



INTERACTIONS, **CHANGES** AND **MEANINGS.**

Essays in honour of Igor Manzura
on the occasion of his 60th birthday

Edited by
Stanislav Terna and Blagoje Govedarica

KISHINEV
2016



КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ. **ДИНАМИКА** **И СМЫСЛЫ.**

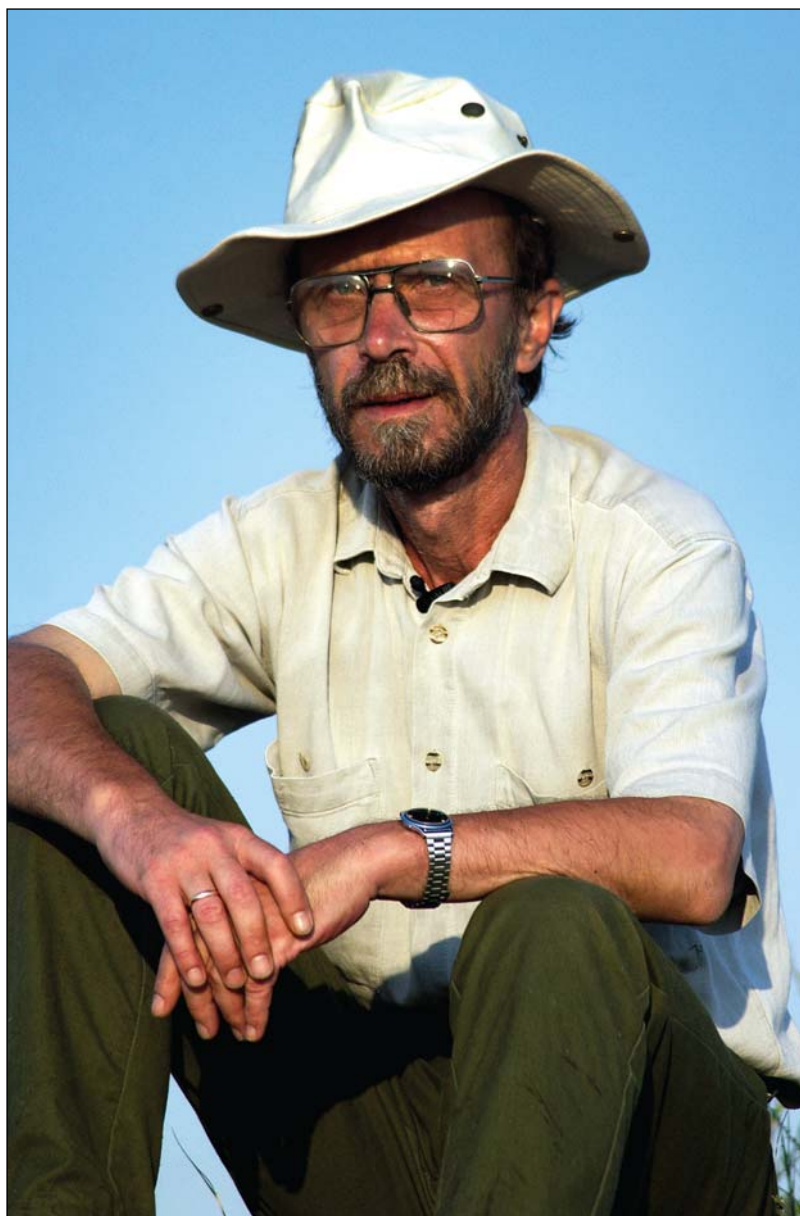
Сборник статей в честь 60-летия И. В. Манзуры

