РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XX

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Москва
2019

УДК 811.16/811.17+39
ББК 81
Б 207

Редакционная коллегия:

А. В. Андронов, П. М. Аркадьев, Б. Вимер, П. У. Дини, В. А. Дыбо (отв. редактор серии), М. В. Завьялова (секретарь), К. А. Кожанов, Б. Лаумане, Е. Л. Назарова, М. В. Ослон, С. И. Рыжакова, Б. Стунджя, Т. М. Судник, А. Хольфут, Т. В. Цивьян, У. Шмальштиг

Оригинал-макет:

С. Г. Болотов

Б 207 **Балто-славянские исследования – XX: Сб. науч. трудов**. — М., 2019. — 480 с. DOI: 10.31168/2658-5766.2019.20

ISSN-13: 977-2658-576-00-8
ISSN-8: 2658-576-6 DOI: 10.31168/2658-5766

В сборнике представлены статьи ведущих специалистов в области балто-славянских языковых и этноязыковых контактов из России, Белоруссии, Литвы, Чехии, Германии. Статьи посвящены актуальным проблемам акцентологии и морфологии балтийских языков, балтийской и славянской диалектологии, этимологии, восточнославянской и балтийской мифологии. Темы, затронутые в сборнике, актуальны не только для славистов, балтистов, индоевропеистов, но и для лингвистов, фольклористов, этнологов, историков широкого профиля.

На фронтисписе — Фото Вяч. Вс. Иванова (Ю. Будрайтис, 16 июня 2009 г.).

ISSN 2658-5766
00020>
9 772658 576008

УДК 811.16/811.17+39
ББК 81

© Авторы статей, 2019
© Институт славяноведения РАН, 2019
© С. Г. Болотов, оригинал-макет, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

В. А. Дыбо, С. А. Крылов. Вячеслав Всеволодович Иванов (1929–2017) 8

П. М. Аркадьев, И. Б. Иткин. Аблаут в литовских отглагольных именах: к описанию синхронного распределения. II 28

С. Л. Николаев. Реконструкция акцентных классов балто-славянских тематических глаголов с корнями на шумный. II. Акцентуация отглагольных производных с суффиксами *-tlo- (*-dhlo-), *-to-, *-sto- и *-tā- ... 41

С. Г. Болотов, М. В. Ослон. «Правило Лескина – Отрембского – Смочиньского» и мнимые исключения из закона де Соссюра 55

М. Н. Саенко. Периодизация истории праславянского субстантивного склонения 92

Б. Вимер, К. А. Кожанов, А. Эркер. Корпус славянских и балтийских говоров *TriMCo*: структура, цели и примеры применения 122

Е. А. Сведенцова. Сериализованные конструкции в старославянском языке ... 144

В. Блажек. Славянское **tečьka* ‘медведица’ 200

Р. А. Агеева. Синие камни в традиционной культуре восточных славян 207

Д. Разаускас. Символика отношения «рыба – птица» и его метафизические контексты 237

Н. Лауринкене. Мифический образ неба в балтийской традиции 292

Т. В. Володина. Люди и *хозяева*: стратегии и регулирование межмирной коммуникации в представлениях белорусов Поднепровья 317

В. А. Лобач. Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян 350

Р. Бальсис. Язычество балтов: человеческие жертвоприношения 384

В. Я. Петрухин. Посох Криве-Кривайтиса в балто-славянской перспективе ... 395

Р. Шмигельские-Стукене. Из истории парламентаризма в Речи Посполитой: сеймики Новогрудского воеводства, 1794 г. 409

Е. Л. Назарова. «В душе моей Вы живете рядом с моей матерью...» (о латышском поэте Карлисе Скалбе) 425

Т. Бартеле. Первое празднование Дня русской культуры в Риге в 1925 году (по материалам русской прессы) 437

DOI: 10.31168/2658-5766.2019.20.10

Д. РАЗАУСКАС

Символика отношения «рыба – птица» и его метафизические контексты

Настоящая работа продолжает цикл статей, посвященных символике рыбы в балто-славянской (преимущественно) традиции. В первой статье данного цикла (Разаускас 2006) рассматривалась символика рыбы в связи с нижним миром (в традиционной трехъярусной картине мира) и смертью; во второй (Разаускас 2009) — символика рыбы в связи с (воз)рождением и жизнью, как признаками среднего мира; в третьей (Разаускас 2014) — символика рыбы в связи с верхним миром, в частности, в связи с небесными светилами и атмосферными явлениями. А теперь предстоит рассмотреть символику рыбы также в связи с верхним миром, но в отношении птицы; иными словами — символику отношения «рыба – птица». Символика данного отношения в свою очередь указывает на определенные метафизические контексты, которые здесь также показалось уместно представить.

* * *

В предыдущей статье в частности говорилось о том, что Млечный путь, по которому, согласно народным представлениям, души умерших направляются в страну мертвых, во многих традициях представляется небесной рекой, а звезды Млечного пути — рыбой в ней (Разаускас 2014: 447–448). В то же время следует иметь в виду «одно из самых распространенных его наименований ‘птичий путь’, используемое на территории от Балтийского моря до Тянь-Шаня», как то лит. *Paũkščių tãkas* и др., «названия Птичий Путь и Гусиная Дорога, Журавлиная Дорога известны и в русских народных говорах, они есть и в других славянских языках, например: пол. *Droga ptasia*, укр. *Дорога у вирій*» (Карпенко 1985: 20). Естественно, мифические представления разнообразны, альтернативны и далеко не всегда сводимы в единую систему, но в данном случае можно попытаться это сделать. Дело в том, что, по замечанию В. Проппа, «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» (Пропп 1976: 230). Но так как воздушное далекое царство мертвых при кружении небесных сфер меняется местами с водным-подземным, или подводным, о чем тоже говорилось в предыдущей статье, то рыба периодически должна занимать место птицы и наоборот. Вспомним здесь, например, и о том, что в росписи

на одном из позднеэллинистических саркофагов «над мумией парит рыба вместо обычной птицы — души» (Юнг 1997: 140).

В народной традиции птичьи черты, в свою очередь, иногда принимает водяной, непосредственно связанный с нижним потусторонним миром, обычно отождествляемый с дьяволом, чертом и, как правило, выступающий в облике рыбы, о чем развернуто говорилось раньше (Разаускас 2006: 295–301). Так, «у лужичан известны рассказы 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» (Гура 1997: 753). Также в русской традиции, «кроме рыбьих обликов, водяному свойственны и птичьи. Чаще всего водяной бывает именно обитающей на воде птицей — лебедем (Тульск., Олон.), селезнем (Юг), гусем, точнее, человеком с гусиными руками и ногами (Олон.)» (Власова 2000: 95). По словам С. В. Максимова, под Вологдой «в Кадниковском у. увидали [водяного] духа в виде толстого бревна, с небольшими крыльями у переднего конца, летящим над самою водою» (ЭС: 71; см. РС: 97). По представлениям русских в Эстонии: *Он похож на рыбу с хвостом. Снизу у него два крыла* (Черепанова 1983: 34)[1].

Похожим образом водяного представляли в Литве. По словам литовской фольклористки Л. Бугене, «в доступных нам записях фольклора литовским водяным духам свойственны черты, позволяющие непосредственно связать их с вяльнясом [чертом], например, пойманные во время обедни рыбы превращаются в пни, у щуки вырастают рога, к р ы л ь я и хвост» (Būgienė 1999: 42). Например, в быличке: *O čion iš galvos žuvies pradeda ragai augti, sparnai, o paskui ir uodega. Ir pavirto lydeka į tokią baidyklą, net baisu žiūrėt!* ‘А тут из рыбьей головы рога стали вырастать, крылья, а потом и хвост. И превратилась щука в такое страшилище, что страшно смотреть!’ (Basanavičius 2001, I: 73, № III.10)[2].

[1] См. Криничная 2001: 456; Левкиевская 2002: 341; СД I: 397.

[2] В связи с мифологическим отождествлением рыбы и змеи (Разаускас 2006: 311–317) в данном случае можно вспомнить о том, что «сорокалетний (по восточносербским поверьям) или столетний (по западноболгарским) к а р п превращается в л е т а ю щ е г о з м е я» (Гура 1997: 757; см. СМ: 418; СД IV: 506). В свою очередь, о литовском летучем змее айтварасе, несущем хозяину богатства, говорят, что у него *sparniukai nedideli plasnoja greit* ‘к р ы л ы ш к и маленькие машут быстро’, но *kai jis vemia ir kai neša, tai tada panašus į žuvį* ‘когда он изрыгает и когда несет [награбленное], то тогда он похож на р ы б у’ (LTR 776/19/); или же он описывается как *kažin koks padaras, nei katinas nei paukštis, labjau panašus į žuvį, pailgas ir vingiuojasi kaip gyvatė* ‘какая-то тварь, ни кошка, ни п т и ц а, больше похож на р ы б у, продолговатый и извивается как з м е я’ (LTR 768/145/)

Образ «крылатой рыбы» проявляется и в том, что лит. *spařnas* ‘крыло’ непосредственно принимает значение ‘рыбий плавник’, например: *Sparnas žuvies* ‘Крыло рыбы’ (в «Dictionarium trium lingvarum» К. Сирвида, начало XVII в.); *Sparnai žuvies vadinas pelekai* ‘Крылья рыбы называются плавниками’ (в «Литовском словаре» А. Юшкевича, 1897–1922); *Žuvys laikos ant sparnų* ‘Рыба держится на крыльях’; *Žuvytė sparnais pasvarinėja* ‘Рыбка крыльями продвигается’ (из живой речи); *Žuvaitė po vandenį, aš jauna po darželį, žuvaitė su sparneliais, aš jauna su kvietkeliais* ‘Рыбка по воде, я молодая по садику, рыбка с крылышками, я молодая с цветочками’; *Atplaukė žuvelė raudonais sparneliais...* ‘Приплыла рыбка с красными крылышками...’ (из фольклора); ср. также наименования рыб *raudonspařnė* ‘красноперка’, буквально ‘краснокрылая’; *minkštaspařnė žuvìs* ‘рыба Anacanthini’, буквально ‘мягкокрылая рыба’ (LKŽ XIII: 329; XI: 267; XX: 1008, 1010) и т.п. Ср. отождествление на этой основе рыбы и птицы в загадке: *Turi sparnus, bet nelekia, neturi kojų, bet nepavysi* ‘Имеет крылья, но не летит, не имеет ног, но не догонишь’ = *žuvis* ‘рыба’[3]. Образ используется в поэзии, при этом одновременно подразумевается небесный водоем. Владас Бразюнас: *Nusenka dangūs. Dūsta žuvys / ir plaka kruvinais sparnais* ‘Мелеют небеса. Задыхаются рыбы / и бьются кровавыми крыльями’ (Braziūnas 1986: 63).

Ср. в этом отношении следующие латышские народные четверостишья:

Ai, mencini, z e l t s p ā r n ī t i,	‘Эй, треска золотокрылая,
Nāk ar mani viesoties;	Пойдем со мной гостить;
Es tev došu kumosiņu	Я же тебе дам кусочек
Zīda diega galiņāi.	На конце шелковой жилы’
	(BDS № 30695; ср. № 30694).
Līdaciņa z e l t s p ā r n ī t e,	‘Щучка золотокрылая,
Nāc ar mani spēleties;	Пойдем со мной играть,
Tu dziļā jūriņā,	Ты в глубоком море,
Es ozola laiviņā.	Я в дубовой лодочке’
	(BDS № 30807 var., см. Laumane 1973: 199).

В свете сказанного ранее о небесных светилах в облике рыб (Разаускас 2014: 448–452), тут можно вспомнить следующие строки из «Ригведы» I.105.1: «Месяц в глубине вод: / Прекраснокрылый (*suparṇá-*) мчится по небу». Определение *su-parṇá-* ‘прекраснокрылый’, на-

(Vėlius 1977: 150). В одной быличке он в облике маленького ребенка оказывается в неводе во время р ы б н о й ловли (Davainis-Silvestraitis 1973: 102–103, № 18) и т.п.

[3] Grigas 1970: 59, № 390; LT V: 528, № 6177; Lipskis 2002: 146; Stundžienė 1993: 173; LKŽ XIII: 329.

ряду с др.-инд. *parṇá-* ‘крыло, перо’, этимологически непосредственно соотносится с лит. *spa̜rnas*, лтш. *spārns* ‘крыло’, с которыми в славянском, не говоря о соответствиях в других и.-е. языках, связано **pero*, ср. др.-рус. *перо* ‘крыло’ (XII в.), ‘перо’ (XV в.), рус. *перó* и др.[4]

В свою очередь, русское слово тоже может пониматься в значении ‘плавник’, на что явно указывает загадка: *С хвостом, а не зверь, с п е р ь я м и , а не птица* = рыба (Загадки 1968: 31, № 557). Действительно, по определению В. Даля, *рыбье перо* — это «плавник, плавильце, плавательное перо; бывает: хребтовое, плесковое (хвостовое), жаберное, брюшное или красное» (Даль 1981–1982, III: 101). Но и золотое, ср. следующий отрывок из русской песни свадебного цикла: *Оне выловили целó три окуня, / Да три окуня з л а т о п ё р ы е* (РНПО: 208, № 314); вариант: *Они выловили целых три окуня, да и за Дунай, / Целых три окуня да златопёрые, да и за Дунай* (РФ: 91). Ср. также следующие отрывки из былины «Садко»: *А я знаю, что во Ильмень да во озере / А что есте р ы б а -то п е р ь я з о л о т ы е ведь*; *А я в кажну тоню дам топерь по р ы б и н ы / Уж как п е р ь я з о л о т ы е ведь*; *А как мне, Садку, только есть одним да мне похвастати, — / Во Ильмень да как во озере / А есте р ы б а как п е р ь я з о л о т ы е ведь* (РНПЭ: 121–122). Вспомним *златоперую рыбку*, *златоперого ерша*, *леща златоперого* и т.п. в русских сказках (Афанасьев 1958, I: 278, № 137; 292, № 139; II: 465–466). Причем этимологическое соответствие как между первыми, так и между вторыми составляющими выражений лтш. *zeltspārnis* и рус. *золотопёрый* указывает, может быть, на общий прообраз.

В иных случаях мы имеем дело лишь с семантическим соответствием. Ср., например, русские и белорусские загадки: *Ехал не путем, стегал не кнутом, шибал не палкой, ловил не галку, щипал не п е р ь я , ел не мясо* = рыбак; *Еду, еду не путем, погоняю не кнутом, швырну я не палку, поймаю не галку, щиплю я н е п е р ь я , ем не мясо* = езда на лодке с неводом для ловли рыбы; *Кину не палку, убью не галку, ощиплю не п е р ь я , съем не мясо* = рыба[5]; *Кіну не палку, заб’ю не галку, скубу не п е р ’ я, ем не мяса*; *Шыбну, ды не палку, заб’ю, ды не галку, скубну, ды не п е р ’ я, ем, ды не мяса*; *Скубу не п е р ’ я, ем не мяса* = рыба (Загадкі 2004: 142, № 1376–1378) и, с другой стороны, соответствующую литовскую: *Mečiau ne lazdą, užmušiau ne kuosą, nupešiau ne p l u n k s n a s, suvalgiau ne mėsą* ‘Кинул я не палку, убил не галку, ощипал не перья, съел не мясо’ = рыбу поймал (LT V: 528, № 6183; ср. Stundžienė 1993: 173).

[4] См. Черных 1999, II: 23; Фасмер 1996, III: 243; Fraenkel 1962–1965: 861; Karulis 1992, II: 257; Mayrhofer 1963, II: 223; Pokorny 1959: 817, 850 и др.

[5] Худяков 1864: 101, № 1212; 126, №1657; Садовников 1876: 199, №№ 1622, 1619; Загадки 1968: 32, № 586; Даль 1981–1982, IV: 116; III: 101.

Наличие у рыбы перьев особенно ярко выражено в соответствующих славянских составных наименованиях рыб: рус. *краснопёрка* ‘плотва’, *краснопе́рик* ‘краснопёрка’, ‘гольян’; блр. *краснапёрка*, *краснапёра*, *чырвònапёрка* (*чырванапёрка*), *краснапёруха* ‘краснопёрка’; укр. *краснопі́рка*, *червонопе́рка* (*червонопі́рка*), *краснопі́руха* ‘краснопёрка’; пол. *krasnopiórka*, *ogniopiórka* ‘краснопёрка’; слвц. *červenoperica* ‘краснопёрка’; с.-хорв. *б(ј)елòпēрка* ‘плотва’, *бјело́мпēрка* ‘уклейка’, *жутòпēрка*, *златòпēрка*, *краснòпēрка* ‘краснопёрка’, *крвòпēрка*, *црљенòпēрка*, *црљѐнпēрка*, *црвенòпēрка*, *црвѐнпēрка* ‘краснопёрка’, ‘плотва’, *црљенопѐрица* ‘плотва’, *црљенòпēрчић* ‘краснопёрка’; словен. *rdečerẹ̑rka* ‘краснопёрка’; болг. *белопе́рка*, *червенопе́рка* ‘краснопёрка’, ‘плотва’, *чернопе́рка* ‘плотва?’; макед. *белоперка* ‘плотва’, *црвеноперка* ‘краснопёрка’, ‘дойранская плотва’; а также слвц. *pěřek* ‘окунь’, вероятно, от *pěro* ‘перо’ (Усачева 2003: 65, 66; Коломиец 1983: 30–32). При этом «название краснопёрки с такой внутренней формой могло быть унаследовано праславянским языком уже из индоевропейского. Об этом свидетельствует наличие аналогичного названия краснопёрки в балтийских и германских языках: лит. *raudonspãrnė* (букв. ‘краснокрылка’), лтш. *raudspārnis*, нем. *Rotfeder*, *Rotflosser*, англ. *redfin* и др.» (Коломиец 1983: 31; см. Laumane 1973: 199). В данном контексте ср. балтийские названия рыбы: лит. *spãris*, лтш. *spāre* ‘синец (Abramis ballerus)’ и вариант последнего *spārne*, не имеющие надежной этимологии, однако со всей очевидностью перекликающиеся с балтийским названием крыла (Laumane 1973: 220; Urbutis 1981: 139–140) и допускающие понимание буквально ‘крылка’.

Наряду с перьями, славянская рыба может иметь и собственно крылья. По другому поводу уже приводилась сербская народная песня в сопровождении прозаического перевода А. Н. Афанасьева, поэтому теперь лишь напомним соответствующие строки: ... *Да увати рибу златокрилу, / Да јој узме оно десно крило, / Опет рибу у воду да пусти, / Крило да да госпођи краљици — / Нек изеде оно десно крило, / Једнак ће му трудна заходити* ‘... Пусть ... поймает златокрылую рыбу и возьмет у неё правое крыло, рыбу да отпустит в воду, а крыло отдаст госпоже-королеве: когда съест она правое крыло — тотчас забеременеет’ (Афанасьев 1995 II: 81–82). Вспомним уже известную нам по другому поводу волшебную *щуку златокрылую* русской сказки, у которой девка *оторвала крылышко и попробовала* (Афанасьев 1958, I: 267–268, № 136). Ср. такие загадки про рыбу, как белорусская: *К р ы л л і ёсць, ды не лятае, ног няма, ды не дагоніш* (Загадкі 2004: 143, № 1385); русские: *К р ы л ь я есть, да не летает, ног нет, да не догонишь* (Садовников 1876: 198, № 1616); *Есть к р ы л ь я , а не летает, ног нет, а не догонишь* (Даль 1981–1982, IV: 116; ср. Даль 2004: 801); *Есть к р ы л ь я — не летаю, ног нет, а гуляю...*; *Ног нет, а ходит,*

к р ы л ь я есть, а летать не может; *Есть язык, да не говорит, есть к р ы л ь я, да не летает* (Загадки 1968: 31, № 553–555)[6], также фольклорные эпитеты рыбы *белокрылка*, *белокрылочка*, вариант наименования красноперки *краснокрылка* (Усачева 2003: 64, 65)[7], название летучей рыбы *крылатик*, *крылатка* (Даль 1981–1982, II: 205) и т.п. В свою очередь, в связи с эпитетами рыбы *белокры́лка*, *белокры́лочка*, а также наименованиями рыбы с.-хорв. *бjелò(м)пēрка* ‘уклейка’, *белòпēрка*, болг. *белопéрка*, макед. *белоперка* ‘плотва’ (см. выше) сто́ит указать на литовские названия п т и ц ы с той же внутренней формой: *baltaspařnė*, *baltaspařnis* ‘зяблик’, ср. также прилагательное *baltaspařnis* ‘белокрылый’, например, *Baltasparnė žuvėdra* ‘Белокрылая чайка’ и др. (LKŽ I: 611–612).

