха, / Пусть заплашет пинга — / К Индре вознесено священное слово!» (Ригведа V–VIII, 403, см. 715).

и палит ей нутро страшным пламенем! Стала она бегать по синю морю, во все стороны так и кидается, из пасти дым столбом — точно из печи валит; поднялись на море высокие волны и много потопили кораблей и барок, много потопили товаров и грешного люду торгового; наконец прыгнула та рыба высоко и далеко, пала на морской берег да тут и издохла. Четверо суток работал мальчик топором, пока прорубил у ней в боку отверстие и вылез на вольный белый свет» (Афанасьев II, 79).

Мотив этот очень распространен. В. Я. Пропп в качестве примера пересказывает одну сказку из собраний Л. Фробениуса: «Отец дает мальчику некое поручение. Но он непослушен, бежит к воде и вместе с товарищами выезжает в море на лодке. Вдруг лодку начинает качать и трясти. Непослушный мальчик падает в воду, и его сейчас же проглатывает большая рыба. Пролежав там некоторое время, он испытывает голод. Он оглядывается кругом и видит, что над ним висит печень рыбы. Эту печень он начинает отрезать раковинкой. Рыбе становится больно, и она его выхаркивает» (Пропп 1998, 316). По традиции североамериканских алгонкинов, «однажды Манабозо, этот солнечный герой, стараясь выудить царя рыб, был проглочен с лодкой и прочим. Тогда он начал поражать сердце чудовища своей палицей, так что чуть не был выброшен им прямо в озеро, но герой поставил лодку поперек горла рыбы и кончил тем, что убил ее. Когда мертвое чудовище было выброшено на берег, чайки проклевали в нем отверстие, в которое вышел Манабозо. Этот рассказ знаком из введения к поэме о Гайавате. Другой вариант этой сказки оказывается у племени оджибве, в котором маленький Монедо <...> был проглочен большой рыбой, из которой его вытащила его сестра» (Тайлор 1989, 162). В другом случае «герой в рыбе видит своих умерших родителей. Это показывает, что он уже в рыбе попал в обитель мертвых. В рыбе герой вообще иногда встречает много мертвых и живых, проглоченных до него, и выводит их» (Пропп 1998, 317), т. е., собственно, спасает от «вечной гибели», точно так же, как в свою очередь поступил Спаситель Христос — притом, может быть, от гибели именно в облике рыбоподобного чудовища, «большой рыбы», как в одном упомянутом выше средневековом изображении.

По мнению Проппа, и «мотив переноса в лодке или бочке произошел от мотива переноса в рыбе. В американских сказаниях юноша переносится в чреве рыбы, которая его проглотила. Он себя вырезает. Переход от рыбы к лодке и бочке, от вырезания из рыбы к выбиванию dna бочки может быть показан на материале очень точно. Нам важно отметить здесь лишь то, что в исторической перспективе этот мотив восходит к поглощению рыбой» (Пропп 1976, 275; см. Пропп 1998,

324–325)⁴⁶. «Вероятно сюда восходит и Ной, также входящий в большую лодку, или ковчег, закрывающий себя в нем и выходящий из него родоначальником людей», наконец, «с этой точки зрения интересно пересмотреть пребывание в плавающей корзине Моисея (который затем становится вождем и спасителем своего народа)» (Пропп 1998, 326). К такому же заключению приходит Рене Генон, вспоминая при этом и Ману, спасенного «большой рыбой» от потопа: «Если мы теперь сравним с этим историю Ионы, увидим, что кит, вместо того, чтобы просто вести ковчег, на самом деле с этим ковчегом отождествляется. Действительно, Иона находится в теле кита так же, как Сатъяврата [Ману] и Ной — в ковчеге» (Guénon 1995, 110).

Действительно, «к этому же циклу относится пророк Иона, проглоченный и извергнутый китом. Не потому ли он пророк, что он побывал в ките?» — задается вопросом В. Я. Пропп (Пропп 1998, 311). Во всяком случае, по агадической традиции, рыба, проглотившая Иону, «открыла ему многие тайны, скрытые от взора человека» (МНМ I, 555). Будучи проглоченным «большой рыбой», волшебное знание получил и герой литовской сказки⁴⁷. Вьянямэйнен, выйдя из чрева Ви-

⁴⁶ Возникает соблазн предположить, что корабль как таковой в мифологическом сознании вообще изначально воспринимался в качестве водяного чудовища, в частности, именно «большой рыбы», тем более что само плавание, особенно морское путешествие, как уже говорилось, представляет собой «архетипическую схему посещения живыми царства мертвых (Одиссей, Эней и т. д.)» (Цивьян 1999, 181). В этом отношении, например, очень показательны представления об инициации мастера по изготовлению лодок племени варрау устья Ориноко. Во время инициации юношу проглатывает и вновь извергает чудовище, а «в это время он ошупывает бока чудовища и тем самым получает представление, каковы должны быть размеры и пропорции лодок, которые он будет делать» (Березкин 1984, 14). На универсальность таких архаичных представлений указывает и XVII руна «Калевалы», в которой Вьянямэйнен, будучи «в утробе» великана Випунена (он там разводит огонь, ест печень и т. п.), узнает от него «три слова» заклинания, необходимые для изготовления лодки (Калевала 1985, 143–151). Наряду с лат. *piscis* 'рыба' ср. также *pistris*, *pistrix* 'морское чудовище (кит, акула, пила-рыба)', но и 'небольшое быстроходное военное судно; судно с эмблемой кита' (ЛРС 1949, 672).