*Под редакцией
Станислава Церны и Благое Говедарицы*

КИШИНЕВ
2016

60-летию
Игоря Васильевича Манзуры
посвящается

Dedicated to 60th anniversary of Igor V. Manzura



Manz

CONTENTS

Tabula Gratulatoria	9
Introduction.	11
List of published works by Igor Manzura	15
Album of Photos	19
 P. Biagi (Venice, Italy), E. Starnini (Turin, Italy). The Origin and Spread of the Late Mesolithic Blade and Trapeze Industries in Europe: Reconsidering J. G. D. Clark's Hypothesis Fifty Years After	 33
T. Saile (Regensburg, Germany), S. Țerna (Kishinev, Moldova), M. Dębiec, M. Posselt (Regensburg, Germany). On the Interpretation of Dwelling Complexes from the Eastern Linear Pottery Cultural Area: new materials from field investigations from the Republic of Moldova	 47
S. Kadrow, A. Rauba-Bukowska (Kraków, Poland). Ceramics Technology and Transfer of Ideas in the West Carpathian Region in Neolithic.	 65
C.-E. Ursu (Suceava, Romania). Precucuteni — a culture or a chronological horizon?	 73
B. Govedarica (Berlin, Germany). Conflict or Coexistence: Steppe and Agricultural Societies in the Early Copper Age of the Northwest Black Sea Area	 81
D. V. Kiosak, L. V. Subbotin (Odessa, Ukraine). On the Blade Detachment Technique in the Bolgrad Variant of Gumelnita Culture	 93
S. Hansen (Berlin, Germany). Innovationen und Wissenstransfer in der frühen Metallurgie des westlichen Eurasiens	 107
I. V. Bruyako (Odessa, Ukraine). The Natural Landscape of the Settlement of Kartal in the Eneolithic Epoch.	 121
E. Kaiser (Berlin, Germany). Die ältesten Grabhügel in Ost- und Südosteuropa.	 133
Yu. Rassamakin (Kiev, Ukraine). An Unique Eneolithic Cemetery on the Island Khortytsia in the Dnieper Rapids Area (Ukraine): preliminary results of investigations	 145
V. Nikolov (Sofia, Bulgaria). The Chalcolithic Stone Fortress of Provadia-Solnitsata	 169
N. B. Burdo, M. Yu. Videiko (Kiev, Ukraine). “Buried Houses” and Cucuteni-Trypillia Settlements Incineration Ritual	 175

R. Hofmann (<i>Kiel, Germany</i>), A. Diachenko (<i>Kiev, Ukraine</i>), J. Müller (<i>Kiel, Germany</i>). Demographic Trends and Socio-economic Dynamics: Some Issues of Correlation . . .	193
S.N. Korenevskiy (<i>Moscow, Russian Federation</i>). On Beakers and Amphora Type Vessels of the Maykop-Novosvobodnaya Community and the Problem of their Analogies in the West	199
V.M. Bikbaev (<i>Kishinev, Moldova</i>). Painted Amphora with Scenes of Ritual Dances from a Late Tripolian Settlement at Chirileni (Sângerei, Moldova)	227
O. Levițki, Gh. Sîrbu (<i>Kishinev, Moldova</i>), I. Bajureanu (<i>Trinca, Moldova</i>). Microzona Trinca în contextul eneoliticului est-carpatic	255
S.V. Ivanova (<i>Odessa, Ukraine</i>). Barrows vs Settlements: Herdsmen vs Farmers	273
L.S. Klejn (<i>Saint Petersburg, Russian Federation</i>). The Problem of Archaeological Identification of Tocharians	293
S.D. Lysenko (<i>Kiev, Ukraine</i>), S.N. Razumov (<i>Tiraspol, Moldova</i>), S.S. Lysenko (<i>Kiev, Ukraine</i>), V.S. Sinika (<i>Tiraspol, Moldova</i>). New Finds of the Bronze Age Metal Items near Ternovka Village on the Left Bank of the Lower Dniester.	321
E. Schalk (<i>Berlin, Germany</i>). Die Doppelaxt aus der Toumba Agios Mamas, Prähistorischem Olynth	329
V.A. Dergaciov, E.N. Sava (<i>Kishinev, Moldova</i>). Investigations of Barrows near Taraclia Township in 1979	335
M.E. Tkachuk, D.A. Topal, E. Yu. Zverev (<i>Kishinev, Moldova</i>). Archaeological Field Surveys near Palanka Village: a New Classical Settlement on the Lower Dniester . . .	367
S.V. Kuzminykh (<i>Moscow, Russian Federation</i>), A.N. Usachuk (<i>Donetsk, Ukraine</i>). “My dear friend Michail Markovich!” (Helsinki collection of the letters written by N.E. Makarenko to A.M. Talgren)	379
L. Nikolova (<i>Salt Lake City, Utah, USA</i>). Theory in Prehistory and Prehistory in Theory (Filling the Gaps)	429
A.I. Behr-Glinka (<i>Moscow, Russian Federation</i>). Serpent as a Bride and an Intimate Partner of a Man. Once more about the semantics of serpent in European folk-lore . .	435
A.A. Romanchuk (<i>Kishinev, Moldova</i>). The East-Eurasian Hypothesis of Dene-Caucasian Motherland in the Light of Genogeographical Data: a Brief Synthesis	577
Abbreviations	599