Иногда рыба прямо определяется как «водяная птица», например, в упоминавшейся уже по иному поводу литовской свадебной песне середины XIX в.:

O ir sugavau	‘Ай словил (я)
Marių žuvelę,	Морскую р ы б к у ,
Jūrių marių lydekėlę,	Морскую щучку,
Vandens paukštelę.	В о д я н у ю п т и ч к у’

(Juška 1955, I: 143, № 129.3).

В другой народной песне *Žuvelės vandenij skraido...* ‘Рыбки в в о д е л е т а ю т ...’ (Basanavičius 1998, I: 287, № 199; LLD XV: 447, № 369.22). У поэта (*Mirštanti upė* ‘Умирающая река’): *Žuvys į dumblą / uodegom pliaukši — / išskrenda žuvys / kaip rudenį paukščiai* ‘Рыбы об ил / хвостами плескают — / у л е т а ю т р ы б ы / к а к осенью п т и ц ы’ (Marcinkevičius 1975: 263).

В связи с образом «летящей рыбы» вообще и летучей рыбы (Exocetus evolans) в частности ср. также рус. *летýн*, блр. *лётка* ‘мелкий лещ’, рус. воронеж. *летя́га* ‘налим’ (Усачева 2003: 73). С меньшей очевидностью, но не менее показательно соответствующую семантику проявляют лтш. *līdaka* ‘щука’ в связи с *lidot* ‘летать’ (ср. *lidojošā zivs* ‘летучая рыба’), *laisties* ‘полететь’ и лит. *lydekà* ‘щука’, *lydỹs* ‘щупак’ в связи с *lýdis* ‘непрерывное движение, ход, порыв’: *lydžiùs láidyti* ‘быстро носиться, нестись’[8].

[6] К теме связи рыбы и корабля (Разаускас 2006: 339–340; Разаускас 2011) ср.: *Крылья есть, да не летает. Ног нет, да не догонишь* = корабль или лодка (Загадки 1968: 134, № 4463).

[7] В. Т. Коломиец усматривает в них «какую-то связь с соответствующими названиями балтийских языков» (Коломиец 1983: 27), которые см. выше.

[8] См. Blažek et al. 2004: 114; Топоров 1990a: 224–226; Karulis 1992, I: 518–519; Laumane 1973: 122; Fraenkel 1962–1965: 364; а также LKŽ VII: 408. Ср. иначе (на основе значения ‘скользкий’) Mažiulis 2013: 543–544.

Ср. в басне С. Станевича, написанной по мотивам фольклорного сюжета о «птичьем короле» (1829 г.): *Netrukus atėjo p a u k š č i a m s l y d ž i ų galas,* / *Nes erelis viršų gavo,* / *Ir visi žemyn svyravo* ‘Скоро пришел конец летанию птиц, / Так как орел взял верх, / И все заколыхали вниз’ (Stanevičius 1967: 59). В песне середины XIX в.: *Geltonasis k a r o s ė l i,* / *Kur tu lydavojai* [= *l y d a v a i*]*?* ‘Желтенький карасик, / Где ты летал?’ (Juška 1955, I: 412, № 471.1). В латышских загадках, в свою очередь, производным того же корня обозначается ястреб: *Atskrēja gaisa l i d i n ā t ā j s, aiznesa gaismas sauceju* ‘Прилетает воздушный летун, уносит глашатая света (петуха)’ и т.п. (Ancelāne 1954: 296, № 447). Ср. также лтш. *plędurs* ‘лещ’ и *plida* ‘густера’ в связи с *pledināt*, *plidināt* ‘летать, носиться’ (Laumane 1973: 168, 183–184). Также, может быть, др.-пр. *locutis* ‘лещ’ в связи с лит. *lakióti* ‘летать, носиться’ (Laumane 1973: 220)[9].

С другой стороны, классик литовской литературы XVIII в. К. Донелайтис рыбу с птицей сопоставляет следующим образом («Времена года» I.177–178): *Pulką šį Sutvertojis į vandenis siuntė,* / *O anam ant orų plaukt sparnus dovanojo* ‘Эту стаю Творец послал в воды, / А той к р ы л ь я дал, чтоб п о в о з д у х у п л а в а л а’ (Donelaitis 1994: 18). По замечанию А. Непокупного, «неизвестный автор сюжета в Галицко-Волынской летописи, когда, повествуя о событиях 1245 г., он живописал то, что именно увидело в небе войско князя Даниила Романовича: *...и бывшо знамєнію сице надъ полкомъ: сицє пришєдшимъ орлом и многымъ вьронамъ, яко оболоку вєлику, играющимъ жє птицамъ, о р л о м ъ жє клєкощющимъ и п л а в а ю щ и м ъ к р и л ы с в о и м и и въспромєтающимъ жє ся н а в о з д у с ѣ* (Непокупный 2007: 58). «Ср. также в польской книге о птицах 1779 г. определенный вид сокола (*Falco cherrug* Gray) носит наименование *sokoł pływacz*, поскольку *latając tak właśnie jak pływa po powietrzu*, т.е. букв. ‘пловец’, который ‘летает так, как будто п л ы в е т п о в о з д у х у’» (Непокупный 2007: 59).

В этом отношении заслуживает упоминания также корень и.-е. **pleu(k)-*, дающий, среди прочих, как значения ‘плыть, плавать (schwimmen)’, так и ‘лететь, летать (fliegen); парить, витать, взмахивать, махать крыльями (flattern)’; из балто-славянских отражений этого корня ср., например, рус. *плыть*, *пла́вать*, лит. *plaũkti* ‘плыть’, но и лит. *plevénti* ‘парить, витать, взмахивать, махать крыльями’, *plū́ksna*, *plùnksna* ‘перо’, сюда же относятся др.-в.-нем. *fliogan*, нем. *fliegen* ‘лететь, летать’, др.-в.-нем. *fogal*, нем *Vogel* ‘птица’ и соответствующие слова в других германских языках и т.п.[10]

[9] Иначе и по-разному: Топоров 1990а: 340–346; Mažiulis 2013: 558–559.

[10] См. Pokorny 1959: 835–837; а также Фасмер 1996, III: 271, 288; Черных 1999, II: 45; Fraenkel 1962–1965: 620 и др.

Наконец, некоторые славянские наименования рыб непосредственно перенесены с соответствующих птичьих, ср: с.-хорв. *lásta* ‘подкаменщик’, буквально — ‘ласточка’ (попытка объяснения — «потому что у этой рыбы грудные плавники очень широки и длинны») (Усачева 2003: 157); пол. *sikora* ‘щиповка’, буквально — ‘синица’ (поскольку «звуки, издаваемые рыбой, могут ассоциироваться с пением птицы») (Усачева 2003: 158) (о «поющих рыбах» отдельно говорилось в главе 1.2); ср. также рус. *áист* ‘белорыбица’, чеш. *sokol* ‘окунь’ (Усачева 2003: 158). Не говоря о мифической птице *горлице* и мифической рыбе с тем же названием в «Славянском бестиарии»; ср. там же *скворецъ* — «морская рыба, головой напоминающая птицу скворца. *Есть в’ мори нѣкая рыба, имянуется скворецъ: подобна лицемь скворцу птицѣ*; также некая *Сова есть рыба морская...*, которая изображается иногда «как существо с телом рыбы и головой, похожей на овечью» и т.п. (Белова 2000: 90–92, 229, 237). Ср. также лтш. *žuba* ‘пескарь’ (см. выше) и, с другой стороны, лтш. *žube*, диал. *žuba*, деминутив *žubīte* ‘птица зяблик’, хотя принятые этимологии обоих различны (Laumane 1973: 98; Karulis 1992, II: 580).

Уподобление рыбы птице, особенно ярко выраженное в балто-славянской традиции, не является каким-нибудь исключением. Так, Аристотелем («История животных» IV.103) упоминаются рыбы «халкида и „к у к у ш к а“: одна (из этих рыб) издает звуки вроде лязга, другая — подобные кукованию, откуда и происходят (их) названия» (Аристотель 1996: 184). В свою очередь, из морских рыб, по классификации Аристотеля (VIII.87), «к прибрежным относятся: зубатка, кантар, орф, дорада, кефаль, морская л а с т о ч к а , водяной д р о з д» и др. (Аристотель 1996: 320). Ирландский филид произносит заклинание, в котором, в частности, говорится: «Многорыбное море! / Изобильная твердь [небесная? — Д. Р.]! / Тучи рыбы! / Р ы б под волнами, / В потоках, словно п т и ц, — / Клокочущее море!» (Леру 2001: 162). Далее, например, «когда на островах Сапаруа, Харуку и Нусса-Лаут (Индонезия) рыбаку предстоит расставить ловушки в море, он сначала отыскивает дерево, плоды которого охотно клюют птицы. С такого дерева он срывает крепкую ветвь и делает из нее основную подпорку в своей ловушке. Он верит, что, подобно тому, как плоды дерева привлекали к себе п т и ц, так и срезанная с такого дерева ветвь привлечет в ловушку много р ы б ы » (Фрэзер 1998: 26)[11].

[11] Учитывая инициационную инсценировку заглатывания неофита морским чудовищем или буквально «большой рыбой» (Разаускас 2006: 340–341), здесь можно обратить внимание на то, что у некоторых племен Южной Америки дверь инициационного ограждения «имеет форму птичьего клюва. Когда неофит проникает в загородку, считается, что его проглотила Птица. Иными словами, он улетает на небо, так как Птица всегда символизирует полет» (Элиаде 1999: 171).

Таким образом, птица, как и небесное светило, может уподобляться «рыбе небесных вод». Другими словами, птица в «воздушном океане» — это «небесная рыба», а рыба в пучине вод, в свою очередь, — «(под)водная птица». В этом отношении рыба является «своего рода „птицей нижних сфер“, символизирующей жертвоприношение и связь между небом и землей» (Cirlot 1996: 107; см. Vries 1976: 189). Т.е. «рыба-птица» выступает в роли медиатора между оппозициями верх–низ, воздух–вода и т.п.

Здесь надо помнить о том, что «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. На основании изображения рыбы из Горж-д'Анфер (Дордонь) можно сделать вывод о стремлении помещать такие образы внизу», в свою очередь, «над рыбой находится изображение, иногда толкуемое как голова птицы» (Топоров 1982: 391)[12]. Как уже говорилось, мифические вавилонские «семеро мудрецов» представлялись в виде мужчин, покрытых рыбьей чешуей, но с птичьими головами и крыльями (Klengel-Brandt 1981: 95), в чем очевидны признаки медиатора. А если птичьи крылья, как мы видели, соответствуют рыбьим плавникам, то рыбья чешуя, в свою очередь, соотносится с птичьими перьями, что видно в следующей латышской песенке, также указывающей на медиацию соответствующих космических зон (наподобие шамана):

Nepazinu sav brāliti,	'Не узнала (я) своего братика,
Gar jūriņu staigajot:	У моря гуляющего:
Zuvu zvīņu kažociņš,	Шубка из рыбьей чешуи,
Putnu spalvu cepurīte.	Шапка из птичьих перьев'

(BDS № 30709-1).

В древнеиранской мифологии «на [мировом] Древе живет Сенмурв, царь птиц, — крылатый пёс, покрытый рыбьей чешуей: этот

[12] В традиционных семиотических системах, по меньшей мере, евразийских, известна, в частности, «связь верха с мужским началом, а низа с женским» (Иванов, Топоров 1965: 204). В данном аспекте она подтверждается тем, что, например, в литовских народных «песнях типа *Mėlynasis karvelėli* 'Сизый голубок' с птицей связывается мужчина, а женщина — с рыбой», и вообще в балтийской традиции «в фольклоре разных жанров с птицей можно отождествлять парня, а девушку — с рыбой» (Stukaitė 2003: 36, 37, см. 36–39). Следует иметь в виду и то, что лит. *paũkštis*, лтш. *putns* 'птица' — слова мужского рода, а лит. *žuvìs*, лтш. *zivs* 'рыба' — женского.

облик символизирует господство в трех стихиях — в воздухе, на земле и в воде» (Рак 1998: 106).

Некоторые фигурки, найденные при раскопках святилищ VII–VI тыс. до н.э. в Лепенски Вире, также «объединяют в себе три аспекта, видимо, Богини Смерти и Возрождения: женщину, рыбу и хищную птицу» (Gimbutienė 1996: 203, см. 208–209). Ср. в этом отношении средневековых сирен, совмещающих в себе женские, рыбьи и птичьи признаки (см. СБ: 92–93 и др.).

* * *

В отношении самого характера связи между верхней и нижней космическими зонами, осуществляемой при совмещении или замене рыбьих и птичьих признаков, чрезвычайный интерес представляет следующее литовское этиологическое сказание:

Žuvis yra priešinga Dievui. Jis davė jai sparniukus, kad labai aukštai skraidyti galėtų, vos ne už debesų. Ana pyksta ant Dievo: „Kam man davei sparniukus? Mane nušaus! Leisk mane vandenin“. Dievas ir įleido su visais sparniukais. Tai ją dabar kiekvienas vaikas gali pagauti ‘Рыба противоположна Богу. Он дал ей к р ы л ы ш к и , чтобы она могла очень в ы с о к о л е т а т ь , чуть не за облаками[13]. Она злится на Бога: „Зачем (ты) дал мне крылышки? Меня пристрелят! Пусти меня в воду“. Бог и пустил со всеми к р ы л ы ш к а м и . Так ее теперь каждый ребенок может поймать’ (LT IV: 447–448, № 385; Vėlius 1986: 77, № 137).

Кроме явного отнесения рыбы к нижней, «противоположной Богу» сфере, здесь, во-первых, дается объяснение происхождению рыбьих «крыльев» из настоящих (надо понимать — птичьих) крыльев, предназначенных для полета в воздушном пространстве. Во-вторых — и это самое важное — дается соответствующее объяснение происхождению самой рыбы: она произошла из пернатой «небесной рыбы» вследствие замены верхней космической зоны («очень высоко») на нижнюю и является, таким образом, своего рода «падшей птицей». В-третьих, здесь указывается также и причина такого «падения» — это страх.

С одной стороны, в качестве возможной типологической параллели в данном случае опять вспоминаются перуанские верования. Как уже говорилось по поводу небесных светил, «в Перу распространено представление, что некоторые рыбы ведут свое происхождение от н е б е с н о й р ы б ы , которая очень заботится о сохранении своего потомства. Эти породы считаются святыми» (Пропп 1976: 228).

[13] Тут можно иметь в виду исконное этимологическое тождество между лит. *debesìs* ‘облако, туча’ и лтш. *debess* ‘небо’, рус. *небесá* (см. Фасмер 1996, III: 53; Fraenkel 1962–1965: 85; Karulis 1992, I: 205 и др.).

Или же, по словам Дж. Дж. Фрэзера: «Так, перуанские индейцы обожают рыбу и ловят ее в огромных количествах. По их представлениям, все виды рыб произошли от одной-единственной рыбы, сделанной в „верхнем мире“ (так они именуют небо); эта рыба-де проявила заботу об индейцах, отдав на прокорм племени своё многочисленное потомство» (Фрэзер 1998: 552). Отсюда видно, что речь идет о некоем первообразе, о своего рода «идее» рыбы в платоновском смысле, и на языке мифа этот небесный первообраз рыбы, тем более ввиду имеющего место сопоставления и даже отождествления рыбы с птицей вообще, можно представить именно как птицу.

С другой стороны, следует обратить внимание на сугубо психологическую причину «падения» птицы в литовском сказании — страх перед смертью (следование которому, как видно и в данном случае, отнюдь не повышает безопасность, а, наоборот, непосредственно погружает в «область смерти»). Интересно, что именно страх, и притом страх, вызванный птицей, заставляет превратиться в рыб души калифорнийских йокутов тачи в тамошней стране мертвых. Так, одному индейскому «орфею» удается добраться до самого «острова мертвых. С сушей его соединял крутой мост, называвшийся челели. Под мостом текла быстрая река. По нему проходили мертвецы. Когда они были на мосту, внезапно рядом с ними пронеслась п т и ц а и н а п у г а л а их. Многие попáдали в реку, где превратились в р ы б». Вообще, по представлениям йокутов тачи, «каждые два дня остров наполняется мертвецами. Тогда вождь собирает народ: „Вы должны плавать“, — говорит он. Люди прекращают плясать и омываются. Тут п т и ц а п у г а е т их, и одни превращаются в р ы б, а другие — в уток; лишь немногие выходят из воды, оставшись людьми» (Элиаде 1998: 371, 372, № 185) — видимо, только те, которые не поддались страху, испугу.

Здесь уже со всей очевидностью на первый план выступает переносный, символический смысл мотива превращения в рыбу, который в данной связи можно сопоставить с представлениями «Тибетской книги мертвых» о том, что происходит с душой в ее посмертном существовании (бардо). Вот как здесь, например, описывается состояние бестелесной души перед новым воплощением, а в то же время и причины ее рождения в материальный мир: «Сзади тебя преследуют мстители кармы, и спереди тебя волокут за собой мстители и убийцы. Мрак, неистовые вихри, буря, гул и гам, свирепая гроза и вьюга закружит вокруг тебя, и ты бросишься в бегство. При бегстве ты будешь искать укрытия, и найдешь безопасность в роскошных домах, описанных выше, или в проемах скал, или в подземных пещерах, за деревьями или в круглых отверстиях цветков лотоса и тому подобное. Укрывшись там, ты побо-

ишься выйти наружу и подумаешь: „Мне нельзя сейчас выходить отсюда“, и из-за страха покинуть это место ты станешь очень привязан к нему. Ты боишься, выйдя наружу, опять столкнуться с этими ужасами бардо и чувствуешь крайний страх перед ними, поэтому ты прячешься внутри и принимаешь воплощение, каким плохим бы оно ни было» (TBD: 89). Здесь, таким образом, психологической причиной материального воплощения души представлен страх перед «ужасами бардо», преследующими ее в открытом пространстве, причем они главным образом описываются именно в виде воздушных, «небесных» явлений (гроза и т.п.), а возможное укрытие однозначно находится внизу, как и в случае птицы в литовском сказании, искавшей под водой укрытия от состояния угрожающей, «грозной» открытости в небесах[14].