⁴⁷ Герой сказки по наставлению отца каждый день крошил в море хлеб, но со временем устал и стал бросать уже только несколько крошек. «Разозлилась за это большая рыба, взяла да проглотила его и отнесла к рыбному королю. „За что же ты его проглотила? — спросил рыбный король. — Он тебе добро делал, а ты ему злом отплатила! Так нельзя делать. Научи этого человека и отпусти“. Короля надобно слушаться: взяла рыба того человека к

пунена, тоже признается («Калевала», XVII.617–620): «Ста словам я научился, / Тысячу узнал заклятий, / Вынес скрытые заклятья / И слова из тайной глубины» (Калевала 1985, 150). Все это непосредственно указывает на инициацию.

На самом деле, «в мифическом проглатывании тотемным животным и обратном извержении юноши состоял обряд. Фикция такого поглощения воспринималась как смерть, возвращение — как воскрешение к жизни», таким образом, «герой, отправляемый на пожирание к зверю, попадает в обстановку, известную нам в качестве обряда инициации» (Пропп 1976, 276). Другими словами, «предполагалось, что мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком. Это — так называемая временная смерть. Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался, т.е. выхаркивался или извергался» (Там же, 150). Например, по словам Р. Паркинсона, «в культе Кват на острове Банка на уединенном месте делается своего рода загон (enclosure) посредством забора из тростника, два конца которого нависают и образуют вход. Это называется пастью акулы» (Там же, 157, см. 308–309). «Босас в своей книге о социальной организации племени квакиутл показал, какое большое распространение имеет рыба в качестве тотемного животного; фасады многих домов расписаны огромными рыбами, так что вступающий в дом как бы вступает в рыбу» (Пропп 1976, 228)⁴⁸. Н. Велюс обращает внимание на литовскую загадку, в которой рыба уподобляется дому: *maža maža klėtėlė, skatikėliais dengta* ‘малюсенькая клеть, деньжатами покрыта’ (Vėlius 1983, 197). «Представления о том, что во время инициации юношей проглатывает, а затем изрыгает чудовище, распространены у разных народов мира, в том числе и у южноамериканских индейцев. Связь с этими представлениями некоторых мифов совершенно очевидна. В Южной Америке эпизод проглатывания включается в разные мифологические сюжеты. Однако во всех случаях проглоченный герой приобретает после освобождения необычный облик (как правило, становится лысым⁴⁹) и магические способности», а «памятники доколумбового изобразительного искусства

себе, научила его птичьему и звериному языку, а потом вынесла и выплюнула на берег» (ЛТ III, 563, № 198; АТ 670). Больше примеров такого рода см. в Пропп 1998, 312–313.

⁴⁸ Целый ряд примеров строений инициационного назначения в форме мифического чудовища приводит, например, Фрззер 1998, 725–728.

⁴⁹ Некоторые примеры см. в: Пропп 1998, 317–318, 323.

позволяют предполагать, что сходные представления об инициации шамана или жреца существовали в Мезоамерике и в Перу. Например, на сосудах с южного побережья Мексики, изготовленных приблизительно на рубеже нашей эры, показан рыбообразный монстр, заглатывающий человеческую фигурку. Учитывая в целом данные о репертуаре изображений этих культур, можно считать вполне вероятным, что речь идет о посвящении человека, специфически связанного с культом и магической практикой» (Березкин 1984, 12, 14).