СОДЕРЖАНИЕ

Tabula Gratulatoria	9
Введение	13
Список печатных трудов И. В. Манзуры	15
Фотоальбом	19
П. Бьяджи (Венеция, Италия), Э. Старнини (Турин, Италия). Происхождение и распространение позднемезолитических индустрий пластин и трапечей в Европе: пересмотр гипотезы Гр. Кларка 50 лет спустя	33
Т. Зайле (Регенсбург, Германия), С. Церна (Кишинёв, Молдова), М. Дембец, М. Посселт (Регенсбург, Германия). К интерпретации жилищных комплексов восточного ареала культуры линейно-ленточной керамики (новые материалы полевых исследований на территории Республики Молдова)	47
С. Кадров, А. Рауба-Буковска (Краков, Польша). Технология изготовления керамики и трансферт идей в неолите Западно-Карпатского региона	65
К.-Э. Урсу (Сучава, Румыния). Прекукутень — культура или хронологический горизонт?	73
Б. Говедарица (Берлин, Германия). Конфликт или сосуществование: степь и земледельцы в раннем медном веке Северо-Западного Причерноморья	81
Д. В. Киосак, Л. В. Субботин (Одесса, Украина). О технике скола пластин болгарского варианта культуры Гумельница	93
С. Ханзен (Берлин, Германия). Инновации и трансфер знаний в ранней металлургии западной Евразии	107
И. В. Бруяко (Одесса, Украина). Природный ландшафт поселения Картал в эпоху энеолита	121
Э. Кайзер (Берлин, Германия). Древнейшие курганы в Восточной и Юго-Восточной Европе.	133
Ю. Я. Рассамкин (Киев, Украина). Уникальный могильник эпохи энеолита на острове Хортица в районе Днепровских порогов (Украина): предварительные итоги изучения.	145
В. Николов (София, Болгария). Энеолитическая каменная крепость Провадия-Солницата	169
Н. Б. Бурдо, М. Ю. Видейко (Киев, Украина). «Погребенные дома» и ритуал сожжения поселений Кукутень-Триполья	175

Р. Хофманн (<i>Киль, Германия</i>), А. Дяченко (<i>Киев, Украина</i>), Й. Мюллер (<i>Киль, Германия</i>). Демографические тенденции и динамика социально-экономического развития в преистории: некоторые проблемы корреляции.	193
С. Н. Кореневский (<i>Москва, Россия</i>). К вопросу о кубках и амфоровидных сосудах майкопско-новосвободненской общности и проблема их аналогий на Западе	199
В. М. Бикбаев (<i>Кишинёв, Молдова</i>). Расписная амфора со сценами ритуальных танцев из позднетрипольского поселения у села Кирилень (район Сынжерей, Молдова).	227
О. Г. Левицкий, Г. В. Сырбу (<i>Кишинёв, Молдова</i>), И. Бажуряну (<i>Тринка, Молдова</i>). Микрозона Тринка в контексте восточно-карпатского энеолита	255
С. В. Иванова (<i>Одесса, Украина</i>). Курганы vs поселения: скотоводы vs земледельцы	273
Л. С. Клейн (<i>Санкт-Петербург, Россия</i>). Проблема археологической идентификации тохаров	293
С. Д. Лысенко (<i>Киев, Украина</i>), С. Н. Разумов (<i>Тирасполь, Молдова</i>), С. С. Лысенко (<i>Киев, Украина</i>), В. С. Синика (<i>Тирасполь, Молдова</i>). Новые находки металлических изделий эпохи бронзы у с. Терновка на левобережье Нижнего Днестра.	321
Э. Шалк (<i>Берлин, Германия</i>). Двойной топор из Томба Агиос Мамас, преисторический Олинф	329
В. А. Дергачев, Е. Н. Сава (<i>Кишинёв, Молдова</i>). Исследования курганов возле поселка Тараклия в 1979 году	335
М. Е. Ткачук, Д. А. Топал, Е. Ю. Зверев (<i>Кишинёв, Молдова</i>). Археологические разведки у с. Паланка: новое античное поселение на Нижнем Днестре.	367
С. В. Кузьминых (<i>Москва, Россия</i>), А. Н. Усачук (<i>Донецк, Украина</i>). «Глубокоуважаемый и дорогой друг Михаил Маркович!» (Хельсинкская коллекция писем Н. Е. Макаренко А. М. Тальгрону)	379
Л. Николова (<i>Солт-Лейк-Сити, Юта, США</i>). Теория в преистории и преистория в теории (заполняя пробелы)	429
А. И. Бер-Глинка (<i>Москва, Россия</i>). Змея как сексуальный и брачный партнер человека. (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов).	435
А. А. Романчук (<i>Кишинёв, Молдова</i>). Восточноевразийская гипотеза дене-кавказской прародины в свете данных геногеографии: попытка синтеза	577
Список сокращений	599

А. И. Бер-Глинка

Змея как сексуальный и брачный партнер человека (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов)

Keywords: European traditional beliefs, serpent worship, sexual intercourse in traditional beliefs, magic tale, genius loci, reincarnation, chthonic beings, ancestors, animal bride

Ключевые слова: европейские традиционные верования, культ змей, сексуальная связь в традиционных верованиях, волшебная сказка, гений места, реинкарнация, хтонические существа, предки, животная супруга

A. I. Behr-Glinka

Serpent as a Bride and an Intimate Partner of a Man. Once more about the semantics of serpent in European folk-lore.