Аналогии такого рода можно узреть и в астрологических представлениях. Так, в вавилонской астрологической традиции восточную рыбу созвездия Рыб представляет богиня деторождения Ануниту, а западную — птица ласточка (Rogers 1998: 19, 22). Таким образом, оппозиция двух рыб астрологического знака Рыб — причем в традиции, с которой связывается происхождение астрологии как таковой, — представлена оппозицией птицы и богини, непосредственно связанной с рождением, т.е. воплощением души. В средневековой алхимии «популярным териоморфным символом является изображение двух птиц или двух драконов — бескрылого и крылатого. Эта аллегория пришла из древнего текста *De Chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus*. Бескрылая птица или дракон мешает крылатой взлететь. Они символизируют Солнце и Луну, брата и сестру, соединенных посредством [алхимического] искусства. В „Символах“ Ламбспринка они появляются в образе астрологических Рыб, плывущих в противоположных направлениях, символизируя полярность дух / душа. Вода, в которой они плавают, это — *mare nostrum* (наше море), под которым понимается тело» (Юнг 1997а: 20). М.-Л. фон Франц приводит соответствующие отрывки указанного алхимического текста, также примеры указанных алхимических рисунков крылатой и бескрылой птиц и драконов и сопоставляет их со структурно схожим рисунком современного североамериканского индейца племени оджибви, в котором место нижней бескрылой птицы занимает рыба, и схожим образом птица «представляет духовный аспект психики („возвышенную душу“), а рыба символически соответствует бескрылой птице» и представляет нижние инстинкты (Franz 1980: 127, см. 70, 109, 124, 125, 128).

[14] Здесь мы не будем касаться возможных вторичных ассоциаций между тибетскими «мстителями кармы» и охотниками из литовского сказания, угрожающими пристрелить «небесную рыбу».

Вода, море (*mare nostrum*) в алхимическом символизме совершенно явно воспринимается в качестве аллегории воплощенного существования или материального мира (см. Vries 1976: 190), а рыба представляет собой душу во плоти — спустившуюся с небес и воплотившуюся в материальном мире «птицу духа». Ср. также в этом отношении алхимическую фигуру «Морского короля» (*Rex marinus*), взывающего о спасении из водных пучин материального существования (Jung 1983: 145–147).

Надо подчеркнуть, что аллегории такого рода отнюдь не являются поздней и вторичной интерпретацией «простого» мифологического образа, но, скорее, заключены в нем самом как изначальная потенция, актуализирующая себя при первой же попытке более глубокого осмысления в рамках традиционной картины мира. Ср. в этом отношении «Шветашватара упанишаду» 6.15: «Единый „гусь“ (*haṁsa-*) в середине этого мира, он, поистине, огонь, проникший в океан; лишь познав его, идет (человек) за пределы смерти; нет иного пути, (которым можно было бы) следовать» (Упанишады 2003: 577, см. 715)[15]. И «гусь» этот, по словам А. Я. Сыркина, есть именно «аллегория индивидуального начала, „души“. Находясь в состоянии ослепления, существо блуждает в колесе Брахмана, т.е. в круговороте рождений (сансаре); возлюбленное же Брахманом, т.е. познав высшую истину, — достигает бессмертия» (Упанишады 2003: 708). Об этом говорится там же в 1.6: «В этом великом колесе Брахмана, всеоживляющем, всеохватывающем, блуждает „гусь“», а «возлюбленный им, он идет к бессмертию» (Упанишады 2003: 564). На языке рассматриваемого образа можно было бы сказать: «поднимается из воды на небо и превращается обратно из рыбы в птицу», но об этом немного позже. Здесь же нужно обратить внимание на соответствующий образ, используемый уже в «Ригведе», в гимне X.177.1, обращенном «К птице-Патанга», в начале которого говорится: «Патангу, окрашенного колдовскою силою Асуры, / Сердцем (и) мыслью видят прозорливцы. / В глубине океана разглядывают (его) поэты» (Ригведа 1999: 317). Я. Гонда в этой «подводной» птице находит «свет прозрения и вдохновения», проникший в глубину души поэта (Gonda 1984: 281). Ведийские аналогии прокладывают некий мост между литовским народным сказанием о превращении птицы в рыбу и описанием обстоятельств воплощения души, данным в буддийской «Тибетской книге мертвых». Как бы то ни было, нас в первую очередь интересует сам образ во всей полноте его возможных ассоциаций, а не установление генетических связей между последними.

[15] То, что птица есть «огонь, проникший в океан», т.е., собственно, огонь в воде, в свете сказанного в предыдущей статье (Разаускас 2014: 431–440) не должно удивлять. Здесь мы имеем лишь частный случай оппозиции «птица — рыба, связанной в свою очередь с оппозицией огонь — вода» (Иванов 1974: 57).

Возможность представить воду (океан, море и т.п.) в качестве аллегории «мира сего», в который с небес духовного бытия спускается птица, чтобы при воплощении превратиться здесь в рыбу, заставляет видеть в последней, в свою очередь, аллегорию человека в миру, спасение которого в таком случае может предстать как в образе выуживания ее духовным («воз-душным») Спасителем, так, с другой стороны, и в образе своего рода «летучей рыбы», вырывающейся из мирской топи для того, чтобы превратиться обратно в птицу и осуществить свою истинную «птичью» природу.

С одной стороны, в Ветхом Завете ср. Аввак. 1.13–14: «... Для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его, и оставляешь людей как рыбу в море ...». При этом, как уже говорилось, «набожные израильтяне, живущие в „воде учения“, уподобляются рыбам. В период около 100 г. н.э. эта аналогия казалась самоочевидной» (Юнг 1997: 131). В Новом Завете ср. слова Иисуса: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами людей» (Матф., 4.19). Последние уже для Св. Августина означали, что наш мир является морем, а люди в нем — рыбами, которых нужно обратить в веру истинную (см. ER V: 347). Иными словами, «значение, в котором отцы церкви использовали слово *mare*, названо святым Августином: *Mare saeculum est* „море — это мир“. Оно — это „суть мира, и как элемент... подчинено дьяволу“» (Юнг 1997а: 196). Отсюда необходимость спасения. В том же духе «Святой Пьетро Дамиани (ум. 1072) трактует монахов как рыб, поскольку все благочестивые люди — не что иное, как рыбки, прыгающие в сети Великого Рыболова. В надписи Пектория (начало IV века) верующие названы „божественными потомками небесной рыбы“» (Юнг 1997: 130). По словам Филиппа Пицинелли (*Philippus Picinellus*, «Mundus symbolicus», XVII век), «монастырь есть рыбный садок для душ, и рыбы обитают в нем»; «ученики Гамалиила Старшего (начало I века) получали имена по различным видам рыб», а Тертуллиан («De baptismo», часть I) говорит: «Но мы, малые рыбки, по примеру нашего *IChThYS* Иисуса Христа, рождаемся в воде[16] и не бываем в безопасности иначе, как пребывая постоянно в (этой) воде» (ср. опять же упование на безопасность в воде «небесной рыбы» из литовского сказания); александрийский гимн II века гласит: «Ловец человеков, тех, кого Ты вызвал к жизни! / Из злого моря греха, / Из борющихся волн / Собирающий рыб, / Уловляемых сладостной приманкой жизни» (Юнг 1997: 134–135, прим. 42, со ссылкой на Clement 1867: 344). Ср. бытовав-

[16] Согласно Юнгу, выражение «*pisciculi Christianorum* показывает, что те, которые подражают Христу, сами являются рыбами — то есть, бессознательными душами, которым требуется *cura animarum*» (Jung 1989: 216).

шее в средние века сопоставление неверующих с мелкой рыбой, а пророков и святых — с крупной рыбой, отсылающее к Матф. 13.47–48, о чем уже говорилось в конце главы 1.2. Наконец, «в светской культуре Ренессанса возрождается античный образ Фортуны, выуживающей людей словно рыб из моря житейского» (МНМ II: 393).

В гностическом трактате «Авторитетное учение» тот же общий образ интерпретирован в противоположном духе: «И мы не сможем ускользнуть от них. Так как людоеды схватят нас и проглотят, увлекаясь словно рыболов, закинувший в воду крючок. Он кидает в воду разного рода пищу, поскольку каждая рыба имеет свою пищу. Она чует ее и следует за ее запахом. Но когда она ее съест, крючок, запрятанный в пище, схватывает ее и силой вытаскивает из глубины. Никто не в состоянии словить рыбу в глубине вод иначе, как при помощи ловушки, какую ставит для нее рыболов. Посредством наживы пищи он приманивает рыбу на крючок. Таким же образом и мы существуем в этом мире — словно рыбы. Противник следит за нами, подстерегая в ожидании, как рыболов, жаждущий словить нас, чтобы с удовольствием нас проглотить. Для этого (он помещает) у нас перед глазами самую разную пищу — (вещи,) принадлежащие миру сему. Он желает заставить нас захотеть хотя бы одну из них и попробовать лишь самую малость, чтобы он смог словить нас при помощи его тайного яда, вытащить нас из свободы и привести в рабство. Поскольку, как только он ловит нас посредством одного куска, мы вынуждены захотеть следующего. В конце концов такие вещи превращаются в пищу смерти. Вот что за пища, посредством которой дьявол подстерегает нас» (Nag Hammadi 1990: 308). Тем не менее аллегория моря, как мира сего, сохраняется.

В гностицизме представлен и образ «летучей рыбы», вырывающейся из «моря мира», но уже в ином ключе. Во всяком случае, «море или воды — постоянный гностический символ материального мира тьмы[17], в который погрузилось божество. Так, Пс. 29.3 и 10, где говорится о Боге, пребывающем в бездне, и Его гласе, гремущем над водами, наассены интерпретировали следующим образом: бесконечные воды — это разноликий мир нашего смертного рода, в который погрузился божественный Человек и из пучин которого он взывает к всевышнему Богу, Изначальному Человеку, к своему прообразу, неподверженному падению (Ипполит V.8.15)»; заслуживает упоминания также изначальный «Еди-

[17] Ср. в манихейском трактате «О происхождении тела Его»: «Но пока я обсуждал это, передо мной открылся весь мир, который предстал словно море очень черной воды, и я видел тысячи и десятки тысяч погруженных в него, ныряющих и плавающих в нем, носящихся по кругу между четырьмя углами моря» (GB: 586).

ный, разделенный Симоном на того, который „стоит наверху в нерожденном Могуществе“, и того, „который стоит внизу, в потоке вод, порожденный в образе“. Ператы истолковали Красное море, которое необходимо перейти на пути в Египет или из него, как „воды испорченности“ и отождествляли его с Кроносом, т.е. „временем“, и „становлением“ (там же, V.16.5). В мандеистской „Левой Гинзе“ III мы читаем: „Я есмь великий Мана... пребывающий в море... до той поры, пока мне не будут даны крылья, и я расправлю крылья в сторону света“. В апокрифической Четвертой Книге Ездры, своего рода апокалипсисе, в разделе XIII имеется впечатляющее видение о Человеке, вылетающем из „середины моря“. В связи со всем этим нужно иметь в виду и раннехристианскую символику рыбы» (Jonas 2001: 117–118; см. Jung 1980: 48–49, прим. 1). Речь идет о 11.1 и 13.3, 25, 51–52 указанной книги Ездры, при этом вылетающий из моря Человек, *ἄνθρωπος*, уподобляется орлу.

В свою очередь, в средние века в образе «летучей рыбы» (*serra*) было обычно видеть «человека, который хочет посвятить себя праведной жизни, но потом поддается мирским соблазнам. Он начинает с добрых дел, но не может довести их до конца» (СБ: 180) и, так сказать, падает обратно в море. Например, в миниатюре из рукописи английского бестиария конца XII века, хранящейся в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге, «акцентируется дидактический смысл фантастической сцены: в лодке, над которой летит огромная рыба с крыльями-плавниками, сидит человек с веслом, указывающий на серру поучающим жестом, в то время как его спутник, стоя на носу, задумчиво созерцает ее, словно извлекая урок из этого невиданного, но весьма поучительного зрелища» (СБ: 181). Ср. на этот счет стихи Филиппа Танского (перевод со старофранцузского В. Микушевича):

«Летучая рыба живет
Средь бурных и яростных вод.
В пучине морской обитает,
Над морем открытым летает.
И в небо взлететь бы могла,
Раскинув большие крыла.
Летучая рыба часами
Охотится за парусами,
За ними несется стремглав
И, ветер попутный поймав,
Как некая странная птица,
Попутчица и проводница,
В безумном полете своем
Гоняется за кораблем».

При этом

«В любой оболочке наружной
Значение выявить нужно.
Поверхность пучины морской —
Прообраз юдоли мирской. ⟨...⟩
Значение рыбы летучей:
Когда непредвиденный случай
Потворствует людям пустым,
Сопутствует грешный святым.

Стоит он за правое дело,
За правду вступается смело,
С другими стремится вперед,
Однако потом устает.
Обманы в дороге прельстили,
Соблазны мирские смутили.
Поникли большие крыла.
Сгущается черная мгла.
Того, кто в соблазнах витает,
Морская пучина глотает».
(СБ: 216–217)

Из всей картины следует, что при удачном исходе своих стараний «летучая рыба» окончательно превратилась бы (обратно) в птицу и таким образом нашла бы спасение из «моря мира».

В дохристианской Европе аллегория человек = рыба в мире = море особенно ярко выражена у Платона в «Федоне» (109.с – 110.а), влияние которого на соответствующие христианские представления нельзя исключить:

«Но сама земля покоится чистая в чистом небе со звездами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Осадки с него стекают постоянно во впадины Земли в виде тумана, воды и воздуха. А мы, обитающие в ее впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живем на самой поверхности Земли, все равно как если бы кто, обитая на дне моря, воображал, будто живет на поверхности, и, видя сквозь воду Солнце и звезды, море считал бы небом. Из-за медлительности своей и слабости он никогда бы не достиг поверхности, никогда бы не вынырнул и не поднял голову над водой, чтобы увидеть, насколько чище и прекраснее здесь, у нас, чем в его краях, и даже не услыхал бы об этом ни от кого другого, кто это видел. В таком же точно положении находимся и мы: мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю. А наша Земля, и ее камни,и все наши местности размыты и изъедены, точно морские утесы, разъеденные солью». На той, верхней Земле также (111.а) «среди многих живых существ, которые ее населяют, есть и люди: одни живут в глубине суши, другие — по краю воздуха, как мы селимся по берегу моря, третьи — на островах, омываемых воздухом, невдалеке от материка. Короче говоря, что для нас и для нужд нашей жизни вода, море, то для них воздух, а что для нас воздух, для них — эфир» (Платон II: 83–84, 85).

В полном соответствии образу рыбы как «падшей птицы» из литовского сказания, по теории Платона («Тимей» 92b), «четвертый, или водный, род существ произошел от самых скудоумных неучей, души которых были так нечисты из-за всевозможных заблуждений, что ваятелям тел стало жалко для них даже чистого воздуха, и потому их отправили в глубины — вдыхать мутную воду, позабыв о тонком и чистом воздушном дыхании. Отсюда ведет начало порода р ы б, устриц и вообще всех водяных животных, глубинные жилища которых являют собою возмездие за глубину их невежества» (Платон III/1: 540–541). Ср. также «Государство» 611.c – 612.a, где говорится о необходимости душе подняться, вырваться «из моря» телесной жизни для того, чтобы она могла познать свою истинную природу, — что опять же соответствует образу рыбы, превращающейся обратно в птицу.

В том же духе в поздней античности Максим Тирский утверждал, что душа человека плавает в этом враждебном ей море до тех пор, пока философия не поможет ей выбраться; море символизировало материальный мир, плотское существование также для неоплатоников (в связи с чем и Одиссей рассматривался ими как символ души, преодолевшей все ступени становления) (Uždavinys 2003a: 66, 95). Ср. у Плотина в «Энеадах» (V.1.2) «бушующее море плоти» (Uždavinys 2003a: 304). И т.п. вплоть до современного американского философа прагматиста В. Джеймса, сравнившего («Прагматизм», IV лекция) весь чувственно воспринимаемый мир с водой, воздушное пространство над водой — с миром абстрактных идей, а людей — с рыбами, вынужденными жить в воде, но необходимый им кислород все же получающими «свыше» (Džeimsas 1995: 143).

Уже в древнеегипетской мифологии, отраженной в «Египетской книге мертвых», по словам литовского исследователя классических культур А. Уждавиниса, «рыбы, живущие в воде, символизируют души, погрязшие в неведении и привязанные к физической плоти», и «если *ba* [душа] умершего человека чрезмерно породнилась с водой, она может и не стать птицей, а превратиться в рыбу и потерять человеческий облик» (Uždavinys 2003: 65). Ибо «в отношении космических трансформаций человек является „рыбо-птицей“, так как смертную человеческую плоть (*khat*) символизирует рыба, а бессмертную душу (*ba*), стремящуюся к просветлению, — птица с человеческой головой» (Uždavinys 2003: 268). Например, в «Египетской книге мертвых» Гор отрубает злодеям, врагам солнца Ра, их гусиные головы, и они падают вниз, превращаясь в рыб (Uždavinys 2003: 189).

Ср. также представления древних ацтеков о том, что когда бог Тескатлипока «землю населил людьми, сотворенными из пепла, остальные

боги сделали так, что все было смыто водой, и люди превратились в рыб» (Топоров 1982: 392)[18]. В Древней Индии существовал народ под именем матсья, буквально «рыбы» (др.-инд. *matsya-*). Впервые о нем упоминается уже в «Ригведе» (VII.18.6): «Матсья, жадные до богатства, как рыбы в воде (до наживки)» (Ригведа 1995: 194). Ср. также «Каушитаки упанишаду» (IV.1), где о некоем Гаргье Балаки говорится, что «он жил среди ушинаров, сатватов, матсьев, куру, панчалов, кашийцев, видехов» (Упанишады 2003: 521)[19]. По наблюдению А. В. Парибка, «в аналитической психологии установлена связь символа воды с бессознательным. Выводы аналитической школы, сделанные с учетом индийского мифологического материала, оказываются применимы и к буддийскому толкованию общечеловеческого символа воды»; так, «в европейских терминах цель буддийского преобразования личности состоит бесспорно в снятии бессознательного как такового, во введении всей психической жизни в поле сознания, и следует ожидать, что символ воды будет пониматься в буддизме как указание на исходное психическое состояние человека до его вступления на буддийский путь, которое должно быть преодолено»; иными словами, «вода символизирует психику вообще и бессознательное в особенности; все люди находятся в „воде“ изначально, „вода“ есть породившая их стихия» (Парибок 1987: 151, 152, 155). Так, в буддизме «обычны выражения „океан сансары“, „топь сансары“, „поток сансары“», а «святой или Будда не раз называется „выбравшимся из потока“» (Парибок 1987: 154). В этом ключе осмысляется и буддийский символ лотоса. Так, согласно «Маджджхима-никая» I.169, «лотосы — в воде рождены, в воде выросли, но поднялись над водою, и вода их не смачивает более. Вот точно так же, монахи, озирая мир оком просветленного, я увидел существ...» (Парибок 1987: 153, см. 158–159). В «Ануттара-никая» II.38 Будда также уподобляет жизнь в миру подводному существованию, а себя, пробужденного, — лотосу, поднявшемуся над водой: «Словно синий, красный или белый лотос, родившийся и выросший в воде, поднимается и остается над ней, незапятнанный водой, так же я, родившийся и выросший в миру, превзошел мир и пребываю незапятнанным миром» (Thomas 1949: 215, ср. 82; Rahula 1978: 52). С другой стороны, «еретики», последователи иных школ, в «Брахмаджала-сутте» уподобляются рыбкам в мелком пруду, пойманным «сетью Брахмы» (Thomas 1949: 200; ср. выше соответствующий гностический образ дьявола-рыболова). Еще один пример данной аллегории: по словам тайваньского буддиста XX в. В. Рахулы, «человеческий язык слишком беден для того, чтобы выразить истинную природу

[18] Наоборот, о происхождении людей из рыб см. Разаускас 2009: 528–531.
[19] Шире о матсьях см. Macdonell, Keith 1995 II: 121–122.