Элиаде тоже подчеркивает, что «в некоторых регионах обряды инициации при наступлении половой зрелости включают вхождение в фигуру, напоминающую водное животное (крокодила, кита или большую рыбу)» (Элиаде 1996, 256). Например, «считается, что шаманы Лапландии во время своих трансов входят в кишечник большой рыбы или кита. Легенда повествует нам, что сын шамана разбудил своего отца, который спал три года, словами: „Отец! Проснись и выйди из внутренностей рыбы; выйди из третьей петли ее кишечника!“», а фино-карельскому кузнецу Ильмаринену, по некоторым вариантам сказания, «молодая женщина поставила условие — поймать большую рыбу. Эта рыба проглатывает Ильмаринена. Но, попав в ее брюхо, он начинает метаться и вертеться, пока рыба не просит его выйти через заднее отверстие. „Я этим путем не пойду“, — отвечает кузнец: „Подумай о том, как меня станут называть люди!“ Тогда рыба предлагает ему выйти через рот, но Ильмаринен отвечает: „Я не сделаю этого, потому что люди будут называть меня блевотиной“. И он продолжает неистовствовать, пока рыба, наконец, не разрывается. История повторяется со многими вариациями. Лукиан из Самосаты повествует в своих „Правдивых историях“ о том, как морское чудовище проглотило целый корабль со всей командой. Мужчины разожгли огромный костер, который убил чудовище. Чтобы выбраться наружу, они разжали его челюсти шестью. Аналогичный рассказ распространен в Полинезии: какой-то кит проглатывает лодку героя Нганаоа, но герой берет мачту и сует ее в рот киту, чтобы открыть его. Затем он спускается чудовищу в желудок, где находит своих родителей, которые все еще живы. Герой Нганаоа зажигает костер, убивает чудовище и выходит через его рот. Эта тема широко распространена в фольклоре Океании»; наконец, вторит Элиаде уже сказанному нами выше, «не может быть никакого сомнения, что рыба, которая проглатывает Иону и других мифических героев, символизирует смерть; ее брюхо представляет Преисподнюю. В средневековых представлениях Преисподняя часто рисовалась как огромное морское чудовище, которое, вероятно, имело своим прототипом библейского Левиафана. Поэтому быть проглоченным им равнозначно смерти,

спуску в Преисподнюю — переживанию, которое явно подразумевается всеми примитивными обрядами инициации» (Элиаде 1996, 259–260).

Наконец, здесь нужно вспомнить слова Евангелия от Матфея 12.40, где пребыванию Ионы во чреве большой рыбы уподобляется смерть и воскрешение самого Спасителя Иисуса Христа: «Ибо, как был Иона во чреве кита три дня и три ночи, так будет Сын Человеческий в сердце земли три дня и три ночи». По словам Юнга, «вполне возможно, что „знамение Ионы пророка“ восходит к более древней традиции, повествовавшей о героическом ночном путешествии и победе над смертью, когда герой оказывался проглочен рыбой („китом-драконом“), а затем возрождался. Имя спасителя Иешуа, Иегошуа [„Яхве есть спасение“] (греч. Иисус) связано с рыбой: Иешуа — сын Нуна, а „Нун“ означает „рыба“. Иошуа бен Нун из легенды о Хадире водил дружбу с рыбой, которая должна была быть съедена, но была возрождена к жизни каплей воды из источника жизни» (Юнг 1997, 128). С одной стороны, таким образом, библейский Иона — а вместе с ним и все его мифические «коллеги», проглоченные и изрыгнутые «большой рыбой», — непосредственно подразумевают Спасителя; с другой же, гробница Иисуса Христа — а вместе с тем и могилы всех усопших до и после Него, которых Он Своим воскресением спас из пасти вечной гибели, — приравниваются к чреву «большой рыбы», представляющей собой смерть (ср. выше лит. *pra-žuvà, pra-žuvė, pra-žuvīs* ‘погибель’ и *žuvė, žuvīs* ‘рыба’ и т. п.). И сопоставление это далеко не случайно. По словам Проппа, «гроб, это, конечно, позднее явление. Но возникновение и эволюция гроба вообще могут быть прослежены. Предшественниками гроба являются деревянные хранилища животной формы. Такие хранилища засвидетельствованы во многих местах. Шурц, например, сообщает о домах с деревянными изображениями акул, внутри которых хранились трупы вождей. Это — древнейшая форма гроба. Такая форма, в свою очередь, отражает более ранние представления о превращении человека при смерти в животное или о съедении его животным. В дальнейшем гроб теряет свои животные атрибуты. Так, в египетской „Книге мертвых“ можно видеть изображения саркофагов или постаментов, на которых лежит мумия. Они имеют ножки животного и голову и хвост животного. В дальнейшем животные атрибуты совсем отпадают, и гроб принимает известные нам формы» (Пропп 1998, 218). Тем более что саркофаг, др.-гр. *sarko-phágos*, буквально означает ‘плото-ядный’ и непосредственно указывает на сопоставление гроба, могилы с чудовищем, проглотившим плоть умершего. Поэтому действительно, по словам Дж. Кэмпбелла, «саркофаг или гроб являются вариациями чрева кита» (Кэмпбелл 1997а, 302). Найденный в Пипрахве каменный сосуд с останками Гаутамы Будды тоже, кстати, имеет форму рыбы (Chandra 1996, 73).