The article examines the snake as a mythological character of folk traditions of Europe, Western and Southern Asia and Africa, in the aspect of their sex and marital connection with a person, idea of the relationship of man and snake, as reflected in the fairy-tale and folklore. Fairy tales and ethnographic evidence reveal a snake as a human counterpart (both living and dead), the connection with the birth of the human snake, the reincarnation of the deceased into a snake and the snake — into a newborn. Special attention is paid to the idea of the snake as a tribal ancestor (totemism), and how the snake is related to male and female initiation. The article addresses the relationship of the snake with the elements (fire, water, earth, air), parts of the home (fireplace, oven), the world of plants, the world of the dead.

А. И. Бер-Глинка

Змея как сексуальный и брачный партнер человека. (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов)

В статье исследуется образ змеи как мифологического персонажа фольклорной традиции Европы, Передней и Южной Азии и Африки, в аспекте ее интимной, брачной и родственной связи с человеком. Рассматриваются представления о родстве змеи и человека, отраженные в сказочном и несказочном фольклоре. На материале сказок и этнографических свидетельств раскрывается тема змеи как двойника человека (как живого, так и умершего), связь змеи с рождением человека, перевоплощение умершего в змею и змеи — в новорожденного. Отдельное внимание уделено представлению о змее как предке родового коллектива (тотемизм), связи змеи с мужской и женской инициацией. В статье затронута взаимосвязь змеи со стихиями (огнем, водой, землей, воздухом), частями жилища (очагом, печью), миром растений и миром мёртвых.

Название темы человеку, не знакомому в достаточной степени с материалом, может показаться курьезом или экзотическим образцом народной фантазии. В действительности же в настоящей работе исследуется распространенная на всей территории Европы система представлений, уходящая своими корнями в первобытную эпоху и имеющая параллели в традиционных верованиях Передней и Центральной Азии, Африки и других частей света. Европейская волшебная сказка и несказочный фольклор донесли до нас сюжеты о браке или интимной связи человека и столь неподходящего ему партнера, как змея. Однородность этого материала, устойчивость отраженных в нем представле-

ний побудили автора исследовать данный мотив насколько можно глубже и проследить его возможные параллели как в европейской традиции, так и в традициях народов, проживающих в непосредственной близости от европейского континента, проанализировать происхождение этих представлений, а также попытаться раскрыть их семантику.

Настоящая работа является в первую очередь этнографическим исследованием — попыткой понять семантику змеи как мифологического персонажа в контексте ее роли брачного партнера человека. Поскольку этот аспект образа змеи ярче всего раскрывается в жанре волшебной сказки, исследование широко затрагивает сказочные сюжеты, со-

державшие этот мотив. Однако настоящая работа не является исследованием сказочного фольклора в традиционном понимании. В качестве примера классического исследования сказки можно привести, например, работу Й. Свана (Swahn 1951) по изучению сюжета 425 «Поиски пропавшего супруга» («Амур и Психея»). Изучив несколько сотен вариантов метасюжетных типов АТ 425 — АТ 433, Сван рассматривал их как единый *метасюжет*, выделил несколько вариантов развития этого *метасюжета*, выявил среди них наиболее архаичный и проследил пути его распространения по Евразии. В фокусе таких исследований, как работа Свана, предпринимающихся по преимуществу не этнологами, а филологами-фольклористами, находится сам сказочный сюжет как художественное целое, его драматургия и т.п. При этом анализ сказочных персонажей почти или совсем не предпринимается. О специфике такой реконструкции писал Е.М. Мелетинский, указав, что имеет место «рассмотрение специфики мифа в аспекте предыстории литературы с неизбежным отвлечением от религиозно-этической стороны проблемы мифа» (Мелетинский 1995: 7). Объектом же настоящей работы является змея как *мифологический персонаж*, а предметом — ее функционирование в этом качестве как в несказочном фольклоре, так и в мотивах сказочных сюжетов. Потому автор сознательно избегает постановки и решения проблем, характерных для классических «сказковедческих» исследований, т.е. связанных с систематизацией типов сказочных сюжетов, их происхождением, развитием и т.п.

1. Европейские сказочные сюжеты о змее как сексуальном партнере и родственнике человека

В европейской фольклорной традиции получили широкое распространение представления о родственной связи людей со змеями, о взаимном превращении людей и змей, а также мотив сексуального контакта или брака змеи (змея) с человеком (с мужчиной или женщиной). Этот мотив воплотился в целом ряде сказочных сюжетов различных европейских народов, при этом свое наиболее полное выражение он получил в жанре волшебной сказки. Сказочные сюжеты, содержащие этот мотив, вошли в указатели сказочных типов Й. Больте и Г. Поливки, С. Томпсона и А. Аарне, Х.-Й. Утера, указатель восточнославянских сказочных сюжетов Г. Барага и целый ряд других (Bolte, Polivka 1915; Thompson 1961; Uther 2004; Барак и др. 1979). Эти сю-

жеты можно условно разделить на два типа. К 1 типу могут быть отнесены сюжеты, выстроенные вокруг брачных отношений человека с мифологическим персонажем, имеющим змеиный облик и двойственную (змеиную и человеческую) природу. Ко 2 типу можно отнести сюжеты, в которых змея как животное фигурирует в качестве родственника или защитника человека или благодарит человека за услугу.