Абсолютной Истины или Высшей Реальности, которой является Нирвана. Язык создан и используется человеческими массами для выражения вещей и идей, доступных их чувствам и мыслям. Сверхъестественный опыт, как познание Абсолютной Истины, не принадлежит этой категории. Поэтому не может быть и слов для выражения такого опыта, как у рыбы в ее словаре нет слов для выражения природы твердой почвы. Однажды черепаха сказала своей подруге рыбе, что она (черепаха) только что вернулась в озеро после прогулки на берегу. „Разумеется, — ответила рыба, — ты имела в виду плавание“. Черепаха попыталась объяснить, что на земле нельзя плавать, что она твердая и что по ней ходят. Но рыба настаивала, что ничего подобного быть не может, что земля должна быть жидкой и с волнами, как это озеро, чтобы там можно было нырять и плавать» (Rahula 1978: 35).

Ту же аллегорию люди = рыбы, только с некоторой переоценкой «моря», мы находим у современного даоса Денг Минг-Дао: «В реке Дао мы лишь мелкие рыбки»; «Как вода окружает рыбу, так Дао окружает нас»; «Как вода поддерживает рыбу, так Дао питает и поддерживает нас. Пока мы пребудем в нем, мы будем в безопасности, словно карп в воде. Как только отделимся, станем беспомощными, как рыба, вытащенная из воды» (Ming-Dao 2000: 99, 262, 319). Но ср. выше в таком же положении «набожных израильтян», живущих в «воде учения».

Не чужда аллегория люди=рыбы в мире=море и литовской традиции, во всяком случае, она известна с самого начала письменности на литовском языке. Ср. в «Постилле» Микалоюса Даукши (1599 г.): *Kur žmones šito pasaulio kaip žuvys vandenyse plauko* ‘Где люди мира сего как рыбы в водах плавают’ (LKŽ XX: 1011). Но и в народных поговорках, своим происхождением вряд ли связанных исключительно с христианством: *Mušas (plūkiasi) kaip žuvis po vandenį* ‘Бьется как рыба о воду’; *Mušiaus (plūkiausi, vargau) per visą gyvenimą kaip žuvis apie vandenį* ‘(Я) бился (мучился) всю свою жизнь, как рыба о воду’; *Blaškykis vienas po svietą kaip žuvis po vandenį* ‘Скитайся в одиночку по свету, как рыба по воде’ (Ю. Жемайте); *Nardosi kaip žuvis po vandenį* ‘Ныряет себе, как рыба в воде’; *Nardos kaip žuvis vandenyje* ‘Ныряет, как рыба в воде’; *Plaukioja kaip žuvis po vandenį* ‘Плавает, как рыба в воде’ и т.п. (LKPŽ, 344). Уместно здесь упомянуть и современные фразеологизмы *smulki žuvelė* ‘мелкая рыбка’ о рядовом, незначительном человеке; *stambi žuvis* ‘крупная рыба’ о видном деятеле, влиятельном человеке; ср. выше *kaip žuvis* ‘как рыба’ о тихом, молчаливом человеке (FŽ: 883) и т.п. В одном из вариантов сказки «В гостях у Бога» старик, находясь у Бога в гостях, смотрит через окно и *mato ugnies ežerą, kuriame plaukioja žmonės* ‘видит огненное озеро, в котором плавают люди’ (Elisonas 1935: 235–236, № 445).

Природа этого огненного озера не уточняется, может быть, это ад, но можно предположить, что именно так с неба видится наше земное существование. В поэзии можно обнаружить и мотив превращения людей в рыб вследствие потопа, который, в свою очередь, должен пониматься аллегорически. Как то у В. Бразюнаса: *prarijo mus tvanas ir tapome žuvys* ‘поглотил нас потоп, и стали мы рыбами’ (Braziūnas 1986: 37).

Ср. соответствующие литовским славянские поговорки и пословицы: укр. *бути* или *почувати себе, як риба в воді* ‘быть’ или ‘чувствовать себя, как рыба в воде’ (Жайворонок 2006: 498); рус. *Как рыба об лед бьется*; *Как рыба без воды*; *Как рыба в воде*; тем более следующие: *В м и р е, что в м о р е* (с явным использованием звукописи); *В мире, что в омуте: ни дна, ни покрышки*; *Мир, что вода: пошумит и разойдется*; *В богатом житье, как в море*; *Жизнь прожить, что море переплыть*; *Мир — волна*; *М и р с к а я волна — м о р с к а я волна*; *Всё ерши, а плотвички ни одной* (т.е. все злые люди); *Рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше* и т.п.; ср. также выражение *море житейское*, например, в пословице: *Море житейское подводных каменьев преисполнено*; также загадку с ответом «рыба»: *Звал меня царь, звал меня государь к ужину, к обеду — я человек не такой: по земле не хожу, на небо не гляжу, звезд не считаю, людей не знаю* (Худяков 1864: 101, № 1214.а; Садовников 1876: 199, № 1618; Даль 1981–1982, II: 330, 346, IV: 116; Даль 2004: 112, 235, 236, 241, 250 (ср. 503, 572); Мокиенко 2003: 373; РКП: 144–147). Рыбу уподобляют человеку также белорусские загадки: *Прыехалі камісары, усіх людзей павязалі* = рыбаки, сеть, рыба; *Прыехалі камісары і забралі гаспадары, а дом акном уцёк* = рыбаки, рыба, вода, невод; *Прыехалі камісары, гаспадароў увязалі, а хата праз вакно пайшла* = сеть, рыба, вода; *Наехалі камісары, усю сям'ю павязалі, хата ў вокны ўцякла* = рыбаки; *Наляцелі капітаны, усіх людзей пахапалі, а хата цераз вокны уцякла*; *Сані-рассамані хазяіна паймалі, двор у дзірку ўцёк* = сеть, рыба, вода (Загадкі 2004: 172, № 1724–1729). По данным А. Н. Афанасьева, рыбаки прилепляли к сетям воск от пасхальной свечи и причитали: *Как на пасху валил в церковь народ, так бы шла в мои сети рыба* (Афанасьев 1995 II: 211). Также ср. сатирическую «Сказку об ерше ершовиче, сыне щетиникове» литературного происхождения, где все действующие лица человеческого общества представлены соответствующего вида рыбой (Афанасьев 1958, I: 111–123, № 77–80; Афанасьев 1958, III: 314–315, № 556). Здесь, разумеется, сто́ит вспомнить и славянского мифического «полуконя-полурыбу, предводителя всех рыб», как обозначение Христа: *Едропь ѣсть учитель р ы б ы с у т ь л ю д ї е...* (Белова 2000: 130). Ср. впечатляющее описание потонувших «фараоновых людей» (тем более, если данный библейский мотив рассматривать в пере-

носном смысле, как символ падшего существования) в «Сказании московских купцов о рыбах» (XVII в.): *В Чермнем мори есть рыбы, что были люди фараоновы... а у рыб главы человеческие, а тулова у них нет, токмо едина глава, а зубы и нос человечьи, а где уши, тут перье, а где потылица, тут хвост* (Белова 2004: 293). Ср. также «в русской статье „О человецев незнаемых во восточной стране“ упоминание о людях, которые определенное время года живут в воде» (Успенский 1982: 146–147). Также интересно в этом отношении превращение в рыбу загулявшей под Св. Николая (*пидъ Мыколая*) молодежи в руках родителей: родители приходили в хату, где молодежь танцевала, *шобы піймать своих парубкив та дивчат*, но только *піймают которого там з них, а вин перекынетця у рыбу та так и трипаетця у руках, та впьять у хату через вугол та впьять грать та танцювать* (Эварницкій 1898: 108). «В чешской Силезии о смерти р ы б и пчел говорят так же, как и о ч е л о в е к е : *umřou*» (Гура 1997: 746). Соответственно «параллелизм рыбы–люди наглядно проявляется, в частности, в таком польском поверье: если дохнет рыба, то и люди будут болеть» (Гура 1997: 747).

В этом параллелизме можно найти объяснение и достаточно большому количеству соответствующих славянских ихтионимов. Согласно В. В. Усачевой, «сложность анализа лексем, возникших путем метафоризации по семантической модели человек → ихтионим, заключается в том, что не всегда можно выявить ономасиологические посылки, послужившие причиной возникновения рассматриваемых терминов, что затрудняет реконструкцию мотивационных признаков представленных здесь семантических дериватов. Не всегда удается установить, какой конкретный признак десигната послужил основанием для переноса названия и дал повод использовать имеющееся в языке слово в качестве обозначения рыбы» (Усачева 2003: 144). «Семантические дериваты обнаруживают связь с бытом, домашним хозяйством, с ремеслами», но также «основанием для переноса может служить нечто общее во внешнем облике человека и рыбы, в восприятии внутренних характеристик человека, проявляющихся в его поведении» (Усачева 2003: 146). Например, рус. *гренадёрчик*, *казачóк*, *камергéрчик*, *скоморóх*, *солдáт(ик)* ‘гольян’; *казáк* ‘кета’, ‘рыба-самец’; *кузнéц* ‘хариус’; *монáх* ‘подуст’; *бáрышня* ‘горчак’; *бáбушка* ‘плотва’; рус., укр. *бáба* ‘подкаменщик’; укр. *гусáрик* ‘чоп’; укр. *попадя́*, пол. *popadia*, с.-хорв. *попàдика* и т.п. ‘горчак’; укр. *шві(е)я́*, *швáя*, блр. *ушві́(е́)йка*, пол. *szweja*, *uszwiejka* и т.п. ‘окунь’; блр. *скамарóх*, чеш. *šenkýřka* (букв. ‘шинкарка’), с.-хорв. *hȕ(ù)sār* ‘краснопёрка’; слвц. *doktorka* ‘горчак’ и т.д. и т.п. (Усачева 2003: 147–149, 160; Коломиец 1983: 18–19, 30). «Не исключено также, что мелкая сушеная рыба названа словом *арестант* в его прямом значении ‘заклю-

ченный’, ср., возможно, новг. *незаконники* мн. ‘молодь рыбы, мальки’: *Незаконники — мелкая рыбешка, которую не разрешают ловить*. Ср. также *матросик* ‘окунь’, новг. *крестьянин* ‘рыба судак’; интересно название заключенного, арестанта — *елец краситый* (вят., s. v. *елец* ‘рыба Leuciscus leuciscus baicalensis сем. карповых’), а также аргот. *щука,-и* ж. ‘крупный преступник, махинатор’» (Горячева 2003: 161–162). Ср. к этому украинские, словацкие, сербо-хорватские названия рыб, образованные из этнонима *цыган* (с.-хорв. *cȉgānka* ‘пескарь’, *cigànčica* ‘щиповка’ и др.), также словацкие *maďarka*, *židovka* ‘краснопёрка’ (Коломиец 1983: 53). То же в латышском: *kurpnieks* ‘сапожник’ — ‘окунь’; *kurpnieciņš* ‘сапожничек’ — ‘самец колюшки’; *pīpȩ̄tājs* ‘курильщик’, *zīdējs* ‘сосунок’ — ‘Cyclopterus lumpus’; *čigānis* ‘цыган’ — ‘треска’ или же *čigāns* ‘цыган’ — ‘краснопёрка’; также в других языках Балтии: швед. (диал.) *rannare* ‘бегун’ — ‘Ammodytida’; *klockare* ‘ключарь, звонарь’ — ‘подкаменщик (Cottus)’; *skomakare* ‘сапожник’ — ‘окунь’; нем. диал. *Weberle* ‘ткач’ — ‘горчак (Rhodeus amarus)’ (Laumane 1973: 53, см. 139, 144).

«Особняком стоят народные названия рыб, которые появились в исследуемой лексико-семантической группе на основе переноса антропонимов — личных имен, представленных уменьшительно-ласкательными образованиями», например, рус. *ага́шка*, *авдо́т* ‘подкаменщик’, *авдо́тка* ‘плотва’, ‘озерный гольян’, *бори́ски* мн. ч. ‘молодь озёрной форели’, *васи́ль* ‘мелкий окунь’, укр. *ду́нька* и т.д. и т.п., соответственно и в других славянских языках (Усачева 2003: 152 и далее; см. Коломиец 1983: 46–48). Ср. выше упоминание об учениках Гамалиила Старшего, жившего в начале I века, которые, наоборот, «получали имена по различным видам рыб». То же, кстати, наблюдается и в Латвии едва ли не с начала исторического периода: по словам Я. Курсите, «надо подчеркнуть, что в исторических источниках в качестве древних латышских имен собственных выступают *Līdaciņa* ‘Щучка’ (впервые в письменных источниках зафиксировано в 1461 г. в Риге), *Raudiņa* ‘Красноперка’ или ‘Плотвушка’ (впервые — в 1625 г. в Риге), *Zutis* ‘Угорь’ (впервые — в 1573 г. в Риге), *Sams* ‘Сом’ (впервые — в 1695 г. в Латгалии)» (Kursīte 1996: 351). Здесь, может быть, сто́ит привести и пример ласкового обращения сестры к своему брату в финской традиции: «Б р а т е ц мой поехал в Виро, / Р ы б к а милая в Каараста» (ВПИ: 43).

Ранее (Разаускас 2006: 323–326) говорилось о море как о сфере смерти, но представление того же моря в качестве аллегории мира живых отнюдь не является тому противоречием, как могло бы показаться с первого взгляда. По словам С. Грофа, «во время нашего биологического рождения, когда мы являемся в материальный мир, мы „умираем“ для трансцендентного измерения; и наоборот, нашу физическую смерть мо-

жно рассматривать как рождение в мир духа» (Гроф 1997: 143). Таким образом, с духовной точки зрения, жизнь в этом мире есть смерть для бытия духовного, а смерть, наоборот, может представляться как рождение к высшей, духовной жизни (подобного рода представления лежат в основе инициации, крещения). Так, по учению св. Павла из «Послания колоссянам» (3.2–3), «о горнем помышляйте, не о том, что — на земле. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге»; ср. также «Послание ефесянам» 5.14: «Вставай, спящий, и воскресни из мертвых, и будет светить тебе Христос»; наконец, ср. Матф. 8.22, где Христос говорит ученику, хотевшему перед тем, как следовать за Учителем, похоронить своего умершего отца: «следуй за мною и предоставь мертвым хоронить своих мертвых». Сплошь и рядом жизнь в этом мире приравнивается смерти в гностицизме, например (*Exc. Theod.* 80.1): «Кто родился от матери, тот попал в смерть и космос, а кто возродился в Христе, тот вознесен к жизни...»; («Турфанский фрагмент» M7): «Выведи меня из этих объятий смерти!» (Jonas 2001: 58). По обобщению Г. Йонас, в гностицизме жизнь в этом мире получила «все те характеристики, которые в прежнее время приписывались состоянию мертвых в загробном мире. Действительно, мы обнаруживаем, что в гностической мысли мир занимает место обычного загробного мира и представляет собой область мертвых, которые должны быть воскрешены к жизни» (Jonas 2001: 68). Кстати, в еврейских неоплатонических сочинениях тема Ионы во чреве рыбы понималась как аллегория судьбы человеческой души в этом мире (ER VIII: 115). Ср. также Манилия (IV.16): *Nascentes morimur...* ‘Рождаясь, мы умираем...’ (Кюмон 2002: 208) и, разумеется, описанный Цицероном в 54 г. до н. э. «Сон Сципиона» («О государстве» VI.14), где последний спрашивает у встреченного во сне своего покойного деда, живы ли на самом деле все те, «которых мы считаем умершими. „Конечно, они живы, — ответил он. Они освободились от уз тела, словно вырвались из темницы. Ваша так называемая ж и з н ь — это в действительности с м е р т ь...“» (Элиаде 1998: 364). Ср., наконец, русскую поговорку: *Человек родится на смерть, а умирает на жизнь* (Даль 1981–1982, IV: 233).

Следовательно, и море может символизировать как собственно смерть, так и смерть в качестве аллегории материального существования, земной жизни, мира сего, представляющего собой смерть для существования духовного, противоположность жизни духа.

* * *

Здесь целесообразно сделать отступление и обратить внимание на то, что одним из наиболее распространенных символов границы между этим и иным миром является зеркало. Ср. характерные литовские пове-

рья, записанные в начале XX в.: *Į veidrodį neveizėk: velnias pasirodys* ‘В зеркало не смотри: черт покажется’ (TŽ I: 343, № 195); *Veidrodį, sakoma, užleidžia, kad nepasirodytų veidrodyje velionio vėlė* ‘Зеркало, говорят, заштоpивают, чтобы душа покойника не показалась в зеркале’ (Balys 2004: 146, № 410; и т.п.: см. 146, № 407–412; 181, № 891–892 и др.). По обобщению С. М. Толстой, зеркало в народной культуре — это именно «граница между земным и потусторонним миром (ср. восприятие „того света“ как зеркального по отношению к земному или как зазеркалья)» (СД II: 321). На этот счет имеется чрезвычайно много данных из самых разных традиций, однако нас они в настоящем случае интересуют лишь постольку, поскольку первым, изначальным зеркалом — прототипом и архетипом зеркала как такового — является собственно водная гладь, поверхность воды. «Осматривая Помпеи, трудно не удивиться, видя почти во всех тамошних дворах небольшие мелководные бассейны с мраморным парапетом. Они не применялись для купания, но и не были простым украшением интерьера. Это были зеркала, и, сидя над отражением в неподвижной глади воды, помпеянки приводили свою внешность в порядок точно так же, как в наши дни перед зеркалом» (ЭС: 147). Др.-гр. *kátoptron* ‘зеркало’ образовано от глагола *kathoráō* ‘глядеть вниз’ (Buck 1949: 454, № 6.96.1; ДГРС: 854, 926), что также подразумевает отражение в воде. Нем. *Spiegel* ‘зеркало’ используется в сочетаниях *Der Spiegel des Wassers*, *der Meeres*, *des Sees* и т.п. в значении ‘поверхность, уровень воды, моря, озера и т.п.’ Ср. латышские загадки с ответом «вода»: *Kustīgs spogulis zemē, bet rāda debesis* ‘Подвижное зеркало на земле, а показывает небо’; *Kurš visizturīgākais spogulis, kas pats no sevis top vesels, kad to sasit?* ‘Какое зеркало самое прочное, которое само собой становится целым, если его разбить?’ (Ancelāne 1954: 290, № 3312, 3313). Обычное уподобление водной поверхности зеркалу и, наоборот, уподобление зеркала водной поверхности явствует в русских загадках — с одной стороны: *Посреди поля лежит з е р к а л о, стекло голубое, рама зеленая* = п р у д; с другой: *В ступе в о д а, в огороде гряда (лебеда, стрела)...*; *Поле в о д я н о, огороды кожаны* = з е р к а л о (Загадки 1968: 30, 110, №№ 539, 3574, 3575; Худяков 1864: 59–60, №№ 439, 440; Садовников 1876: 30, №№ 267а, б, 268). Уподобление достаточно живуче и в русской литературе: *...и стоит, словно зеркало, пруд, / Отражая свои берега, // И, как в зеркале, меж тростников, / С берегов опрокинулся лес*, Бунин; *Озёр живые зеркала*, Языков; *...вода лежала куском треснувшего зеркала*, Пастернак; *Как восемь бы зерцал стояли / Ее великие моря*, Державин (Павлович 2004: 100).