Таким образом, Спаситель, принявший и победивший смерть, воплощает собой образ того же древнего мифического героя, проглоченного «большой рыбой», но сумевшего выбраться оттуда, с которым отождествлялся при соответствующем архаичном обряде инициации неофит. Только образ этот получил определенное развитие, широко известное, впрочем, и в дохристианской мифологии. По словам Проппа, «если прежде героем был тот, кто был проглочен, то теперь героем становится тот, кто уничтожил поглотителя. Если в предыдущих случаях поглотитель вскрывался, потому что он проглотил героя, то здесь дело происходит уже наоборот: чтобы убить поглотителя, герой входит в него. Если в обряде героем был тот, кто был проглочен и извергнут и становился героем в силу только этого факта, то в данном мифе героем является тот, кто убил этого поглотителя», тем более что иногда, как уже говорилось, «в брюхе поглотителя герой встречает умерших. Распростертые в чудовище мертвецы, трупы, наличие костей и прочие атрибуты смерти внутри поглотителя или в хижине смерти — эта картина знакома нам из характеристики обряда. Не хватает только, чтобы герой их оживил, — мы имели бы типичную картину временной смерти» (Пропп 1998, 319). Словом, «можно наблюдать, что перенос центра тяжести создает новое лицо. Миф строится на двух лицах: одно проглатывается, другое его освобождает. Героем становится не тот, кто проглатывается, а тот, кто освобождает проглоченного» (Там же, 320), т. е. спасает его.

Дж. Кэмпбелл напоминает нам о том, как «возвращаясь домой с поясом царицы амазонок, греческий герой Геракл остановился в Трое и обнаружил, что весь город встревожен появлением чудовища, посланного морским богом Посейдоном. Зверь выбирался на берег и пожирал проходящих мимо людей. Прекрасная Гесиона, дочь местного царя, была прикована к скале в качестве искупительной жертвы, и посетивший город великий герой согласился спасти ее за определенное вознаграждение. В надлежащее время чудовище показалось на поверхности воды и разверзло свою огромную пасть. Геракл нырнул в его глотку, вспорол ему живот и покинул умирающего монстра. Этот популярный мотив особо подчеркивает урок о том, что пересечение порога является формой самоуничтожения. Очевидно его сходство с легендой о Симплегадах, но в данном случае вместо того, чтобы пройти вовне, за пределы известного мира, герой отправляется внутрь, чтобы родиться заново. Это исчезновение соответствует входу поклоняющегося в храм, где ему предстоит оживотвориться воспоминаниями о том, кто он и что он, — а именно, ощутить себя прахом и пеплом, чтобы достичь бессмертия. Внутренняя часть храма, чрево кита и небесная страна за границами, над пределами и под поверхностью мира

представляют собой одно и то же», а «герой, чья привязанность к эго уже уничтожена, пересекает вперед и назад горизонты мира, входит внутрь дракона и выбирается наружу <...>. И в этом кроется его способность спасать, ибо его переход и возвращение показывают, что во всех противоположностях феноменальности остается Несотворенное-Непреходящее, и нет ничего, чего можно было бы бояться» (Кэмпбелл 1997а, 73, 74; см. Пропп 1998, 323).

Наконец, по мнению Проппа, исторически «поглощение животным заменяется поглощением водой, купаньем в пруду, где водятся змеи, или даже через „поглощение морем“ и выбрасывание им» (Пропп 1998, 311). В самой равнозначности образов, как мы уже видели выше (см. о *жерело*, др.-инд. *gārgara-* и др.), сомневаться нельзя, несколько натянутой здесь может показаться лишь историческая, эволюционистская, так сказать, интерпретация этого символического тождества, в котором скорее можно видеть равноправные варианты одного и того же архетипа. Во всяком случае, с этим же архетипом связано и крещение водой: по словам Элиаде, продолжающим одну уже приводившуюся цитату, «в человеческом плане погружение эквивалентно смерти, а в космическом — катастрофе, потопу, периодически растворяющему мир в водах первобытного Океана. Разрушающая всякую форму и упраздняющая всякое прошлое вода обладает способностью очищения, восстановления и возрождения, поскольку погружаемый в нее „умирает“ и, восставая из воды, подобен безгрешному, не имеющему прошлого младенцу, способному воспринять новое Откровение и начать новую, „подлинную“ жизнь. Как писал Иезекииль (Иезек. 36.25): „И окроплю вас чистою водою, — и вы очиститесь от всех скверн ваших“. А пророку Захарии было явлено в духе, что „в тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты“»; «В христианстве крещение [водой] становится главным инструментом духовного возрождения, поскольку погружение в крестильную воду равнозначно погребению с Христом»; «Дряхлый человек умирает с погружением в воду, давая жизнь новому, возрожденному существу. Этот символизм замечательно выражен Иоанном Златоустом, который, говоря о символической многозначности крещения, пишет („Беседы на евангелиста Иоанна“ 25.2): „Оно являет нам смерть и погребение, жизнь и воскресение... Когда мы погружаем нашу главу в воду, как в могилу, ветхий человек погружается, полностью погребается; когда мы выходим из воды, сей же миг является новый человек“. Во всю свою „предысторию“ крещение имело один и тот же смысл — смерти и воскресения, хотя и на иных религиозных уровнях, чем тот, что был задан ему христианством. Здесь не может быть речи о „влияниях“ или „за-

имствованиями“, поскольку такие символы архетипичны и универсальны» (Элиаде 1999, 189, 190, 191, см. 204). В нашем случае будет достаточно добавить, вместе с Дж. Кэмпбеллом, что в раннем христианстве «во время крещения неопита вынимали из воды, как и рыбу», и «одежда неопита напоминала по своему виду рыбу; как считалось, она так выглядела для того, чтобы родиться во второй раз» (Кэмпбелл 1997б, 19, 20)⁵⁰.