Сюжеты 1 типа.

Змея — брачный партнер человека.

«Мужские» сюжеты

409А*. «Девушка-змея» («Жена-змея»).

Выпущенная из огня змея выходит замуж за своего избавителя. Человек обещает никогда не называть ее змеей. Табу нарушено, она исчезает.

411. «Король и Ламия» («Мелюзина»).

Правитель встречает в лесу красивую девушку и женится на ней. Он обещает никогда не смотреть на нее по субботам, когда она моется (в этот день она становится змеей). Табу нарушено, она исчезает.

433А. «Змея расколдована поцелуем».

Девушка превращена в змею; от заклятья змеиного облика ее может избавить лишь поцелуй юноши

«Мужскими» в данной работе для удобства названы сюжеты, в которых змеиной природой обладает героиня сказки, в то время как ее супруг — смертный мужчина. В сюжете сказки АТ 409* «Заколдованная принцесса-змея» (= АТУ 409А* «Девушка-змея» = СУС 409 А* «Жена-змея») (Uther 2004: 244; Thompson 1961: 137; СУС 1979: 131) рассказывается о змее, извлеченной героем из огня и ставшей впоследствии его женой. Так развивается сюжет в немецком варианте сказки, опубликованном В. Вольфом. Крестьянин извлекает в горящем лесу из огня змею, которая в качестве благодарности избавляет его от боли в животе: забравшись в живот, выносит оттуда наружу семь ящериц. Затем она просит его в качестве ответной услуги отрубить ей голову. Когда крестьянин делает это, змеиная голова уползает прочь, а из тела змеи выходит прекрасная королева, супруга местного короля, которая в благодарность за избавление от чар щедро одаривает крестьянина золотом. В финале сказки крестьянин отвозит королеву в замок, где король, ее муж пышно празднует ее возвращение после долгого отсутствия (Wolf 1858: 263—264). Во втором немецком варианте, также из сборника В. Вольфа, крестьянин

работал на поле, когда змея заползла на его оставленную на земле куртку и отказалась сойти с нее до тех пор, пока он не согласится на ней жениться. Священник сказал, что, тому, кто имеет много мужества, такая женитьба принесет много удачи. В полночь нужно крепко схватить змею, высоко поднять и не отпускать, что бы ни случилось. По совету священника, крестьянин согласился и вечером, когда он лег в постель, к нему приползла змея и легла рядом. Как только пробило 12 часов, крестьянин схватил змею обеими руками и высоко поднял. Тут же дверь в комнату распахнулась, и в постель вползли шесть крупных змей, которые шипели, ползали и кусали крестьянина и его змею. Как только пробил час ночи, всё исчезло, исчезла и змея. Во вторую и третью ночи повторилось то же самое, но с еще большим количеством змей. Как только часы в третью ночь пробили час, змея превратилась в прекрасную принцессу, которая в благодарность за избавление от чар, предложила крестьянину жениться на ней или получить в дар сто телег золота. Крестьянин выбрал первое и наутро, «когда оконные ставни открылись», оказался во дворце, стоявшем в прекрасном парке, который, как и окружавшее его царство, принадлежало теперь ему (Wolf 1858: 265—268).

В польской сказке кухарь ночью в лесу увидел огонь, около которого никого не было. Когда он попытался прикурить, невидимый голос трижды предупредил его не брать огня, поскольку не он его зажигал. Кухарь не послушался и прикурил. Как только он сделал это, выскочила змея и сказала, что не отпустит его, но наградит, если он сможет дойти с ней до восхода солнца (*«ale musi iść z nią na wschód słońca»*). Кухарь влез со змеей на высокую гору. Змея наградила его и ушла в гору. Кухарь увидел внутри горы большой замок, ворота которого были открыты. Он вошел в замок, наелся, напился и лег спать, и жил так целый год, не видя ни одного человека. Наскучило это ему, и он сказал: пойду я отсюда. Он вышел, а там ждали его три девушки, которые сказали: «женись на одной из нас и оставайся». Когда он отказался, сестры, за исключением одной из них, залятой в змею, подарили ему суму, в которой никогда не заканчивались деньги, и бутылку, в которой никогда не убывал напиток (Majewski 1892: 116, № 110).