Ср. совместное использование зеркала и воды в гаданиях малолитовцев (коренных жителей Малой Литвы), описанное в XVII в. М. Преториусом: *Hieher gehören auch die Zerkolutti, die Spiegelschauer, da sie aus*

den Spiegeln, die sie geheiligt heißen, dasjenige sehen, was sie suchen. Zur Karckel im Memelschen Amte hat ein altes Weib einen Spiegel gehabt, Zu welcher ein Mann aus der Ruß kommen, fragend, ob sein Weib, das da krank worden, würde auf kommen, hat selbiges Weibes Mann müssen in den Fluß Karkel steigen, den S p i e g e l unter das W a ß e r halten. Immittelst hätte der Zerkoluttis auf seine Art gebetet, da haben sich in dem Spiegel gezeiget, ein Todten Gesicht. Als der Man zu Hause kommen, hat er das Weib in agone gefunden, u ist des Morgens frühe darauf verschieden ‘Сюда же относятся Зерколути, гадатели по зеркалам, так как они в зеркалах, которые называют священными, видят все, что ищут. В [селе] Каркле, в Клайпедской области, одна старая женщина имела зеркало, и к ней из [села] Русне пришел мужчина и спросил, поправится ли его больная жена, так мужу этой [больной] жены пришлось войти в речку Каркле и держать з е р к а л о п о д в о д о й. Между тем зерколутис по-своему молился, и в это время в зеркале показалось мертвое лицо. Когда мужчина пришел домой, он нашел свою жену в агонии, а на следующий день рано утром она скончалась’ (BRMŠ III: 164; ср. Mannhardt 1936: 552).

Поскольку зеркало — явление относительно позднее, перенятое литовцами вместе с его названием у славян, о чем говорит и само наименование упомянутых гадателей с зеркалом *Zerkolutti*, можно предположить, что изначально гадание по отражению происходило непосредственно над поверхностью воды, и зеркало здесь стало использоваться лишь как усиливающее средство. Так, в славянской традиции хорошо известны гадания с зеркалом, во время которых, по словам С. М. Толстой, «гадающие смотрят как бы сквозь зеркало прямо в „тот свет“», но вместе с тем «сходные гадания совершаются с водой — в доме, у колодца, над прорубью. Герой сербского эпоса Кралевич Марко смотрит в колодец и видит в воде свою смерть» (СД II: 323). Или же, согласно сербским суевериям, не следует смотреться в свое отражение в воде, чтобы не утопил *водени дух* (Слащев 1993: 86). «Когда кто умрет в доме, то все зеркала занавешиваются, чтобы покойник не мог смотреться в их открытые стекла. Зеркало отражает образ человека — так же, как и гладкая поверхность воды, а по сербскому поверью, человек, смотрясь в воду, может увидеть в ней свой смертный час»; также, согласно данным А. Н. Афанасьева, «евреи в день Нового года идут к реке и смотрят в воду; кто не увидит своего отражения, тот вскоре умрет» (Афанасьев 1995 III: 109). И т.п. В любом случае, «на зеркало, как относительно позднюю реалию быта, были перенесены архаические представления, связанные с толкованием отражений на водной поверхности» (СД II: 323; шире см. Толстой 2003: 454–457). Это видно, например, и «в обычае выливать всю воду в доме, где слу-

чилась смерть, или прикрывать сосуды с водой, чтобы душа умершего или сама смерть не „отразилась“ в воде» (СД II: 321).

Вообще «отражение (будь оно в воде или в зеркале) эквивалентно тени, осмысляемой в народных верованиях в качестве души, духа, мифического существа» (Криничная 2001: 508). «Басуто не только называют душу, остающуюся после смерти, *серити*, или тенью, но думают, что, когда человек ходит по берегу реки, крокодил может схватить его тень в воде и втянуть его таким образом в воду» (Тайлор 1989: 214). «Св. отец Ламбер (*Mœurs et Superstitions des Néo-Calédoniens*, 1900) пишет про одного из жителей Новой Каледонии, который считал, что его отражение в воде или в зеркале — это и есть его душа» (ЭС: 148). На Тробрианских островах душа или призрак умершего «*балома* похож на отражение (*сарибу*) в воде или в зеркале (так может сказать современный житель Киривины), а *коси* подобен тени (*каикуабула*)»; иными словами: «Единственным, по сути, всеобщим убеждением, касающимся природного естества *балома* и *коси*, было то, что первые подобны отражениям, а последние подобны теням» (Малиновский 1998: 161, 162). Целый ряд примеров подобного рода приводит Дж. Дж. Фрэзер: «Одни народы верят, что душа человека пребывает в его тени, другие считают, что она пребывает в его отражении в воде или в зеркале. Например, андаманцы считают душами не тени, а отражение (в любом зеркале). Когда туземцы моту-моту (Новая Гвинея) впервые увидели свое отражение в зеркале, они решили, что это отражение и есть их душа. В Новой Каледонии старики верят, что отражение человека в воде или в зеркале является его душой 〈...〉. Душа-отражение, будучи внешней по отношению к человеку, подвержена почти тем же опасностям, что и душа-тень. Зулус не станет смотреть в глубокую заводь, потому что, как ему чудится, в ней скрывается чудище, которое может унести его отражение, и тогда он пропал. Басуто утверждают, что крокодилы обладают способностью умерщвлять человека, увлекая под воду его отражение. Когда кто-то из басутов скоропостижно и без видимой причины умирает, его родственники заявляют, что это, должно быть, крокодил взял его отражение, когда он переходил через реку. На острове Сэддл в Меланезии есть заводь, посмотрев в которую человек умирает; через отражение в воде его жизнью завладевает злобный дух. Теперь мы понимаем, почему в Древней Индии и в Древней Греции существовало правило не смотреть на свое отражение в воде и почему, если человек увидел во сне свое отражение, греки считали это предзнаменованием смерти. Они боялись, что водные духи утащат отражение или душу под воду, оставив человека погибать. Таково же, возможно, было происхождение классического мифа о прекрасном Нарциссе, который зачах и умер из-за того, что уви-

дел в воде свое отражение. Теперь мы, кроме того, можем объяснить широко распространенный обычай закрывать зеркала и поворачивать их к стене после того, как в доме кто-то умер. Опасаются, что душа человека в виде отражения в зеркале может быть унесена духом покойного, который, как обычно верят, остается в доме вплоть до захоронения. 〈...〉 Столь же ясна причина, по которой больные не должны смотреть в зеркало; во время болезни, когда душа может легко улететь, ее особенно опасно выпускать из тела через отражение в зеркале» (Фрэзер 1998: 207). Ср. также распространенное поверье, что если зеркало разбить, обладатель его умрет или серьезно заболеет[20].

Согласно Ю. И. Левину, семиотически именно «непроницаемость зеркала (и разрушение его свойств при попытке нарушить ее), безмолвность и неосязаемость изображения соотносят изображение со сновидениями, призраками и вообще с иным, потусторонним миром» (Левин 1988: 8–9). Однако водная поверхность не только отражает, но одновременно (в зависимости от известных условий) и просматривается сквозь, т.е. является по сути «прозрачным зеркалом». В свою очередь, «прозрачное зеркало может служить метасемиотической моделью совмещения двух независимых сообщений на одном носителе. Бесконечное многообразие возможных соотношений между этими сообщениями (изображениями) чревато богатыми семиотическими потенциями. В частности, оппозиция видимого сквозь / отраженного может интерпретироваться как оппозиция действительности / иллюзии, чужого / своего, внешнего / внутреннего и т.д.», поэтому «водное зеркало особенно богато возможностями. Оно легко разрушимо, — но, в отличие от стеклянного, быстро восстанавливает свои зеркальные свойства, оно обладает „глубиной“, т.е. у него есть свое специфическое „зазеркалье“ (ср. с прозрачным зеркалом)» (Левин 1988: 10).

Так, по рассказу Л. Варнера об австралийском племени мурнгин, «любой мужчина и любая женщина мурнгин имеет две души. Одна мыслится основной и реальной; ее считают истинной душой, душой „от сердца“. Другая же душа — это ловкая обманщица, не имеющая особой ценности, лишь самым отдаленным образом связанная с „истинным человеком“. Первую душу называют *биримбир* или *варро*, вторую — *мокои*, или душой-тенью. *Варро* — тотемный благой дух. Его о т р а ж е н и е можно увидеть, посмотрев на себя в в о д у . Он является в благих сновидениях. После смерти варро становится „совсем как р ы б а “» (Элиаде 1998: 182, № 86). Т.е. после смерти человека его плоть уничтожается, и остается лишь отражение в воде, которое, не имея более возможности возвратиться к своему телесному воплощению, остается в во-

[20] Данным замечанием я обязан М. В. Завьяловой.

де навсегда = превращается в водное существо, в рыбу. И эта символическая трансформация происходит именно за счет совмещения, отождествления двух перспектив в «прозрачном зеркале» воды — отражения объектов надводного мира (в данном случае, образа человека, его «души», или «тени») с объектами мира нижнего, подводного (рыбой). И в этом можно найти одно из возможных объяснений «переселения» душ умерших в подводное царство и превращения их в рыб вообще.[21]

Но самое семантически существенное в водном зеркале, в отличие от других, более поздних и искусственных, — то, что «оно горизонтально, отражает небо (которое как бы опрокидывается в глубину) и ориентирует мир в соответствии с оппозицией верх / низ, контаминируя члены этой оппозиции» (Левин 1988: 10). Причем это особое свойство водного зеркала подмечается не только на уровне теоретических обобщений, но и непосредственно в народном сознании, о чем свидетельствует, например, русский вопрос-шутка: *Когда небо ниже земли бывает? — Когда отражается в воде* (Загадки 1968: 167, № 5428). Ср. в этой связи убеждение В. Я. Проппа в том, что вообще, как символ, «зеркало пришло на смену небу», что́, по его мнению, «прослеживается не только на языковом, но и на фольклорном материале» (Пропп 1998: 398). Во всяком случае, подводный мир и его предметы или жители в случае водного зеркала могут пониматься непосредственно как отражение мира небесного и его предметов или жителей. Ср. у литовского поэта Антанаса Мишкиниса: *Kartą skendo ežeran padangė, / O man viskas, kaip ant delno, matės* ‘Однажды небеса тонули в озере, / А мне все видно было, как бы на ладони’ (Miškinis 1935: 91). Интересны в этом смысле сербские представления о возможности при помощи отражения в сосуде с водой «схватить звезды»: так, в эпосе о Кралевиче Марко турки, притеснившие сербский крестьянский люд, чтобы узнать свою судьбу, «сделали из стекла круглый противень — „тепсию“, зачерпнули им воду из Дуная и вынесли его с водой на башню Небойшу, что стоит в Белграде на дунайском берегу. В эту тепсию они „похватали“ небесных звезд» и только после этого стали над водой гадать (*Турци Биограци... у тепсију зв'језде поваташе дагледају небеске прилике* ‘Турки Белградцы... в сосуд звезд нахватали, чтобы увидеть небесные знаменья’); согласно пояснению Н. И. Толсто-

[21] Иногда сама рыба представляет собой зеркало: «В ряде случаев для названия рыб с серебристой окраской чешуи используется прилагательное *зеркальный*. Почти все они относятся к зеркальному карпу, одной из одомашненных форм дикого карпа или сазана: рус. *зеркальный карп* (и ‘серебряный карась’), укр. *карп дзеркальний*, чеш. *karp zrcadlovô*, болг. *огледален шаран* (*огледало* ‘зеркало’), ср. нем. *Spiegelkarpfen* ‘то же’, образованное по той же семантической модели» (Усачева 2003: 110).

го, «„нахватать“ звезд означало оставить посудину с дунайской водой на ночь под открытым небом, чтобы в воде отразились звезды. Обряд этот широко распространен у балканских славян. Так, болгары в Добрудже в канун „старого“ Нового года, или дня св. Василия Великого, ставили воду на ночь „под звезды“ и затем на Новый год с этой водой гадали» (Толстой 2003: 455, 458). При этом «мифологический мотив „похищения“ звезд имеет прямую параллель в представлениях о похищении месяца/луны в болгарском фольклоре. У болгар было широко распространено верование, будто в их среде есть ведьмы и колдуньи, способные стащить с неба месяц или луну (это называется: *свалянето на месеца*) и заключить его в глиняный горшок или крынку» (Толстой 2003: 458). Ср. в предыдущей статье о земных и небесных водах и «рыбах-звездах» в них (Разаускас 2014: 441–449). В этом же ключе, в частности, можно понимать и соотношение между рыбой и птицей. То же распространяется и на мифических обитателей соответствующих сфер (которых, впрочем, символически представляют и собственно рыба с птицей). Например, «согласно болгарской легенде, спустившись с небес на землю, Господь сел отдохнуть на растущий посредине океана кизил. В водах океана он увидел свое о т р а ж е н и е и создал из него дьявола» (СД II: 492–493; см. МС: 396). Т.е. главный представитель и олицетворение верхнего уровня мироздания из своего отражения в водном зеркале создает главного представителя и олицетворение нижнего уровня.

С другой стороны, в свете описанной выше аллегории, согласно которой весь мир наш находится как бы под водой, над поверхностью которой царит недосягаемый для нас высший, «воздушный» мир, населенный небесными, духовными существами, подобным образом именно отражениями последних можно представить существа нашего мира, а человека — отражением божества, подобием самого Бога, отраженным в зеркале вод.

Ср. 2 Кор 3.18: «И мы все с открытым лицом, о т р а ж а я к а к в з е р к а л е славу Господню, преображаемся в Его же образ от славы в славу, и преображает нас Господь, Который есть Дух». Но в первую очередь здесь, разумеется, надо помнить о Быт 1.26–27: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему ⟨...⟩. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его». Интересующие нас особенности Творения мы обнаруживаем в гностическом «Апокрифе от Иоанна»: «...нижняя сторона осветилась от открывшегося образа Его, который был явлен. И когда все власти и верховный архонт взглянули, они увидели всю область нижней стороны, которая была освещена. И благодаря этому свету они узрели о т р а ж е н и е о б р а з а Е г о в в о д е. И он сказал властям, сопровождавшим его:

„Пойдем да и сотворим человека наподобие образа Божьего и наподобие нас самих, чтобы образ Его стал светом для нас“» (Nag Hammadi 1990: 113, см. 104). Также в гностическом тексте «Ипостась архонтов»: «Когда Нетленность опустила взгляд на область вод, в водах появилось Ее отражение, и полюбилась она владыкам тьмы», и «взяли они (прах) от земли и вылепили своего (человека) по подобию тел своих и (образа) Божьего, появившегося (пред ними) в водах» (Nag Hammadi 1990: 163; см. Jonas 2001: 303). Ср. еще в трактате «О происхождении мира»: «Когда София позволила упасть капельке света, она упала на воду, и тотчас же появилось человеческое существо» (Nag Hammadi 1990: 180). Хотя непосредственно об отражении в последнем случае не говорится, оно подразумевается самой структурой сотворения человека.[22]

Библейское сотворение человека «по образу Божию» отнюдь не является исключением. Так, уже Прометей, по свидетельству Овидия («Метаморфозы» I.80–84), создал людей из земли и воды «по подобию богов» (МНМ II: 338). В одном из древнеегипетских папирусов, хранящихся в Эрмитаже, о сотворенных богом Ра людях говорится: «Они — его образ, вышедший из его плоти» (Матье 1996: 176). Во всяком случае, отражение представляет собой именно «образ, вышедший из плоти». По рассказу индейца-винебаго из Висконсина, записанному П. Раденом, американский Творец при создании человека изрек: «„... Сотворю я существо, подобное мне“. Так он взял комок земли и сделал его подобным себе» (Элиаде 1998: 86, № 44). В то время как «в ирокезском (индейцы Северной Америки) мифе Иоскеха лепит первых людей из глины по своему отражению в воде» (МНМ I: 87). И где же еще Творцу было увидеть «образ Свой», если зеркало лишь много позже изобрел человек? Так же и по преданиям туземцев острова Ниас в Индийском океане, «верховный бог Луо Захо, купаясь однажды в небесном ручье, в светлых водах которого его тело отражалось как в зеркале, увидел свое отражение в воде, взял горсть земли величиной с яйцо и вылепил из нее фигуру» первочеловека; следовательно, подчеркивает Дж. Дж. Фрэзер, «в этой легенде мысль о сотворении человека по своему образу была подсказана богу его собственным отражением, которое он увидел в чистом ручье» (Фрэзер 1990: 21). Ср. в этой связи следующее литовское поверье: *Kai pažiūri vandenin, matyti paveikslas. Tai ne tavo, tai Dievo veidas. Užtat negalima vandenin šlapintis ar spjaudyti, nes apšlapinsi ar apspjaudysi*

[22] Ср. гностическую интерпретацию крещения в «Евангелии от Филипа»: «Никто не может видеть себя в воде или зеркале в отсутствии света. Опять же, ты не можешь видеть [свое отражение — *Д. Р.*] при свете, но без воды или зеркала. Поэтому следует совершать крещение посредством двоих — при свете и в воде» (Nag Hammadi 1990: 151).

Dievo veidą ir akis ‘Когда посмотришь в воду, виден образ. Это не твое, это Божье лицо. Поэтому нельзя в воду мочиться или плевать, потому что обмочишь или оплюешь Божье лицо и глаза’ (LTR 2281 /23; цит. по Vyšniauskaitė 1996: 4). Из сказанного напрашивается вывод о том, что человек, по меньшей мере, в одном из вариантов творения, был сотворен Богом именно как отражение «лика Его» в воде — совершенно таким же образом, как отражение человека в водах нижнего мира мертвых превращается в рыбу. Притом «Дева Мария иногда изображается с зеркалом в руках, как выражение ее незамутненной чистоты и символ младенца Иисуса — „зеркала Бога“» (Тресиддер 1999: 111). Ср. также гностический «Крестовый хоровод», вставленный в «Апокриф от Иоанна», в котором Иисус объявляет окружающим его: «Я есмь зеркало для вас, кто видите меня»; или христианизированные гностические «Соломоновы оды» 13.1: «Смотрите, Господь есть наше зеркало» (GB: 354, 367). И он же — *ἰχθύς*, рыба в лоне «моря Марии» (см. Разаускас 2009: 539–546).

В Индии на этот счет ср. «Чхандогья упанишаду» (VIII.7.4–8.4): «Праджапати сказал им: „Тот пуруша, который виден в глазу, — это Атман“. И он сказал: „Это бессмертный, бесстрашный, это Брахман“. „А тот, который виден в воде и в зеркале, — кто он такой, почтенный?“ — „Он и виден во всем этом, — сказал (Праджапати). Посмотрите на себя в сосуд с водой и скажите мне о том, чего вы не обнаружите в себе“. Они посмотрели в сосуд с водой. Праджапати сказал им: „Что вы видите?“ Они сказали: „Мы целиком видим, почтенный, собственное отображение — от волос до ногтей“. Праджапати сказал им: „Разукрасьте себя получше, наденьте прекрасные одежды, нарядитесь и поглядите в сосуд с водой“. Они разукрасились, надели прекрасные одежды, нарядились и поглядели в сосуд с водой. Праджапати сказал им: „Что вы видите?“ Они сказали: „Какие мы есть, почтенный, — разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные, — таковы и эти (наши подобия): разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные“. „Это Атман, — сказал он, — это бессмертный, бесстрашный, это Брахман“. И они удалились с успокоенным сердцем. И, глядя им вслед, Праджапати сказал: „Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана <...>“» (Упанишады 2003: 367–368). В традиции адвайта веданты на счет обманчивой видимости отражения имеется вразумительное пояснение: «Будучи созданием обманчивой силы сна, сновидец является лишь иллюзией, наподобие веревки, принятой за змею. С окончанием обманчивой силы сна, сновидец исчезает, но лишь для того, чтобы пробудиться в качестве истинного основания, изначальной Самости в состоянии пробуждения. Похожим образом эмпирическая личность, *джива*, ни является неизменным Брахманом, ни отличается от него. Во внутреннем, в

разуме, объятом неведением, в котором отражается Самость, отражение предстает как эмпирическая, переменчивая, индивидуальная личность. Это — отраженное обманчивое видение. Но поскольку отражение не может оставаться без своего основания, эта эмпирическая личность не может быть ничем иным, как абсолютной Самостью» (ABD: 100). Ср. еще «Катха упанишаду» II.3.5: «Как в зеркале, так (виден он) в Атмане» (Упанишады 2003: 560). Согласно знаменитому комментатору Шанкаре (VIII в.), пока Атман находится в воплощенном состоянии, между ним и Брахманом есть не тождество, но только неразличение, подобие — как между отражением (*pratibimba*) и отражаемым (*bimba*); ср. комментарий Шанкары на «Брахма-сутры» II. III.50: «И душа — лишь отражение высшего Атмана» (Исаева 1985: 211, 221).