Если же мы к этому вспомним, что сам Христос есть рыба, то обратимся к образу большой рыбы, пожирающей маленькую, о котором говорилось выше. И спасение для «маленькой рыбки» от этой «большой рыбы» состоит не в том, чтобы избежать ее (про)пасти, что противоестественно и в сущности невозможно, а в том — на что указывает данный архетип, — чтобы не позволить ей себя переварить, а заставить ее себя выносить и родить заново. Ибо «спуск в брюхо чудовища, — согласно Элиаде, — означает также возвращение в доформенное, зародышевое состояние существования. Как мы уже говорили, темнота, царящая внутри чудовища, соответствует космической ночи, Хаосу, предшествующему сотворению. Другими словами, здесь мы имеем дело с двойным символизмом: символизмом смерти, а именно: завершением мирского существования, а следовательно, и концом времени; и символизмом возврата к зародышевой форме существования, которая предшествует всем остальным формам и любому мирскому существованию» (Элиаде 1996, 260–261). Этот же двойной символизм, наконец, проявляет себя и в астрологическом знаке Рыб; по замечанию Юнга, «как двенадцатый знак Зодиака, Рыбы обозначают конец астрологического года, но также и новое начало» (Юнг 1997, 130). И символ рыбы поэтому указывает уже не только на смерть, но и на грядущее за смертью воскресение, возрождение, оживание, триумф жизни над смертью, вечную жизнь, словом, само средоточие идеи жизни — что, собственно, и располагает к превращению мифологического образа рыбы в символ Спасителя.

⁵⁰ Например, в России «наряду с мифологическими рассказами о людях, ушедших в „тот“ мир навсегда, известны и бывальщины о временных утопленниках, возвращающихся обратно через определенное время. В одной из них пошедшего ко дну мальчика встретил седой старик с рогами и сказал, чтобы тот посидел здесь, пока он сходит в свою избу. В его отсутствие жители подводного мира закричали, что теперь мальчик принадлежит им. Однако водяной, вернувшись, возразил: этому мальчику „не должно быть утопленником“. Действительно, родителям удалось вытащить его из воды и откачать. Архетипом данной уже переосмысленной коллизии служит модель: неопит временно пребывает у тотемного предка (здесь — сменившего его духа-„хозяйина“), а затем возвращается в свой род» (Криничная 2001, 503).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Атхарваведа 1989 — Атхарваведа: Избранное / Пер. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Афанасьев I—III — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1995. Т. 1–3.
- Березкин 1984 — *Березкин Ю. Е.* Мифы южноамериканских индейцев на сюжет обряда инициации // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984.
- Виноградова 1998 — *Виноградова Л. Н.* Духи, вселяющиеся в человека // *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana; Pisa, 1998. 1.
- Виноградова 1999 — *Виноградова Л. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Волчок 1986 — *Волчок Б. Я.* Протоиндийский бог разлива // Этническая семиотика: Древние системы письма. М., 1986.
- ВПИ 2000 — Высек пламя Илмаринен: Антология финского фольклора. М., 2000.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль I–IV — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981–1982. Т. 1–4.
- ДГРС 1958 — Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. М., 1958.
- Демич 1912 — *Демич В. Ф.* О змее в русской народной медицине // Живая старина. 1912. Вып. 1.
- Дучыц, Санько 2004 — *Дучыц Л., Санько С.* Рыба // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
- Елизаренкова, Топоров 1984 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремнологические исследования. М., 1984.
- Забьлин 1992 — *Забьлин М.* Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880 (репринтное воспроизведение: Симферополь, 1992).
- Завьялова 1998 — *Завьялова М. В.* Семантическое поле «огонь» в русских и литовских заговорах // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.
- Загадки 1968 — Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Иванов 1977 — *Иванов Вяч. Вс.* К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
- Иванов 1979 — *Иванов Вяч. Вс.* О внешних параллелях гомер. *ichthýs* и *chthón* // *Balcano-balto-slavica*: Симпозиум по структуре текста. М., 1979.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Казанскене 1985 — *Казанскене В. П.* «Стоячая вода» и «смерть» в индоевропейской традиции // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд (Тезисы докладов). М., 1985.
- Калевала 1985 — Калевала / Пер. Л. П. Бельского. Петрозаводск, 1985.
- Кренделев, Кондратов 1990 — *Кренделев Ф. П., Кондратов А. М.* Безмолвные стражи тайн: Загадки острова Пасхи. Новосибирск, 1990.
- Криничная 2001 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
- Кудиновы 1987 — *Кудинов В. М., Кудинова М. В.* Сумка кенгуру: Мифы и легенды Австралии. М., 1987.
- Кэмпбелл 1997а — *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячью лицами. Киев, 1997.
- Кэмпбелл 1997б — *Кэмпбелл Дж.* Маски Бога: Созидательная мифология. Т. 1. Книга первая. М., 1997.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. М., 2002.
- ЛРС 1949 — Латино-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий и Д. Н. Корольков. М., 1949.
- ЛУН 1977 — Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер. с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
- Матье 1996 — *Матье М. Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996.
- МНМ I, II — Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. М., 1980. Т. I; М., 1982. Т. II.
- МС 1991 — Мифологический словарь / Глав. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- Невская 1983 — *Невская Л. Г.* Мать в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983.
- Невская 1984а — *Невская Л. Г.* Лит. *targas* (семантические связи постоянного эпитета) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Невская 1984б — *Невская Л. Г.* Терминология родства в фольклорном тексте: сын, брат // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984.
- Невская 1986а — *Невская Л. Г.* К семантике пестрого в балто-славянском // Этимология 1984. М., 1986.
- Невская 1986б — *Невская Л. Г.* К типологии пестрого в балто-славянском // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии, категория посессивности. М., 1986.
- Нойманн 1998 — *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М., Киев, 1998.
- НРС 1958 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3 т. М., 1958.
- Оппенхейм 1990 — *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.