Многочисленны восточнославянские варианты этой сказки (русские, украинские, белорусские: СУС 1979: 131, там же ссылки), в которых часто встречается мотив нарушения табу называть жену *гадиной*. В одном украинском варианте батрак встречает в лесу змею-

полоза, который сначала грозит убить батрака, однако затем дает ему совет: просить у хозяина за свою работу на поле последнюю несжатую *півкочу* («половину»: снопа) хлеба на поле, отъехать в поле и зажечь ее; тогда из нее появится девушка, которая и станет его женой. Батрак женится, строит дом, однако при вступлении в брак супруга запрещает мужу называть ее гадиной. Молодая жена *«ёму дає таку поміч, що власне сам він нічого й не робить... в хаті все є, чого не треба в хазяйстві»*. Однажды, увидев, что жена оставила хлеб на поле несжатым, он в гневе отправился домой, по дороге назвав ее «гадиной»; а войдя в хату, обнаружил, что жены дома нет, а вместо нее на подушках лежит, свернувшись клубком, змея («велика гадина»). Тогда батрак понял, почему жена запрещала ему называть ее гадиной. Змея поползла в лес, а батрак плакал и шел следом за нею. Приползши в лес, змея обвилась вокруг лещины и потребовала, чтобы батрак поцеловал ее, «і так гляди, щоб я часом тебе не вкусила». Поцеловав змею первый раз, батрак почувствовал, что знает, что и где на свете делается. Поцеловав второй раз, познал все языки на свете. Поцеловав третий раз, стал знать все, что под землей делается. На этом змея попрощалась с батраком и велела ему идти и жениться снова. Сказав: *«Біда моя, випросив ти був мене у Бога, а тепер я знов стану гадиною»*, — она исчезла в чаще (Драгоманов 1876: 311—313, № 17). В другом украинском варианте парень женился на девушке, взявшей с него обещание никогда не называть ее гадюкой (*hadiuko*). Однажды, вернувшись домой и не найдя дома ужина, он нарушил обещание, и тут же жена исчезла, а на ее месте на полу появилась гадюка, которая прыгнула и обвилась человеку вокруг шеи. Никто не мог помочь парню снять змею с шеи, пока один знахарь не посоветовал ему отправиться в город, купить шапку, выпить в кабаке, притвориться пьяным и, легши на воз, поехать к дому. На границе своего села скинуть с головы шапку и попросить змею подобрать ее. Парень так и сделал и таким образом избавился от змеи, «а то желтый был, как воск, так как гадюка кровь с него сосала» (Rokossowska 1897: 56—57). В третьем украинском варианте некий богач пренебрег запретом работать в воскресенье, запряг волон и поехал за снопами. Когда он поднимал последний сноп, из-под снопа на него набросилась змея. Богач прыгнул в телегу, змея прыгнула за ним следом и превратилась в девушку, приказав трижды ударить ее мечом. Богач так и поступил, причем после первого удара из ее рта полезли гадюки, после второго удара — полозы и иные змеи, а после третье-

го удара с нее сошла змеиная шкура, и тогда она потребовала пообещать, что он никогда не назовет ее гадиной, в таком случае она станет его женой. Однажды он уехал, поручив жене созвать людей и собрать хлеб с полей. Жена выполнила его поручение, но оставила солому лежать на пне. Вернувшийся муж увидел это и, разгневавшись на жену, обозвал ее гадиной. В ту же минуту жена превратилась в гадину и обвилась вокруг его шеи. Муж поехал к земляку, который сломал три прутика и ударил богача триста раз по шее, после чего змея разжала кольца и уползла, предварительно смертельно ужалив бывшего мужа (Галиция, позже Тернопольское воев. Польши (совр. Тернопольская обл. Украины), Бучацкий повет, Пужники. Запись 1897 г.) (Гнатюк 1902: 60, №251). Еще в одном украинском варианте парень шел по лесу, увидел змею и захотел убить ее палкой. Змея попыталась скрыться, парень погнался за ней и прибежал к стоявшему в лесу дому («йакась хатина»), в который шмыгнула змея. Войдя в дом, парень обнаружил в нем красивую девушку, которая согласилась выйти за парня замуж с условием, что, если она вдруг начнет смеяться, он бы не спрашивал, отчего. Они поженились, и парень быстро разбогател («і такий він маў виликий майиток, жи ўсёго маў подостатком»). Во время посева парень стогняет ворону, севшую на борону, отчего жена начинает смеяться. Он нарушает запрет и спрашивает жену о причине смеха, вследствие чего она исчезает, объяснив, что ворона, каркая, пожелала счастья господину (Галиция, позже Тернопольское воев. Польши (совр. Тернопольская обл. Украины), Бучацкий повет, Пужники. Запись 1902 г.) (Гнатюк 1902: 59, №250). В белорусском варианте, опубликованном Е. Романовым, бедный парень спасает от смерти (выкупает) кота, собаку и гадюку. Последнюю он, по ее просьбе, кладет в горшок с тряпьем и прячет в углу на печи. Змея поутру выпрыгивает из горшка, превращается в красивую девушку, прибирается в доме и готовит еду. Парень видит это, и девушка предлагает ему взять ее замуж, с условием никогда не называть ее гадюкой. В их доме хозяйство стало весьма спориться: девушка выполняла всю работу намного быстрее, чем домашние. Когда мужу показалось, что жито не сжато, он нарушил запрет, назвав жену гадюкой, отчего она тотчас исчезла, превратившись обратно в гадюку. Муж умолял свою жену-змею не уходить. Она ответила: «коли ты хочашь быть щасливым, дак ступай за мной!» — и ушла из дома. Они приходят в далекую местность, полную змей, где в доме живет ее отец, старик. В благодарность за спа-