Таким же образом — как отражение Творца — может быть представлено сотворение не только человека, но и всего мира. Так, «в финском варианте [творения] Бог посмотрел на воду, увидел свое отражение и у него спросил, как сотворить мир» (Элиаде 1998а: 383). В древнеиндийской традиции такое представление о сотворении обнаруживаестя с самого раннего времени, с «Ригведы», ср. гимн V.44 («Ко всем богам»).6: «...По о т р а ж е н и ю, запечатлевшемуся в в о д а х, они сложили / Землю, дающую нам широкий (простор), широкий охват...» (Ригведа 1995: 48). Основательно это представление разработано А. К. Кумарасвами на основании «Брихадараньяка упанишады» I.2.2. Указанная строфа начинается утверждением *āpo vā arkaḥ*, в котором предикат *arka-* обычно вообще не переводится: «Поистине, вода — *арка*» (Упанишады 2003: 71); «Water, verily, is *arka*» (PU: 151). Но Кумарасвами переводит: «Waters, verily, were a counter-shining (*arka*)» ('Поистине, воды были свето-отражением') и поясняет: «„Первый день творения", таким образом, описан как отражение (reflection) светообраза в зеркале еще не раздробившихся возможностей бытия», приводя, в свою очередь, в сопоставлении с Быт 1.27 («И сотворил Бог человека по образу Своему») цитату из «Айтарея араньяки» (II.2.1): *imaṁ lokambhyārcat puruṣarūpeṇa* 'Он светит на мир сей в образе человека' (Coomaraswamy 1994: 7–8). Далее Кумарасвами еще приводит цитату из «Камакалавиласы» (2) об отношении между Богиней (*Devī*) и Богом (*Śiva*), в любви которых зарождается мир: «Она — чистейшее зеркало, в котором Шива видит свой сущий образ» (Coomaraswamy 1994: 9), в то же время, оплодотворяя им «мать-материю» (ср. выше о Марии, «отражением» Бога Отца в зеркале которой является Христос). В качестве примера других традиций цитируется, в частности, мусульманин Джили (*Insānu'l kāmil* 60): «Как зеркало, в котором человек видит свой образ и без которого не может его видеть, такое суть отношение между Богом и Совершенным Человеком, не могущим видеть свой

образ иначе, как только в зеркале имени Аллаха; и он тоже — зеркало Бога, поскольку Бог ограничил себя тем, чтобы имена и свойства Его не были видны иначе, как в Совершенном Человеке» (Coomaraswamy 1994: 82). Т. Буркхардт указывает на то, что уже «Хасан ал-Басри (Ḥasan al-Baṣrī), один из самых ранних мистиков ислама, сопоставляет мир в его отношении к Богу с отражением солнца на гладкой поверхности воды», притом «отсюда лишь шаг к индуистской доктрине майи, той божественной силы, при помощи которой Бесконечное проявляет себя в конечном, прикрывшись пеленой иллюзии. Иллюзия состоит в том, что явление (т.е. отражение) представляется как нечто, существующее вне Бесконечного Единства» (Burckhardt 1987: 120). В свою очередь, «раз уж вселенная, как совокупность, есть зеркало Бога, то же относится и к человеку в его первозданной природе, поскольку в ней качественно содержится вся вселенная, зеркало Единого. В этой связи Мухьи ’д-Дин ибн Араби (Muḥyi ’d-Dīn ibn ‘Arabī), двенадцатый век, пишет: „Благодаря Своим бесчисленным совершенствам Бог захотел созерцать Свою Сущность в чем-то, что могло бы содержать в себе всю действительность, чтобы проявить для Себя Свою тайну... Потому что знание существа о себе в себе не есть то же самое, что знание о себе посредством чего-то другого, что служит зеркалом. Такое зеркало показывает его ему самому в образе, соответствующем плоскости отражения и происходящему в результате отражения...“ С одной стороны, Ибн Араби имеет в виду то „чистое вместилище“, которое представляет собой *materia prima* (*al-qābil*), а с другой, — Адама. *Materia prima* в определенном смысле есть зеркало, которое еще темно, на которое еще не пал свет, в то время как Адам есть „само сияние этого зеркала и дух этого образа“. Таким образом, человек есть зеркало Бога» (Burckhardt 1987: 120–121). Ср. по этому поводу пояснения Ибрахими, приводимые Г. Корбеном: «Что касается способа, каким души входят в этот мир, то его следует сравнить со способом, каким образ человека входит в зеркало, появляется в зеркале, отражающем его, или же с солнечным светом, падающем с высот на то же зеркало или на гладкую поверхность воды» (Corbin 1990: 247). Следовательно, продолжает Ибрахими, «теперь я попытаюсь объяснить тот путь, которым эти вечные Образы, принадлежащие миру Души, приходят на „поверхность“ преходящей материи бренного мира. Они „приходят“ сюда таким же путем, которым солнечный свет „приходит“ на эту Землю или „в“ зеркало, или таким же путем, каким отражение человека, его силуэт и образ „вступают“, входят „в“ зеркало. На самом деле эти вечные образы сами никогда, ни в коем случае не „сходят“ со своего собственного мира, не более, чем сам человек вступает в зеркало, в котором появляется его образ, не более,

чем звездная масса Солнца спускается с неба на Землю» (Corbin 1990: 249–250). «Как и в случае отражения, появляющегося в зеркале: образ не есть зеркало, он отличен от материи и формы зеркала. Если здесь находится зеркало, образ появляется в нем, но если зеркала здесь нет, то ваш силуэт, ваш образ, тем не менее, продолжает существовать при вас, вне какой-либо зависимости от зеркала» (Corbin 1990: 253). Так же, следовательно, и наша духовная сущность продолжает существовать после смерти, независимо от временных «отражений» во плоти.

Согласно Р. Генону, использующему эту же аллегорию, верхний уровень условного бытия «сопоставим с „поверхностью вод“. Эта поверхность, которую нужно понимать по существу как „плоскость отражения“, возвращает нас к символизму перевернутого отражения, о котором уже говорилось в связи с аналогией: „то, что наверху“, или выше „поверхности вод“, а именно „сверхкосмическая“ область принципов, в перевернутом виде отражается в „том, что внизу“, или ниже той же самой поверхности, а именно в области „космического“. Другими словами, все, что находится над „плоскостью отражения“, является правильным, а все, что находится под ней, — перевернутым» (Guénon 1995: 221). Припомним, что семиотически «непроницаемость зеркала (и разрушение его свойств при попытке нарушить ее), безмолвность и неосязаемость изображения соотносят изображение со сновидениями, призраками и вообще с иным, потусторонним миром. В том же направлении работает и пространственная мена сторон в отражении», т.е. его перевернутость; наконец, «то обстоятельство, что изображение мы видим, но не можем потрогать, т.е. его двухмерность и неосязаемость, делают зеркало моделью лжи, обмана, — или, на философском уровне, моделью противоречия видимости и сущности» (Левин 1988: 8–9). А именно — моделью противоречия видимой «личности», лица, отраженного «зеркалом вод» и тем самым опрокинутого вниз, и истинной «сущности», Самости, небесного прообраза его. Поэтому «как в индуизме, так и в буддизме зеркало символизирует осознание просветленными, что чувственный, осязаемый мир — иллюзия, простое отражение» (Тресиддер 1999: 111). Согласно традиции, Будда учил: «Знайте, что все вещи — словно луна в ясном небе, отраженная ровной поверхностью озера, хотя луна никогда и не приближалась к этому озеру» (Sogyal 1994: 38). На этом основана тибетская «йога иллюзорного тела», описанная В. С. Дылыковой следующим образом: «Ее практика приводит адепта к ясному пониманию, что его тело, как и другие объекты во вселенной, иллюзорно. Практика начинается с созерцания адептом собственного образа в зеркале. Зеркальные изображения замечательны тем, что они имеют видимость объемности, хотя в действительности совершенно плоские. Со-

средоточив внимание на зеркальном отражении, адепт должен думать об этом отражении как о существе, похожем на мираж, облака, на отражение луны в воде, на сновидение и т.д.» (Дылыкова 1986: 30).

В христианстве ср. первое послание апостола Павла коринфянам (1 Кор 13.12): «Ибо теперь мы видим гадательно в зеркале, тогда же — лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, тогда же познаю подобно тому, как я был познан». Но более ярко на Западе космологические и космогонические представления такого рода выражены у гностиков. Ср. «Апокриф от Иоанна» 27.1 и сл.: «Он „помыслил“ Свой собственный образ, когда Он увидел его в чистых водах Света, окружавших Его. И Мысль (*ennoia*) Его стала действенной и проявила себя. Из сияния Света она предстала пред Ним: это — Изначальная Сила, что стала проявленной. Это — совершенное Вселенское Провидение, Свет, который есть отражение Света, образ Невидимого... Она — это первая Эннойя, образ Его» (Jonas 2001: 106). Тем более в «Зостриане»: «...он увидел отражение. По отражению, которое он увидел, он сотворил мир» (Nag Hammadi 1990: 406).

Ярче всего данный мотив представлен в первом разделе «Герметического свода» под заглавием «Поймандр» (*Corpus hermeticus* I.12, 14–15) в лице Нуса (*Nous*, буквально ‘Ум, Разум’), или Антропоса (*Anthropos* ‘Человек’), увлекшегося своим отражением в водах Материи, или Природы (*physis*, буквально ‘природа, вещество, материя’), ставшей таким образом как бы «матерью» его отражения:

«Но Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотою Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил свое подобие и отдал Человеку все Свои творения». «И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов (сфер), показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей (сфер) были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он это возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ (вариант: и была зачата форма, лишенная ума). Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви. И вот почему единственный из всех существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности» (ГТ: 16–17)[23].

Позже сходные представления мы находим у средневековых алхимиков. Например, в пересказе К. Г. Юнга, «согласно Василию Валентину, земля (в качестве *prima materia*) не является мертвым телом, но обитаема духом, который есть ее жизнь и душа. Все сотворенное, в том числе минералы, получают свою силу от духа земли. Этот дух есть жизнь, он выношен звездами и питает все живые существа, укрытые в ее чреве. Посредством духа, полученного свыше, земля вынашивает минералы во чреве своем как мать свое нерожденное дитя. Этот невидимый дух есть словно о т р а ж е н и е в зеркале — он неосязаем, но является в то же время корнем всех веществ, необходимых для алхимического процесса или получаемых в результате его» (Jung 1980: 342–343). Далее «сходную идею мы обнаруживаем у Микаэля Майера: солнце, в результате многих миллионов своих кругообращений, впряло в землю золото. Мало-помалу солнце оставило на земле свой отпечаток, свой образ, и этот образ есть золото. Само солнце есть образ Бога, сердце — образ солнца в человеке, как и золото — образ солнца в земле» (там же). Таким же «отражением» Солнца, «погрузившимся» в недра Земли, можно представить пылающий в ее недрах огонь. По словам последовательницы Юнга Барбары Анны: «Мать Алхимия является одной из матерей современной науки, которая впоследствии дала нам не сравнимое ни с чем познание „темной стороны“ материи, предметом исследования сделав саму основу человеческого бытия. Человеческий разум тем самым погрузился глубоко в подлунный мир материи и, таким образом, повторил гностический миф Нуса, который, засмотревшись на свое отражение в пучине под собой, бросился вниз и был поглощен в объятиях физис (как и мы сегодня, если только осмелимся стать лицом к лицу с действительностью)» (Hannah 2008: 103).

[23] См. GB: 505–506; Jonas 2001: 150–151 и, шире, 148–154. Этот «гностический миф, в котором Нус, рассматривавший свое отражение в расположенных под ним глубинах, погрузился в них и был поглощен объятиями физис», привлек внимание Юнга (Юнг 1997: 261); см. также Jung 1980: 301–302, где после более подробного пересказа этого мифа Юнг приходит к выводу о том, что «в образах такого рода, как Антропос, разглядывающий свое собственное отражение, проявляется вся суть феномена бессознательной проекции автономных содержаний». Таким образом, у нас появляется возможность представить творение в категориях (аналитической) психологии, а именно в качестве проекции имеющихся у Творца архетипов, или «идей» в платоновском смысле, на некий «экран» материи или же, следуя за невольно возникающим образом, на «материю» экрана, символом которого, при естественной в данном случае оппозиции верх / низ, и служит горизонтальная гладкая поверхность воды.

Истоки рассматриваемого мотива на Западе уводят в древнегреческую традицию, что убедительно показал Ф. Ф. Зелинский: «Человек нисходит к Природе; Природа, прельщенная его неземной красотой, улыбается ему в любви; чтобы им овладеть, она показывает ему в воде его собственное изображение. Действительно, он спускается к прекрасному призраку; тогда она обвивает его, и он принадлежит ей. Где-то читали мы эту притчу? Так Нарцисса любила нимфа Эхо, а он, безучастный к ее мучениям, любовался на свое отражение в ручье, пока не испустил душу... Но здесь нет той черты, что нимфа овладела им, благодаря этой его себялюбивой страсти. Так прекрасный Гермафродит, желая выкупаться в принадлежащем нимфе Салмакиде роднике, попал под ее власть... Но здесь нет любви к собственному отражению. Так, наконец, юный Гилас, увидев свой призрак в ключевой воде, наклонился к нему, любуясь его красотой, — а наяды ключа, пленившись им, увлекли его к себе... Вот именно этот последний рассказ и содержит все требуемые черты. К тому же он был в ходу у александрийских поэтов: для нас сохранились поэтические обработки и Феокрита, и Аполлония Родосского, и Каллимаха, последняя — в подражании Проперция. А затем — героя звали Гиласом (*Hylas*); в Человека же герметической религии была влюблена природа, материя (*hylē*); должны ли мы признать это созвучие случайным? Не вероятно ли, что какой-нибудь поэт или мыслитель, пораженный этимологией имени Гиласа, дал мифу о нем космогоническое толкование, и что герметизм принял его в свои откровения?» (ГТ: 344).

Тем не менее не следует оставлять в стороне и упомянутого Зелинским в самую первую очередь Нарцисса (выше, в контексте отражения в воде души, его уже упоминал Фрэзер). Тем более что в герметическом сюжете могли быть использованы и слиться несколько античных мотивов. Согласно Луи Менару, в данном герметическом сюжете Человек воплотился, «рассматривая свое отражение в воде и свою тень на земле; он воспылал любовью к своему образу, материя отдала ему свою любовь, и из их союза родилась форма. Возможно, здесь есть намек на легенду о Нарциссе? Эта легенда, объясненная одним из комментаторов Платона, связана с религией мистерий; это было одно из многочисленных выражений общей веры в мистические религии и философии: жизнь тела и смерть души, которая, увлеченная желаниями, ниспадает в потоки материи» (ГТ: 396). Прообраз Нарцисса поддерживается и известнейшим исследователем гностицизма XX в. Гансом Йонасом: «Использование мотива Нарцисса, по крайней мере в такой яркой форме, составляет оригинальную черту „Поймандра“ — в литературе того времени он встречается в других произведениях только в форме неясных

намеков. Однако этот мотив придает только особенное выражение некой мифологической идее, намного более широко выступающей в гностической мысли и не имеющей ничего общего с греческой легендой. Идея эта гласит, что космогонический процесс, или погружение души, или, говоря более обобщенно, движение божественного принципа вниз было начато отблеском высшего Света в лежащей внизу Тьме» (ГТ: 438–439; или «отражением», *reflection*: Jonas 2001: 161). «Главная идея, общая для всех этих доктрин, следующая: Свет по сути своей освещает Тьму. Это частичное его освещение можно или сравнить с действием какого-то луча, то есть оно является распространением ясности как таковой, или же, если оно происходит от индивидуального божьего существа (как, например, София или Человек), оно имеет характер существа, посланного в темное место и проявляющегося там как образ или отражение того, что есть божье. В обоих случаях, хотя и не дошло до настоящего снисхождения или падения божественного оригинала, какая-то часть его субстанции погрузилась в низший мир, и Тьма считает ее драгоценной добычей; так непадшее божество вовлеклось в дальнейшую судьбу этой эманации. Тьма охвачена жаждой ясности, появившейся в ее глубине или на поверхности первобытных вод, и, пытаясь полностью смешаться с ней и задержать ее навсегда, тянет ее вниз, поглощает ее и разделяет на бесконечное количество частей. С этого момента высшие силы стараются возвратить эти затянутые частицы Света. С другой стороны, низшие силы в состоянии сотворить этот мир именно благодаря этим частицам. Их первоначальная добыча остается в форме „искр“, то есть индивидуальных душ, рассеянных по целому творению. В несколько более рафинированной версии этой идеи нижние силы творят мир или человека с помощью спроецированного образа божественной формы, то есть как имитацию божественного оригинала; но поскольку таким способом в материю Тьмы внедряется также божественная форма, а „образ“ рассматривается как действительная часть самого божества, результат получается таким же, как и в случае, когда этот процесс описывается более грубо как поглощение и разложение божественной субстанции» (ГТ: 440– 441). Наконец, «это появление происходящего сверху света в форме идущего снизу отражения могло также служить объяснением божьей ошибки. Вся трагедия Пистис Софии, весь ее путь, несчастье и жалость, ощущаемые в мире тьмы, имеют свой источник в первичном ее заблуждении, когда свет, который она узрела внизу, показался ей „Светом Света“, по которому она тосковала и за которым сошла в глубину. Кроме того, особенно в манихейской спекуляции, божье подобие часто используется Архонтами как приманка, которая должна заманить и поймать божественную субстанцию, а

посланцами божества — для освобождения светлистой субстанции из рук Архонтов. Мы видим, что мотив Нарцисса, появляющийся в описании любовной ошибки Антропоса в „Поймандре“, является тонкой вариацией и соединением нескольких перечисленных нами тем. Он не несет вины в такой степени, как первичная Душа, которая поддается искушению телесных наслаждений, а тем, что его увлекает вниз, является именно красота его собственной божественной фигуры, составляющей совершенное подобие наивысшего Бога» (ГТ: 442–443).