- Потебня 2000 — *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре: Собрание трудов. М., 2000.
- Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.
- Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5–111]; Исторические корни волшебной сказки [С. 112–436]. М., 1998.
- Ригведа V–VIII — Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1995.
- РНПЭ 1984 — Русская народная поэзия: Эпическая поэзия / Сост., подгот. текста и др. В. Путилова. Л., 1984.
- Романов 1891 — *Романов Е. Г.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. V.
- Романов 1912 — *Романов Е. Г.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. VII.
- РС 2000 — *Власова М.* Русские суеверия. СПб., 2000.
- СД I — Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. I.
- СМ 2002 — Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2002.
- Стеблин-Каменский 1979 — *Стеблин-Каменский М. И.* Древнескандинавская литература. М., 1979.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Толстой 1974 — *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии: 1. Откуда дьяволы разные? // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974.
- Топоров 1960 — *Топоров В. Н.* Из праславянской этимологии // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1960. Вып. I.
- Топоров 1972 — *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов: Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Топоров 1975 — *Топоров В. Н.* Прусский язык: Словарь A–D. М., 1975.
- Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* Прусский язык: Словарь E–H. М., 1979.
- Топоров 1982 — *Топоров В. Н.* Рыба // МНМ II. С. 391–393.
- Топоров 1986 — *Топоров В. Н.* К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» (К 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986.
- Тресиддер 1999 — *Тресиддер Дж.* Словарь символов. М., 1999.
- Трофимова 1991 — *Трофимова М. К.* Два варианта толкования гностического текста // Балканские древности: Балканские чтения — I (Материалы по итогам симпозиума, Март 1990 года, Москва). М., 1991.
- Трубачев 1964 — *Трубачев О. Н.* «Молчать» и «таять»: О необходимости семасиологического словаря нового типа // Проблемы индоевропейского языкознания: Этюды по сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков. М., 1964.

- Усачева 2003 — *Усачева В. В.* Славянская ихтиологическая терминология: Принципы и способы номинации. М., 2003.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Фасмер I–IV — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. I–IV.
- Фрэзер 1998 — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1998.
- Цивьян 1984 — *Цивьян Т. В.* Змея ≡ птица: К истолкованию тождества // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. М., 1984.
- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира: Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Цымбурский 1987 — *Цымбурский В. Л.* Беллерофонт и Беллер (Реминисценция древнебалканского мифа в греческой традиции) // Античная балканистика. М., 1987.
- Черных I–II — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка, т. I–II. М., 1999.
- Щапов 1906 — *Щапов А. П.* Собрание сочинений. СПб., 1906. Т. I.
- Элиаде 1996 — *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М.; Киев, 1996.
- Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. М., 1998.
- Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Элиаде 2000 — *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев; М., 2000.
- ЭС 1998 — Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М. А. Рэдфорд (английские суеверия); Е. Миненок (русские суеверия). М., 1998.
- Юнг 1997 — *Юнг К. Г.* Aion: Исследование феноменологии самости. М.; Киев, 1997.
- Atharva Veda I–II — Atharva-Veda-Saṃhitā / Translated into English etc. by William Dwight Whitney, revised and edited by Charles Rockwell Lanman. Books I–II. Cambridge, 1905; Delhi, 1996.
- Balys I–III — *Balys J. Raštai.* Vilnius, 1998–2002. Т. I–III.
- BDS — *Krišjāņa Barona Dainu skapis* // <<http://www.dainuskapis.lv>>.
- BE 1925 — *Burtai, Panevėžio apsk. J. Elisono surinkti* // Tauta ir žodis. Kaunas, 1925. Т. III.
- Beresnevičius 1990 — *Beresnevičius G.* Dausos: Pomirtinio gyvenimo samprata senojose lietuvių pasaulėžiūroje. Vilnius, 1990.
- BLP I — *Lietuviškos pasakos / Surinko J. Basanavičius.* Vilnius, 2001. Т. I.
- Buck 1949 — *Buck C. D.* A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. The University of Chicago Press, 1949.
- Būga I–III — *Būga K.* Rinktiniai raštai. Vilnius, 1958–1962. Т. I–III.
- Būgienė 1999 — *Būgienė L.* Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose // Tautosakos darbai. Vilnius, 1999. Т. XI (XVIII).