сение дочери отец дает парню волшебный перстень, при помощи которого он сватает за себя царскую дочь. Затем сюжетная линия сказки круто меняется. К жене парня начинают ночами летать змеи и уговаривают ее: «що ты з мужиком жывешь? Якою ты удовольствія имеешь? Забяри ты яго перстянь тихенько ночыч з руки, и я тябя унясу. Ты у мяне будяш жыць у золотом доме, а ня у таком!». Его жена исполняет это, и змей уносит ее. При помощи собаки и кота парень возвращает себе кольцо, а его бывшую жену со змеем казнит царь (Гомельский уезд, с. Поповка) (Романов 1901: VI, 404—412, №44).

В румынской сказке о пастухе Петре царь змей Вицор в благодарность за помощь отдал пастуху самое дорогое, что у него есть, — дочь-змею, которая днем выходила из своей змеиной кожи и превращалась в невесту-красавицу, наилучшим образом ведущую хозяйство Петра и принесшую ему богатство. Когда свекровь сожгла змеиную кожу, невеста потеряла свою благодатную силу и стала обычной женщиной (Calinescu 1965: 38—39; Златковская 1974: 97). В другой румынской сказке из сборника О. Бирли, младший сын бедняка, живущий в доме своего приемного отца, боярина, однажды встречается в расщелине среди скал Бога, пасущего трех овец. Бог рассказывает ему, что его приемный отец забрал себе все его приданое, и дает юноше равноценное приданое взамен. Когда мальчик возвратился домой, боярин принес ему «невесту» — огромную змею в огромной бочке. Во время отдыха на поляне юноша пошел купаться в источнике, а когда вышел на берег, обнаружил полностью обставленный дом. Он ночует в нем и, проснувшись среди ночи, обнаруживает внутри девушку несравненной красоты. Юноша бросает ее шкуру в огонь, и змея навсегда остается девушкой, однако предупреждает его, что из-за нее он однажды будет убит. Когда юноша со своей красавицей-женой возвращается домой и входит в церковь, взгляды всех присутствующих устремляются на них. Сын боярина требует от отца взять жену юноши, его сводного брата, за него замуж. Боярин дает юноше сверхъестественные задания, которые за него выполняет его жена (за одну ночь расчистить лес, засеять поле и рано утром принести выросший на нем кукурузный початок; за одну ночь сделать корову беременной, дожидаться приплода, взять теленка, приготовить из него гуляш и подать к столу). Третье задание (принести от Бога горшок кипяченого овечьего молока) юноша выполняет сам. После выполнения всех заданий юношу каз-

нят. Однако Бог возвращает юношу к жизни, а дом боярина сжигает дотла и выращивает на том месте траву (Трансильвания, область Кришана, район Беюш, округ Кресуя. Запись 1961 г.) (Birlea 1966, II: 19—33; немецкоязычный синопсис: Birlea 1966, III: 418—419).¹

Весьма оригинальны болгарские варианты сказки. В них герой осенью проваливается в зимовище змей, где проводит время до весны, облизывая вместе со змеями камень, который питает его. Весной он слышит указание предводителя змей: одна из змей, способная превращаться в девушку, должна спрятаться в снопе и укусить сына (слугу, дочь) священника. Юноша выбирается из ямы и становится слугой священника. Осенью, во время жатвы, он расстраивает предварительно известный ему план змеи убить человека и заставляет ее превратиться в девушку, на которой женится. На свадьбе жених целует свою невесту-змею, отчего она принимает человеческий облик. После долгих лет брачной жизни он нарушает запрет и называет ее змеей, отчего она снова превращается в рептилию. По ее желанию, однако, ее зять целует ее в язык, отчего она снова приобретает человеческий облик (Мартинов 1958: 459ff, № 73; Даскалова и др. 1985: 84—85, № 41; Беновска-Събокова 1992: 23). Еще один оригинальный болгарский вариант представлен в указателе К. Рота единственным примером. Юноша упал в гнездо, где зимовали змеи. Ему понравилась одна змея, которая могла превращаться в девушку. Весной он нашел ее в змеиной норе, забрал и спрятал ее сброшенную змеиную кожу (выползок), отчего она превратилась в девушку. Юноша женился на ней и прожил с ней много лет. Их внук нашел спрятанную дедом кожу и отдал ее назад, тогда она снова превратилась в змею; однако затем, из-за любви к своим внукам, она навсегда сбросила змеиную кожу и превратилась в женщину (Roth 1995: 88).²