Внимания в этом отношении заслуживает и сам древнегреческий Нарцисс, который — припомним — однажды «заглянул в незамутненный источник и, увидев в воде свое отражение, влюбился в него. Он не мог оторваться от лицезрения самого себя и умер от любви к себе. На месте его гибели вырос цветок, названный нарциссом» (МНМ II: 201). В свою очередь, цветок «нарцисс использовали в обрядах, посвященных богине Деметре, он изображался на надгробиях, символизируя мысль, что смерть есть лишь сон (греческое название этого цветка имеет общий корень со словом *наркоз* ‘нечувствительность’)» (Тресиддер 1999: 234; см. Chevalier, Gheerbrant 1996: 695). Издавна были известны наркотические свойства масла этого цветка (Грейвс 1999 I: 327). И само имя др.-гр. *Νάρκισσος*, действительно, непосредственно связано с *ναρκάω* ‘цепенеть, коченеть’, *νάρκη* ‘оцепенение, онемение’: эта связь, с давних времен существующая в качестве «народной этимологии» и, возможно, даже послужившая одним из источников самого мифа (МНМ II: 201), не отрицается и современной научной этимологией (см. Frisk 1960–1970, II: 290– 291). Отсюда, наконец, и название *наркотиков*. Таким образом, Нарцисс, увлеченный своим отражением в воде, умер для бытия «воздушного», пробужденного, истинного, чтобы родиться в «подводный» мир снов и призраков. Наконец, древнегреческий миф о Нарциссе обнаруживает и некоторые космические черты: например, глаза Нарцисса в отражении представляются ему самому звездами (Овидий, «Метаморфозы» III.420). Словом, уже здесь весь Космос, или пантеистическое Божество, предстает в образе вселенского Нарцисса, созерцающего свое собственное отражение (см. Vries 1976: 338; Cirlot 1996: 211, 226). В случае чрезмерного увлечения созерцаемым образом, такое созерцание превращается в сновидение, которым и является наш мир, а существа в нем — раздробленными отблесками различной яркости изначально единого божественного сознания.

Нам в данном случае небезразлично и то, что др.-гр. *νάρκη*, наряду с названным, имеет второе, зоологическое значение — оно также обозначает ‘гнюс, электрический скат’ (у Платона, Аристотеля, Плутарха) (ДГРС: 1120), собственно — р ы б у . И это вполне впи-

сывается в общую метафизическую схему: высшее, небесное, воздушное, духовное существо, вселившись в свой образ на водной поверхности бессознательного, превращается в рыбу — существо низшее, (под)водное, плотское и тем не менее сохраняющее в себе искру высшего существа. Ср. «гностические» строки Хлебникова: *В гибком зеркале природы / Звезды — невод, рыбы — мы, / Боги — призраки у тьмы* (Павлович 2004: 480).

О том, что рыба в море, наряду с другими бинарными оппозициями, символизирует (остаточное) сознание в бессознательном, уже не раз говорилось ранее (см. Разаускас 2014: 431–434 и др.). В данном случае та же структурная схема символа перенесена в космологический план. По словам Э. Нойманна: «В желании оставаться бессознательным необходимости нет; человек изначально бессознателен и самое большее, что он может — побороть начальное состояние, в котором он дремлет в мире, дремлет в бессознательном, заключенный в бесконечном как рыба в окружающем ее море» (Нойманн 1998: 32).

Весьма любопытно, что образ рыбы в воде связывается с состоянием сна и в некоторых народных поверьях, например, в латышском: *Kad zivis cilvēks paēd, tam nāk miegs kā ūdens* ‘Когда человек поест рыбы, на него находит сон как вода’ (Šmits 1940: 2156, № 35696).

* * *

Происхождение рыбы из птицы, т.е. превращение птицы в рыбу можно интерпретировать именно в таком ключе: *рыба есть отражение птицы*. Ср. в этом отношении сообщение Бузурга ибн Шахриара: «Говорят, что каждой птице, живущей в воздухе над землей, в море соответствует рыба, более или менее похожая на нее» (Шахрияр 1959: 43). Ср. в этом отношении также строки известного литовского поэта Сигитаса Гяды («Белая глубь»): *Paukšteliams, / skriejantiems palei pat vandenį, palei tiesų vandens / veidrodį atsispindi jie patys* ‘Для птичек, / летящих над самой водою, в гладком зеркале / воды отражаются они сами’ (Geda 1994: 103).

Птица — высшее, воздушное, духовное существо, божество, сам Бог, парящий над первозданными водами, приближается, спускается к ним с небес и видит в них свое отражение, находящееся как бы в подводном пространстве, в «подводных небесах», и поскольку это действительно «Он», он естественно принимает свое отражение за себя Самого и таким образом, на уровне самосознания, «переходит», «вселяется» в свое отражение, которое, по самой структуре схемы, является уже существом нижним, подводным и, следуя аллегории, — воплощенным, телесным (ср. рус. *те́ло* = лтш.

tę̄ls ‘образ, тень’[24]), материальным — собственно р ы б о й в море мирском. «Птица» как бы видит себя в отражении «рыбой».

В психологическом плане это можно представить примерно так: сознание, находящееся в состоянии полного пробуждения, приближается, «спускается» в своем состоянии сознательности к некоторому рубежу, границе, за которой лежит темная бездна бессознательного, точнее, пространственно обозначенное состояние полной бессознательности, т.е. отсутствия сознания, и это состояние сопоставимо со смертью и с глубоким сном без сновидений (обратим внимание на привычную метафору г л у б о к о г о сна, подразумевающую ту же пространственную вертикаль). Переход из состояния полного пробуждения в состояние полного отсутствия сознания, как крайних пределов схемы, лежит через зону частичной сознательности, или частичного бессознательного, которая, в свою очередь, сопоставима с состоянием сновидения, во время которого сознание воспринимает определенные образы, которые само же и проецирует, и увлекается ими, т.е. теряет о-сознание их как своих же мысленных образов и тем самым находит уже не их в себе, а себя среди них, в виде образа среди образов (ви́дение в тисках своего виде́ния). Именно с этим переходным состоянием сопоставима «граница» зеркала и тем более водная поверхность между светлым небом наверху и мрачной глубиной внизу. Ср. замечание Юнга о том, что «море есть излюбленное место происхождения виде́ний (т.е. вторжения бессознательных содержаний)» (Jung 1980: 48, прим. 1)[25]. По приближении сверху к зерка-

[24] Фасмер 1996, IV: 39; Karulis 1992, II: 386. Имеют место попытки связать с этими словами и собственно рус. *тень* (см. там же, а также Черных 1999, II: 234).

[25] Угасание сознания, затмение ви́дения, как бы при закрывании «внутреннего глаза», естественно представлять в образе погружения в воду. Ср. в этом отношении внешнее сходство таких слов, как лит. *mérkti(s)* ‘закрывать, жмурить глаза’, ‘темнеть, гаснуть’ и *meřkti(s)* ‘погружать(ся) в воду’ (LKŽ VIII: 35–39; см. Fraenkel 1962–1965: 440–441). В славянском этому полностью соответствует сходство между **mьrknǫti I* ‘меркнуть, темнеть’ и **mьrknǫti II* ‘мочить, намокать’, ср. также соответственно **mьrcati I* и *II*, **morka I* и *II* и т.п. (ЭССЯ XIX: 230–231, XXI: 126, 133–135). Лексемы восходят соответственно к и.-е. **mer(ə)k-* ‘мерцать, моргать; меркнуть, темнеть’ < *2*mer-* ‘мерцать, блистать’ (Pokorny 1959: 733–734) и **mer(ə)k-* (у Ю. Покорного дано отдельно **merk-*, **merək-*) ‘гнить, мокнуть, намачивать’ < *5 *mer-* ‘истирать(ся), истощать(ся), убывать, портить(ся)’ (Pokorny 1959: 735–737, 739–740). Чрезмерная омонимичность при сближающихся значениях (например, ‘меркнуть, темнеть’ и ‘истощаться, убывать’) сама собой вызывает сомнения, притом В. Н. Топоров, исследуя первичное индоевропейское понятие смерти, убедительно объединил корни и.-е. *2*mer-* и *5*mer-* (а также *3*mer-* ‘марать; грязь, темный цвет’ и *4*mer-* ‘уми-

лу водной глади наблюдающий все более ясно видит в нем свое отражение, свой собственный облик. Пока он находится на «безопасном расстоянии», т.е. пока осознает, что наблюдает лишь свое отражение в воде, он остается обитателем верхнего, светлого мира сознания — «птицей»; а когда он вдруг забывает, что это лишь отражение, лишь пустой образ, и отождествляется с ним, он преступает невидимую грань, «переходит» в нижний, сумрачный мир бессознательного и превращается в «рыбу» — состояние остаточного сознания в бессознательном, тусклое мерцание былого света, угасающего по мере погружения вглубь.

Из данной схемы можно извлечь и существенный практический урок: страх перед «погружением в воду», испуг и попытка бегства никогда не приводит к спасению, поскольку при удалении от своего отражения, в случае имевшего место самоотождествления с ним, оно с такой же скоростью удаляется «вглубь», что означает расщепление сознания и соответствующее убывание, потерю сознательности (ср. выше о том, что именно страх явился причиной превращения птицы в рыбу). Здесь мы имели бы тот случай вознесения и притязаний на духовность, когда вместо того, чтобы на самом деле развить в себе сознание и освободить его от пут «отражений», и тем самым действительно вернуться из «подводного» существования «на воздух», человек настаивает на своей «духовности» как присущей своему образу и тем самым лишь укрепляет свою привязанность к «отражению». В то время как истинное пробуждение и освобождение (как частичное, так и предельное), как следствие опознания и осознания своих отражений и разотождествления с ними, достигается не отвращением и бегством от них, а, наоборот, самым

рать') в один изначальный и.-е. **mer-* (Топоров 1990: 47–51). Таким образом, более чем вероятно, что потемнение, помрачение взгляда, разума, сознания (и, в крайнем случае, смерть) изначально, исконно связано с образом погружения (см. Разаускас 2006: 318–330 о подводном царстве мертвых, об утоплении как метонимии смерти и т.п.), т.е. представляет собой первообраз, архетип. В нашей схеме верхнему, воздушному пространству, как области сознания, ви́дения, соответствует раскрытие глаз; подводной глубине, как области бессознательного и бессознательности, не-ви́дения, слепоты — закрытие глаз; а средней, пограничной зоне водной поверхности — моргание (в будущем предполагается рассмотреть семантические коннотации водной ряби): ср. лит. *mìrkčioti* 'моргать', итератив от *mérkti(s)* 'закрывать, жмурить глаза', и, с другой стороны, *mìrkčioti* 'быстро и часто погружать(ся) в воду (словно при толчении, пихании или при «полете» некоторых пород рыбы)' как совершенно правильный итератив от *merkti(s)* 'погружать(ся) в воду'. Моргание же непосредственно подразумевает сновидение (ср. рус. *мигáть* = лит. *miegóti* 'спать' и т.п.) и вообще всякого рода видéние (шире об этом см. Разаускас 2002: 279–294).

близким и ясным их созерцанием и наблюдением (при том, что рус. *наблюдать* этимологически напрямую связано с *будить*, *пробуждать(ся)*: Фасмер 1996, I: 178; Черных 1999, I: 97). В данном случае скорее уместен образ воссоединения птицы и рыбы (путем *coniunctio* и интеграции противоположных начал). «Соответственно Иисус выглядит как двойственная личность, часть которой поднимается из хаоса или *hylē* [материи], в то время как другая часть спускается в виде пневмы [духа] с неба» для воссоединения, согласно замечанию Юнга, сделанному им на основании легенды о *Pistis sophia* (Юнг 1997: 93). Именно здесь было бы уместно вспомнить и слова Юнга о том, что «теперь мы имеем новый символ вместо рыбы: это — психологическое понятие человеческой целостности. С той же полнотой, или с той же неполнотой, с какой рыба была Христом, самость означает Бога» (Юнг 1997: 208–209). Другими словами, при приближении птицы-сознания к границе моря бессознательного, из глубин человеческой души поднимается дремавшая в ней рыба-отражение и, распознав в себе птицу, становится рыбой-Спасителем, чему психологически соответствует осознание Самости, или архетипа Бога, и интеграция его из чисто внешнего образа, «витающего в небесах», с одной стороны, и неосознанного внутреннего психического фактора, погруженного в бессознательное, с другой. Вспомнив о соответствующей символике рыболова и рыбной ловли, интеграцию проекции в данном контексте можно представить и в виде птицы, несущей рыбу в своем клюве или глотающей ее[26], выловленную «из отражения» (случай «посмертного освобождения»). С другой стороны, отражение, оттого, что оно стало опознанным и осознанным, никуда не исчезает, следовательно, «рыба» может оставаться в воде, в своей жизненной среде (наподобие индийского *jīvanmukta*, «освободившегося при жизни»), и только птица, сверху ее наблюдающая, знает, что она — как и другие рыбы, вне зависимости от их собственного отношения к себе, — на самом деле втайне всегда была и продолжает оставаться птицей.

Таким образом, в рамках рассматриваемой символики, рыба — это птица, увидевшая в воде свое отражение и принявшая его за себя, забывшая свою истинную природу и тем самым «превратившаяся» в свое отражение. В свою очередь, при пробуждении сознания и осознания своей истинной природы, рыба превращается обратно в птицу, и тогда оказывается, что рыбой она в действительности никогда и не была. Тем не менее, как аллегория превращения птицы в рыбу служит для образного представления погружения сознания в сон и перехода из духовного бы-

[26] Образ в общем достаточно известный, ср. в стихе о Егории Храбром: *Сидит Черногон* (или *Черногар*)*-птица,* / *В когтях держит осетра рыбу*; вар.: *На вратах сидит великан-птица,* / *В носе держит Севру-рыбу* (Афанасьев 1995, II: 84).

тия в мирское, на тех же правах образ превращения рыбы в птицу может служить для описания духовного пробуждения и освобождения. Некоторые примеры тому уже приводились выше (орлом вылетающий из моря Антропос в апокрифической Четвертой книге Ездры, средневековый образ «летучей рыбы» и т.п.; интересно в этой связи вспомнить и представления о северном сиянии как отражении в небе рыбы, что, во всяком случае, тоже подразумевает переход море → небо через отражение).

Но ярче всего это обратное превращение, видимо, выражено в древнекитайской мифологии в образе гигантской птицы пэн, чья «спина — по описанию Б. Л. Рифтина, — простирается на несколько тысяч ли», а крылья «напоминают нависшие тучи»; «В книге философа IV в. до н. э. Чжуан-цзы, где впервые упоминается пэн, говорится, что некая гигантская рыба кунь (кит?) превращается в птицу и так получается пэн, который летит в некую местность Наньминь („южный мрак“), т.е. Небесный пруд. Во время ее полета волны в океане вздымаются на три тысячи ли. Некоторые древние комментаторы считали, что название *пэн* — фонетический вариант птицы *Фэнхуан*» (МНМ II: 356). Что касается последней, то «некоторые ученые полагают, что *хуан* — изначально это название особого гребня на голове птицы фэн, графически представляющего собой изображение восходящего солнца, лучи которого напоминают трезубец. Возможно, что еще одно свидетельство солярной природы образа птицы фэн — соотнесенность Фэнхуан со стихией огня в классификационной системе по пяти первоэлементам» (МНМ II: 574). В предыдущей статье (Разаускас 2014: 433–452) говорилось о рыбе, заглатывающей и изрыгающей огонь, а также о рыбе-солнце, плывущей ночью по нижним водам с запада на восток, чтобы с восходом «превратиться в птицу». К тому же, «согласно словарю I в. „Шо вэнь“ („Толкование знаков“), у Фэнхуан клюв петуха, зоб ласточки, шея змеи, на туловище узоры как у дракона, хвост рыбы» (Там же). Соответствующий рассмотренному выше духовный символизм образа очевиден в том, что, «согласно древним мифологическим преданиям, Фэнхуан 〈...〉 живет в Дунфанцзюньцзычжиго („восточном царстве совершенных людей“)», в средневековых «даосских легендах сообщалось о святых, разъезжающих по небу на Фэнхуан», а «в ряде преданий рассказывается о явлении женщинам во сне птицы Фэнхуан, после чего те рождали выдающихся сыновей» (Там же), в чем опять же можно уловить намек на начальное «превращение птицы в рыбу» или, скорее, принятие птицей облика рыбы для свершения «в подводном мире» великих, «птичьих» подвигов. Ср. соответствующие знамения во сне при вхождении во чрево Будды, Христа и т.п.

Приведем отрывок из Чжуан-цзы, где непосредственно говорится о превращении рыбы Кунь в птицу Пэн[27]:

«В северном океане живет рыба, а имя ее — Кунь. Рыба эта Кунь — большущая, сколько *ли* она тянется, неизвестно. Она превращается в птицу, а имя последней — Пэн. На сколько тысяч *ли* в длину она растянулась, тем более неизвестно. Когда птица Пэн взлетает, ее раскинутые крылья закрывают небо словно огромная туча. Пролетая над вздымающимися волнами, она направляется в сторону Южного океана. А Южный океан — это небесный водоем» (Sondaitė 2000: 105).

Так как в сочинении Чжуан-цзы, по его же словам, «в девяти речах из десяти — притчи» (Позднеева 1967: 282), то определенная интерпретация, даже своего рода герменевтика, приведенного отрывка не только правомерна, но и необходима. По словам литовского синолога Р. Сондайте, «путешествие, описываемое в этой истории, начинается в „Северном океане“ (*bei ming*) (кстати, Бартон Уотсон переводит — „в северном мраке“). Полет к „Южному океану“ и составляет цель сего трансцендентного путешествия», поскольку «полет в „Южный океан“ может пониматься как трансформация незнания, неведения, представленного рыбой, в знание (Allinson 1989). Притом полет — это достижение абсолютной свободы, которая есть результат трансформации и которую символизирует птица» (Sondaitė 2000: 105). Другими словами, здесь мы сталкиваемся с тем же образом пробуждения и освобождения (на языке христианства можно было бы сказать — Спасения), о котором шла речь выше. Более того, Р. Сондайте предлагает мотив превра-

[27] «Следует заметить, что в „Беззаботном скитании“ [назв. 1 главы сочинения Чжуан-цзы] имеются две версии этой мифической истории, которые различаются только одной, но очень существенной деталью: во втором варианте отсутствует тема трансформации — здесь рыба Кунь и птица Пэн — два независимых существа, в то время как в первом варианте рыба *превращается* в птицу. Это различие было подмечено и зафиксировано уже первыми комментаторами текста Чжуан-цзы, и уже они утверждали, что первая история более аутентична и более точно отражает философские взгляды Чжуан-цзы. Есть мнения, что вторая версия мифа могла быть поздней вставкой, сделанной издателями книги» (Sondaitė 2000: 104) (со ссылкой на Allinson 1989: 41). Насколько мне известно, существуют по меньшей мере два русских перевода Чжуан-цзы — Л. Д. Позднеевой (Позднеева 1967) и В. В. Малявина (Малявин 1995), — но в данном случае мы ими, к сожалению, не можем воспользоваться, так как в обоих приводится лишь вторая версия мифа, в которой мотив о превращении рыбы Кунь в птицу Пэн, для нас в данном случае существенный, отсутствует.

щения рыбы в птицу сопоставить непосредственно с фрагментом «Великое пробуждение» (*da jue*) из второй части сочинения Чжуан-цзы:

«Когда спят, не сознают, что это сон; во сне даже отгадывают сны и, только пробудившись, понимают, что это был сон. Но бывает великое пробуждение, после которого сознают, что это был глубокий сон. А глупцы считают, что они бодрствуют и, вникая (во все), познают, кто царь, а кто пастух. Как (они) невежественны!» (Позднеева 1967: 145).

Согласно интерпретации Р. Сондайте, в мифическом сюжете о превращении рыбы в птицу мы «обнаруживаем ту же модель сна / пробуждения, как и в метафоре „Великого пробуждения“; как в мифе, так и в метафоре говорится не об изменениях вещей, а об одной качественной трансформации (онтологической перемене), которую можно трактовать и как эпистемологический акт. Общая структура данных фрагментов выглядит так:

р ы б а	п т и ц а
Глубокий Сон	Великое Пробуждение
неведение	знание

В этой схеме мы выделили два когнитивных уровня — до и после трансформации. В мифе р ы б а символизирует неведение, состояние сознания до трансформации, которое во фрагменте из второй части обозначено как „Глубокий с о н“. А состояние сознания, названное „Великим пробуждением“», т.е., собственно, само «„Великое п р о б у ж д е н и е“ в мифе представлено символом п т и ц ы, взлетающей (что невозможно для рыбы) по направлению к ясной цели» (Sondaitė 2000: 108–109).