- BV 1998 — Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko J. Basanavičius. Vilnius, 1998.
- Chandra 1996 — *Chandra R. G.* Indian Symbolism: Symbols as Sources of Our Customs and Beliefs. New Delhi, 1996.
- Demeter 1993 — *Demeter T.* Germanų ir keltų sakmės bei legendos. Vilnius, 1993.
- Dundulienė 1996 — *Dundulienė P.* Žalčiai lietuvių pasaulėjautoje ir dailėje. Vilnius, 1996.
- DŽT 1983 — *Daukantas S.* Žemaičių tautosaka. T. I: Dainos / Parengė V. Jurgutis, B. Kazlauskienė. Vilnius, 1983.
- Elisonas 1932 — *Elisonas J.* Mūsų krašto fauna lietuvių tautosakoje // Mūsų tautosaka / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. Kaunas, 1932. T. V.
- Fraenkel 1965 — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962–1965.
- Frenkelis 1969 — *Frenkelis E.* Baltų kalbos: jų tarpusavio santykiai ir santykiai su kitomis indoeuropiečių kalbomis (Baltų kalbotyros įvadas). Vilnius, 1969.
- Frisk 1960 — *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960. Bd. I.
- FW 1949 — Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend / Ed. Maria Leach. New York, 1949.
- Grigas 1987 — *Grigas K.* Patarlių paralelės. Vilnius, 1987.
- Guénon 1995 — *Guénon R.* Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science. Oxford; Northampton, 1995.
- Jucewicz 1846 — Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów, określona przez Ludwika z Pokiewia. Wilno, 1846.
- Juška 1963 — Lietuviškos dainos / Užrašė A. Juška. (Казань, 1882) Vilnius, 1963. T. III.
- Karulis 1992 — *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Sēj. II. Rīga, 1992.
- KAŽ 1986 — Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986.
- KLT 1940 — Klaipėdiškių lietuvių tautosaka / Red. J. Balys // Tautosakos darbai. Kaunas, 1940. T. VII.
- Kursite 1996 — *Kursite J.* Latviešu folklorā mītu spoguļi. Rīga, 1996.
- Laurinkienė 1990 — *Laurinkienė N.* Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990.
- Laurinkienė 2002 — *Laurinkienė N.* Pasaulio kūrimo motyvai lietuvių pasakojamojoje tautosakoje // Liaudies kultūra. 2002. № 5.
- LD 1979 — Laumių dovanos: Lietuvių mitologinės sakmės / Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1979.
- LKPŽ 1985 — Lietuvių kalbos palyginimų žodynas / Sudarė K. B. Vosylytė. Vilnius, 1985.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–2002. T. I–XX.
- LT II — Lietuvių tautosaka. T. II: Dainos, raudos / Parengė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius. Vilnius, 1964.

- LT III — Lietuvių tautosaka. T. III: Pasakos / Parengė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius, 1965.
- LT IV — Lietuvių tautosaka, T. IV: Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos / Parengė L. Sauka, A. Seselskytė, N. Vėlius, K. Viščinis. Vilnius, 1967.
- LTD — Latvju tautas daiņas / Red. prof. J. Endzelīns, sakart. R. Kļauštinš. Sēj. 1–12. Rīga, 1928–1932.
- LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- Ltt 1940 — Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
- LTT 1991 — Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase / Sast. A. Ancelāne. Rīga, 1991.
- Lurker 1995 — *Lurker M.* An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Egypt. London, 1995.
- Mayrhofer I–III — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Heidelberg, 1956–1976. Bde. I–III.
- Mažiulis I–IV — *Mažiulis V.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988–1997. T. I–IV.
- Monier-Williams 1899 (1999) — A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged, with special reference to cognate Indo-European languages by Sir. Monier Monier-Williams / New edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of professor E. Leumann, professor C. Cappeller, and other scholars. Oxford University Press, 1899; Delhi, 1999.
- MS 2002 — Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių / Sudarė S. Lipskis. Vilnius, 2002.
- Nevskaja 1995 — *Nevskaja L. G.* Motinos sąvoka laidotuvių folklore // Liaudies kultūra, 1995. № 2.
- Nevskaja 1999 — *Nevskaja L.* Margumas — chtoniškų gyvūnų atributas // Senovės baltų kultūra 4: Augalų ir gyvūnų simboliai. Vilnius, 1999.
- Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I.
- PP 1958 — Patarlės ir priežodžiai / Rinkinį parengė K. Grigas. Vilnius, 1958.
- RSPS 1981 — Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės / Parengė B. Kerbelytė. Vilnius, 1981.
- Sabaliauskas 1990 — *Sabaliauskas A.* Lietuvių kalbos leksika. Vilnius, 1990.
- SDŽ 1954 — *Stanevičius S.* Dainos žemaičių. Vilnius, 1954.
- Skardžius 1996 — *Skardžius P.* Raštai. T. I: Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1996.
- Slaviūnas 1997 — *Slaviūnas Z.* Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997. T. VI–VII (XIII–XIV).
- Spence 1998 — *Spence L.* Myths and Legends of Egypt. London, (1915) 1998.
- SSS 1999 — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja: J. Bartmiński. T. 1: Kosmos; Cz. 2: Ziemia, woda, podziemie. Lublin, 1999.