* * *

Наконец, вместе с А. В. Гурой тут можно заметить, что, наоборот, «отличительный признак рыб — „плавать“ — встречается как дополнительный, наряду с „летать“, и у части птиц (водоплавающие утка, гагара, гусь, лебедь)» (Гура 1997: 527). Водоплавающая птица играет, соответственно, особую роль и в рассмотренной нами символике. Во-первых, она питается рыбой, т.е., собственно, превращает в себе рыбу в птицу и таким образом «спасает» ее от неизбежного пребывания под водой — на языке психологии, интегрирует автономные осколки сознания из бессознательного (ср. ниже представления о звездах как о рассыпанном солнце, которое при рассвете опять собирается в целое). Во-вторых, водоплавающая птица — это воздушное существо, которое при погружении в воду относительно долгое время может оставаться под водой самим собой — птицей, не превращаясь в рыбу, что случилось бы с ним, если бы оно «испустило» из своих легких воз-*дух*. Символически речь идет о сознании, которое в со-

стоянии определенное время находиться в бессознательном, не забывая и не теряя себя; словно сновидец, который, находясь в своих сновидениях, при этом не забывает, что он лишь спит и видит сны, и способен при желании сознательно выйти из них, пробудиться.

Интересна также в этом смысле роль водоплавающей птицы (гагары и др.) в космогонических мифах, где она посылается Творцом на дно первозданного океана за комком будущей земли. В некоторых же вариантах именно «р ы б а приносит со дна первозданного океана ил, из которого и создается земля» (Топоров 1982: 392). Не та ли самая птица под водой обратилась в рыбу?

ЛИТЕРАТУРА

Аристотель 1996 — *Аристотель*. История животных. М., 1996.

Афанасьев 1958 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах / Подготовка текста, предисловие и примечания В. Я. Проппа. М., 1958.

Афанасьев 1995 — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I–III. М., 1995.

Белова 2000 — *О. В. Белова*. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.

Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. М., 2004.

Власова 2000 — *М. Власова*. Русские суеверия. СПб., 2000.

ВПИ — Высек пламя Илмаринен: Антология финского фольклора / Пер. с. финск., сост., вступ. ст. Э. Г. Рахимовой. М., 2000.

Горячева 2003 — *Т. В. Горячева*. К семантической интерпретации некоторых русских фразеологизмов // Этимология 2000–2002. М., 2003.

Грейвс 1999 I — *Р. Грейвс*. Мифы Древней Греции, I. М., 1999.

Гроф 1997 — *С. Гроф*. Космическая игра: Исследования рубежей человеческого сознания. М., 1997.

ГТ — Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Составление, комментарии, перевод с др.-гр., лат., фр., англ., нем., польск. К. Богуцкого. Киев–М., 2001.

Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль 1981–1982 — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1981–1982.

Даль 2004 — *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. М., 2004.

ДГРС — Древнегреческо-русский словарь / Составил И. Х. Дворецкий. М., 1958.

Дылыкова 1986 — *В. С. Дылыкова*. Тибетская литература: краткий очерк. М., 1986.
Жайворонок 2006 — *В. Жайворонок*. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ, 2006.
Загадкі 2004 — Загадкі: 2-е выданне, выпраўленае і дапрацаванае / Складнікі: М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 2004.
Загадки 1968 — Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Ленинград, 1968.
Иванов 1974 — *Вяч. Вс. Иванов*. Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974.
Иванов, Топоров 1965 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
Исаева 1985 — *Н. В. Исаева*. Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры» // Древняя Индия: язык, культура, текст. М., 1985.
Карпенко 1985 — *Ю. А. Карпенко*. Названия звездного неба. М., 1985.
Коломиец 1983 — *В. Т. Коломиец*. Происхождение общеславянских названий рыб (К IX международному съезду славистов). Киев, 1983.
Криничная 2001 — *Н. А. Криничная*. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образовю Т. I: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
Кюмон 2002 — *Ф. Кюмон*. Восточные религии в римском язычестве. СПб., 2002.
Левин 1988 — *Ю. И. Левин*. Зеркало как потенциальный семиотический объект // Труды по знаковым системам XXII: Зеркало, семиотика зеркальности. Тарту, 1988.
Левкиевская 2002 — *Е. Е. Левкиевская*. Мифы русского народа. М., 2002.
Леру 2001 — *Ф. Леру*. Друиды. СПб., 2001.
Малиновский 1998 — *Б. Малиновский*. Магия, наука и религия. М., 1998.
Малявин 1995 — Чжуан-цзы, Ле-цзы / Перевод с китайского, вступительная статья, примечания и указатели В. В. Малявина. М., 1995
Матье 1996 — *М. Э. Матье*. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996.
МНМ — Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. Т. I. М., 1980. Т. II. М., 1982.
Мокиенко 2003 — *В. М. Мокиенко*. Словарь сравнений русского языка. СПб., 2003.
Непокупный 2007 — *А. П. Непокупный*. Прус. *aukis* ‘grif’ EV 708: слышимый или видимый образ птицы? // Acta Linquistica Lithuanica. LVI. Vilnius, 2007.

Нойманн 1998 — *Э. Нойманн*. Происхождение и развитие сознания. М.–Киев, 1998.

Павлович 2004 — *Н. В. Павлович*. Язык образов: Парадигмы образов в русском поэтическом языке. М., 2004.

Парибок 1987 — *А. В. Парибок*. О буддийском понятии «первой арийской личности» в связи с символикой воды в буддизме // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987.

Платон — *Платон*. Сочинения в 3-х томах. Т. II. М., 1970. Т. III (часть 1). М., 1971.

Позднеева 1967 — Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу Лецзы, Чжуанцзы, VI–IV вв до н.э. / Вступительная статья, перевод и комментарии Л. Д. Позднеевой. М., 1967.

Пропп 1976 — *В. Я. Пропп*. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.

Пропп 1998 — *В. Я. Пропп*. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5–111]; Исторические корни волшебной сказки [С. 112–436]. М., 1998.

Разаускас 2002 — Д. *Разаускас*. Мать Майя: Размышления по поводу двух литовских омонимов (*mó̃ja* ‘мать’ и *mo̅ja* ‘мах’) // Балто-славянские исследования–XV. М., 2002.

Разаускас 2006 — *Д. Разаускас*. Символика рыбы, связанная с нижним миром и смертью, в балто-славянской традиции // Балто-славянские исследования–XVII. М., 2006.

Разаускас 2009 — *Д. Разаускас*. Рыба как символ (воз)рождения и жизни // Балто-славянские исследования–XVIII. М., 2009.

Разаускас 2011 — *Д. Разаускас*. Рыба — мифологический прообраз лодки // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 2011. XIV.

Разаускас 2014 — *Д. Разаускас*. Символика рыбы в связи с верхним миром: небесные светила и атмосферные явления // Балто-славянские исследования–XIX. М.–СПб., 2014.

Рак 1998 — *И. В. Рак*. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998.

Ригведа 1995 — Ригведа. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1995.

Ригведа 1999 — Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.

РКП — Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь / Под редакцией И. В. Захаренко, В. В. Красных, Д. Б. Гудкова. М., 2004.

РНПО — Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия / Составление, подготовка текста и др. К. Чистова и Б. Чистовой. Ленинград, 1984.

РНПЭ — Русская народная поэзия: Эпическая поэзия / Составление, подготовка текста и др. В. Путилова. Ленинград, 1984.

РФ — Русский фольклор. Хрестоматия / Составители: Т. В. Зуева, Б. П. Кирдан. М., 2001.
Садовников 1876 — Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. С.-Петербург, 1876.
СБ — Средневековый бестиарий, хранящийся в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (Лат. Q.v.V. I) / Автор статьи и комментариев К. Муратова. М., 1984.
СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого. Т. I–IV. М., 1995–2009.
Слащев 1993 — *В. В. Слащев*. О некоторых общих чертах украинской и сербско-хорватской демонологии // Балканские чтения II: Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
СМ — Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Издание 2-е, исправленное и дополненное. М., 2002.
Тайлор 1989 — *Э. Б. Тайлор*. Первобытная культура. М., 1989.
Толстой 2003 — *Н. И. Толстой*. Очерки славянского язычества. М., 2003.
Топоров 1982 — *В. Н. Топоров*. Рыба // МНМ II.
Топоров 1990 — *В. Н. Топоров*. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
Топоров 1990а — *В. Н. Топоров*. Прусский язык: Словарь: L. М., 1990.
Тресиддер 1999 — *Дж. Тресиддер*. Словарь символов. М., 1999.
Упанишады 2003 — Упанишады / Перевод с санскрита, предисловие, комментарии и приложение А. Я. Сыркина. Третье издание, исправленное. М., 2003 (страницы указываются по сквозной нумерации).
Усачева 2003 — *В. В. Усачева*. Славянская ихтиологическая терминология: Принципы и способы номинации. М., 2003.
Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
Фасмер 1996 — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. СПб., 1996.
Фрэзер 1990 — *Дж.Дж. Фрэзер*. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990.
Фрэзер 1998 — *Дж.Дж. Фрэзер*. Золотая ветвь. М., 1998.
Худяков 1864 — *И. Худяков*. Великорусские загадки // Этнографический сборник. Спб., 1864. VI.
Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика русского севера. Ленинград, 1983.
Черных 1999 — *П. Я. Черных*. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I–II. М., 1999.
Шахрияр 1959 — *Бузург ибн Шахрияр*. Чудеса Индии. М., 1959.
Эварницкій 1898 — *Д. И. Эварницкій*. По следам запорожцев. Санкт-Петербург, 1898.
Элиаде 1998 — *М. Элиаде*. Священные тексты народов мира. М., 1998.

Элиаде 1998а — *М. Элиаде*. Азиатская алхимия: Избранные сочинения. М., 1998.
Элиаде 1999 — *М. Элиаде*. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. М.–СПб., 1999.
ЭС — Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М. А. Рэдфорд (английские суеверия); Е. Миненок (русские суеверия). М., 1998.
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под. редакцией академика О. Н. Трубачева. Вып. 19. М., 1993. Вып. 21. М., 1994.
Юнг 1997 — *К. Г. Юнг*. Aion: Исследование феноменологии самости. М.–Киев, 1997.
Юнг 1997а — *К. Г. Юнг*. Mysterium Coniunctionis. М.–Киев, 1997.

ABD — Advaita Bodha Deepika: Lamp of Non-Dual Knowledge. Sri Ramanasramam, 1979.
Allinson 1989 — *R. Allinson*. Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters. New York, 1989.
Ancelāne 1954 — Latviešu tautas mīklas. Izlase / Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā, 1954.
Balys 2004 — *J. Balys*. Raštai. T. V. Vilnius, 2004.
Basanavičius 1998 — Ožkabalių dainos / Surinko J. Basanavičius. 9 t. I kn. Vilnius, 1998.
Basanavičius 2001 — Lietuviškos pasakos / Surinko J. Basanavičius. 5 t. I kn. Vilnius, 2001.
BDS — Krišjāņa Barona Dainu skapis // <http//www.dainuskapis.lv>.
Blažek et al. 2004 — *V. Blažek, J. Čeladin, M. Betakova*. Old Prussian Fish-Names // Baltistica. Vilnius. 2004. T. XXXIX. № 1.
Braziūnas 1986 — *V. Braziūnas*. Voro stulpas. Vilnius, 1986.
BRMŠ — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. III: XVII amžius / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 2003.
Buck 1949 — *C. D. Buck*. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago, 1949.
Būgienė 1999 — *L. Būgienė*. Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose // Tautosakos darbai. Vilnius, 1999. [T.] XI (XVIII).
Burckhardt 1987 — *T. Burckhardt*. Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art. Cambridge, 1987.
Chevalier, Gheerbrant 1996 — *J. Chevalier, A. Gheerbrant*. A Dictionary of Symbols. London, 1996.
Cirlot 1996 — *J. E. Cirlot*. A Dictionary of Symbols. London, 1996.
Clement 1867 — The Writings of Clement of Alexandria, Vol. I. 1867.
Coomaraswamy 1994 — *A. K. Coomaraswamy*. A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis. New Delhi, 1994 (London, 1933).

Corbin 1990 — *H. Corbin*. Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shīʿite Iran. Princeton, 1990.
Davainis-Silvestraitis 1973 — Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973.
Donelaitis 1994 — *K. Donelaitis*. Metai ir pasakėčios. Vilnius, 1994.
Džeimsas 1995 — *V. Džeimsas*. Pragmatizmas: naujas kai kurių senų mąstymo būdų pavadinimas. Vilnius, 1995.
Elisonas 1935 — Dievas Senelis: Pasakos apie negyvosios gamtos kūnų, augalų ir gyvulių atsiradimą ir taip pat apie Dievą Senelį, kuris kitą kartą po žemę vaikščiojo ir žmones gyvenimo mokė // Mūsų tautosaka / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. Kaunas, 1935. T. IX.
ER — The Encyclopedia of Religion / Editor in chief M. Eliade. Vols I–XV. New York, 1993.
Fraenkel 1962–1965 — *E. Fraenkel*. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962–1965.
Franz 1980 — *M.-L. von Franz*. Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Pasychology. Totonto, 1980.
Frisk 1960–1970 — *H. Frisk*. Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bde. I–II. Heidelberg, 1960–1970.
FŽ — Frazeologijos žodynas / Redagavo J. Paulauskas. Vilnius, 2001.
GB — The Gnostic Bible / Edited by W. Barnstone and M. Meyer. Boston & London, 2003.
Geda 1994 — *S. Geda*. Babilono atstatymas. Vilnius, 1994.
Gimbutienė 1996 — *M. Gimbutienė*. Senoji Europa. Vilnius, 1996.
Gonda 1984 — *J. Gonda*. The Vision of the Vedic Poets. New Delhi, 1984.
Grigas 1970 — „Menu mįslę keturgyslę“: Lietuvių liaudies mįslės / Paruošė K. Grigas. Vilnius, 1970.
Guénon 1995 — *R. Guénon*. Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science. Oxford and Northampton, 1995.
Hannah 2008 — *B. Hannah*. Process of Individuation in Aion // B. Hannah, M.-L. von Franz. Lectures on Jung's *Aion*. Wilmette, Illinois, 2008.
Jonas 2001 — *H. Jonas*. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 2001.
Jung 1980 — *C. G. Jung*. Psychology and Alchemy. Princeton, 1980.
Jung 1983 — *C. G. Jung*. Alchemical Studies. Princeton, 1983.
Jung 1989 — *C. G. Jung*. Memories, Dreams, Reflections / Recorded and edited by Aniela Jaffé. New York, (1961,) 1989.
Juška 1955 — Lietuviškos svotbinės dainos / Užrašytos A. Juškos. T. I. Vilnius, 1955 (Казань, 1880).
Karulis 1992 — *K. Karulis*. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Sēj. I–II. Rīga, 1992.
Klengel-Brandt 1981 — *E. Klengel-Brant*. Kelionė į senovės Babiloną. Vilnius, 1981.
Kursīte 1996 — *J. Kursīte*. Latviešu folklora mītu spogulī. Rīga, 1996.
Laumane 1973 — *B. Laumane*. Zivju nosaukumi latviešu valodā. Rīgā, 1973.

Lipskis 2002 — Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių / Sudarytojas S. Lipskis. Vilnius, 2002.
LKPŽ — Lietuvių kalbos palyginimų žodynas / Sudarė K. B. Vosylytė. Vilnius, 1985.
LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. T. I–XX. Vilnius, 1956–2002.
LLD XV — Lietuvių liaudies dainynas. XV: Dainos apie gamtą / Parengė G. Dringelis. Vilnius, 2000.
LT IV — Lietuvių tautosaka, t. IV: Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos / Paruošė L. Sauka, A. Seselskytė, N. Vėlius, K. Viščinis. Vilnius, 1967.
LT V — Lietuvių tautosaka. T. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968.
LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
Macdonell, Keith 1995 — *A. A. Macdonell, A. B. Keith*. Vedic Index of Names and Subjects. Vol. II. Delhi, 1995 (London, 1912).
Mannhardt 1936 — *W. Mannhardt*. Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
Marcinkevičius 1975 — *J. Marcinkevičius*. Eilėraščiai, mažosios poemos. Vilnius, 1975.
Mayrhofer 1963 — *M. Mayrhofer*. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. II. Heidelberg, 1963.
Mažiulis 2013 — *V. Mažiulis*. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 2013.
Ming-Dao 2000 — *D. Ming-Dao*. 365 Dao: įžvalgos kasdienai. Kaunas, 2000.
Miškinis 1935 — *A. Miškinis*. Varnos prie plento. Kaunas, 1935.
Nag Hammadi 1990 — The Nag Hammadi Library in English / Translated and intoduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California; general ed. J. M. Robinson, managing ed. R. Smith. San Francisco, 1990.
Pokorny 1959 — *J. Pokorny*. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Bern–München, 1959.
PU — The Principal Upaniṣads / Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. New Delhi, 2000 (London, 1953).
Rahula 1978 — *W. Sri Rahula*. What the Buddha Taught. London and Bedford, 1978.
Rogers 1998 — *J. H. Rogers*. Origins of the ancient constellations: 1. The Mesopotamian Traditions // Journal of the British Astronomical Association. Feb. 1998. Vol. 108, No 1.
Šmits 1940 — Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
Sogyal 1994 — *Sogyal Rinpoche*. The Tibetan Book of Living and Dying. New York, 1994.
Sondaitė 2000 — *R. Sondaitė*. Mitas ir nauda *Zhuangzi* „Palaimingose klajonėse“ // Acta Orientalia Vilnensia. Vilnius, 2000. T. I.
Stanevičius 1967 — *S. Stanevičius*. Raštai. Vilnius, 1967.

Stukaitė 2003 — *V. Stukaitė*. Vestuvinių dainų tipas „Karvelėli mėlynasai“: vaizdinių prasmė // Liaudies kultūra. Vilnius, 2003. № 1.
Stundžienė 1993 — Smulkioji tautosaka Kazimiero Šaulio veikale „Juodžiūnų tarmė“ / B. Stundžienė // Tautosakos darbai. Vilnius, 1993. [T.] II (IX).
TBD — The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo by Guru Rinpoche according to Karma Lingpa / A new translation from the Tibetan with commentary by F. Fremantle and Ch. Trungpa. Berkeley and London, 1975.
Thomas 1949 — *T. J. Thomas*. The Life of Buddha as Legend and History. London, 1949.
TŽ I — Tauta ir žodis / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. T. I. Kaunas, 1923.
Urbutis 1981 — *V. Urbutis*. Baltų etimologijos etiudai. Vilnius, 1981.
Uždavinys 2003 — *A. Uždavinys*. Egipto mirusiųjų knyga. Kaunas, 2003.
Uždavinys 2003a — *A. Uždavinys*. Helėniškoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano. Vilnius, 2003.
Vėlius 1986 — Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986.
Vėlius 1977 — *N. Vėlius*. Mitinės lietuvių sakmių būtybės: laimės, laumės, aitvarai, kaukai, raganos, burtininkai, vilktakiai. Vilnius, 1977.
Vries 1976 — *A. de Vries*. Dictionary of Symbols and Imagery. Amsterdam–London, 1976.
Vyšniauskaitė 1996 — *A. Vyšniauskaitė*. Gamtojauta lietuvių liaudies pedagogikoje ir papročiuose // Liaudies kultūra. Vilnius, 1996. № 6.