- Straubergs 1939–1941 — *Straubergs K.* Latviešu buramie vārdi, I–II. Rīgā, 1939–1941.
 Straubergs 1944 — *Straubergs K.* Latviešu tautas paražas. Rīgā, 1944.
 SV 1987 — Sužiestas vėjas: Lietuvių liaudies mitologinės sakmės / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1987.
 Šmits 1926 — *Šmits P.* Latviešu Mītoloģija / Otrs pārstrādāts izdevums. Rīgā, 1926.
 TPD 1929 — Teikas par Dievu: Izlase. Rīga, 1929.
 TŽ V — Tauta ir žodis / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. Kaunas, 1928. T. V.
 Urbutis 1981 — *Urbutis V.* Baltų etimologijos etiudai. Vilnius, 1981.
 Vaitkevičiai 1996 — *Vaitkevičienė D., Vaitkevičius V.* Naujojo Daugėliškio padavimai // Tautosakos darbai. Vilnius, 1996. T. V (XII).
 Vaitkevičienė 2001 — *Vaitkevičienė D.* Ugnies metaforos: lietuvių ir latvių mitologijos studija. Vilnius, 2001.
 Vėlius 1983 — *Vėlius N.* Senovės baltų pasaulėžiūra: Struktūros bruožai. Vilnius, 1983.
 Vėlius 1987 — *Vėlius N.* Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.
 VKLT 1938 — Vilniaus krašto lietuvių tautosaka / Parengė dr. J. Balys // Tautosakos darbai. Kaunas, 1938. T. IV.
 Vries 1962 — *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1962.
 Walde, Hofmann I–II — Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / 3. neubearbeitete Auflage von J. B. Hofmann. Heidelberg, 1938–1954. Bde. I–II.
 Zinkevičius 1984 — *Zinkevičius Z.* Lietuvių kalbos istorija. T. I: Lietuvių kalbos kilmė. Vilnius, 1984.

Е. КОНИЦКАЯ, Б. ЯСЮНАЙТЕ

ЖАВОРОНКОВ СНЕГ
 (ПРОИСХОЖДЕНИЕ СНЕГА
 В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ)

§1. Некоторое время назад в статье о метафорах снега в литовском и некоторых славянских (в частности, русском, польском, словенском) языках мы пришли к выводу, что они выразительно демонстрируют сходства и различия, присущие мировосприятию этих народов. При анализе материала мы выделили три крупные семантические группы метафорических выражений. К первой группе мы отнесли те, которые обозначают снег, находящийся в воздухе, ко второй — фразеологизмы и метафоры, связанные со снежным покровом. Но все-таки для этнолингвиста, пожалуй, самыми интересными являются примеры третьей семантической группы. К ней, как уже упоминалось в нашей статье (см.: Jasiūnaitė, Konickája 2004), относятся метафорические выражения со своеобразным «этиологическим» оттенком, наивным объяснением происхождения снега. По нашему мнению, примеры из этой группы теснее всего связаны с традиционным крестьянским мировоззрением и мифологическими образами. В связи со спецификой выражений «этиологического» характера мы намеревались посвятить им отдельную статью и выполняем это обещание.

§2. В разных литовских говорах и фольклорных текстах¹ нами было зафиксировано 46 примеров «этиологического» характера. Предполагаемой причиной появления снега, судя по ним, может быть следующее: 1) птицы и их различные действия; 2) мифологические существа; 3) части тела мифологических существ; 4) олицетворенные явления природы; 5) неназванный, но легко определяемый субъект действия. Ниже рассмотрим каждый случай отдельно, при этом связывая факты литовской фразеологии и паремии различного рода (загадки, пословицы и поговорки, метеорологические паремии) с более широким этнологическим контекстом, особенно с данными славянской (русской, белорусской, словенской и др.) традиционной культуры.

¹ Шире об источниках материала литовского и разных славянских языков см. в нашей работе (Jasiūnaitė, Konickája 2004). Фактический материал по традиционной культуре славян, в частности белорусов, был дополнен из известных работ А. Ермолова (Ермолов 1901) и Н. Никифоровского (Никифоровский 1897; Никифоровский 1907).