Сюжет, именуемый в указателях Утера и Томпсона «Король и Ламия» (АТ 411) (Thompson 1961: 138—139; Uther 2004: 246) также представляет интерес для нашей работы. Согласно сюжету, король встречает в глуши красивую девушку, которая в действительности обладает двойственной, змеиной

и человеческой природой, и женится на ней. Постепенно здоровье короля ухудшается. Знахарь советует ему накормить жену соленой пищей и наблюдать за нею. Жена принимает змеиную форму и исчезает в воде. По приказу царя жену-змею бросают в раскаленную печь и сжигают заживо. Среди пепла обнаруживают гальку, способную превращать все, к чему она ни прикоснется, в золото. Сюжет имеет распространение за пределами Европы: у евреев, цыган, узбеков, иранцев, индийцев и китайцев. В Европе этот сюжет относится к несказочному фольклору, а именно, к родовым легендам. Классическим примером подобной родовой легенды является средневековый роман о Мелюзине, выросший из народных преданий о феях. Согласно сюжету, фея Мелюзина, имевшая человеческую и змеиную природу, вышла замуж за графа Раймунда (впоследствии основателя рода Лузиньянов) с условием, чтобы он не искал ее по субботам, когда она совершала омовения, во время которых обращалась в полуженщину-полузмею. Мелюзина подарила Раймонду 10 сыновей и содействовала постройке замков (Лузиньян, Ларошель и др.). Однако брат Раймунда поселил в нем подозрения в неверности жены, и однажды Раймунд в субботу вошел в здание купальни, где купалась Мелюзина. С криком отчаяния Мелюзина скрылась, а вместе с ней исчезло все богатство графа и ушла его удача³. По расчетам некоторых историков, описываемые в романе о Мелюзине события происходили ок. 733 г. неподалеку от современного Сент-Этьена на востоке Франции (регион Рона-Альпы). Согласно французской хронике 1188 г., еще одна знатная французская семья также ведет свое происхождение от змеи, ставшей женой графа города Лангр (Markale 1983: 63; Sax 1998: 81—82) (северо-восток Франции, южная часть региона Эльзас-Шампань-Лотарингия, возле границы с Бургундией). В древнегреческом варианте сюжета возлюбленная и невеста Мениппа — ламия или эмпуса, названная в романе также змеей, исчезает, будучи раскрыта философом Аполлонием Тианским (Philostrato. Vita Apollonii IV, 25; см. Флавий Филострат 1985).

Одновременно к «мужским» и к «женским» может быть отнесен сюжет АТ 433А («Змея расколдована поцелуем») (Thompson 1961: 147; Uther 2004: 259). В своем «муж-

¹ В сборнике О. Бирли сказке присвоен индекс 409А*; однако данный сюжет значительно отличается от сюжета с соответствующим индексом в указателях С. Томпсона и Х. Утера.

² В указателе К. Рота сказке присвоен индекс 409А***, однако данный сюжет значительно отличается от сюжета 409А* в указателях С. Томпсона и Х. Утера.

³ Две первых редакции романа о Мелюзине были созданы во Франции Жаном д'Аррасом (Jean d'Arras) в 1387—1393 гг. и Ля Кулдреттом (La Couldrette) в 1401 г. (Gillian 2003: 16). Баденское предание приводит А. Шнетцлер (Schnetzler 1846, II: 32—34).

ском» варианте это — сказка о девушке, превращенной в змею; от заклятья змеиного облика ее может избавить лишь поцелуй юноши (MacCulloch 1918: 410; Scott 1839: 345—354). В швейцарской легенде, описывающей события 1520 г., базельский портной Леонард, зашедший в глубокую пещеру под римским акведуком в Аугсте (Augst), обнаружил в ней подземный дворец, а в нем — красивую женщину, чье тело вниз от пояса было змеиным (или имело два змеиных хвоста). Женщина сказала, что она — королевского рода, но колдовством превращена в получудовище. Она добавила, что может быть расколдована, если юноша поцелует ее трижды. Леонард поцеловал ее дважды, но затем, испугавшись ее змеиных хвостов, побегал прочь (Швейцария, Аугст, между Базелем и Рейнфельденом) (Bechstein 1853: 24—25, №27; Howey 1955: 333). В немецкой легенде юноша пытается овладеть красавицей, трижды поцеловав ее. Первый раз он целует ее как красивую девушку; второй — как полуженщину-полузмею; наконец, он отказывается целовать ее в третий раз, испугавшись, что она полностью превратится в змею (Gubernatis 1872: 419). В баварской сказке мужчина в горах встретил белую девушку, которая попросила его прийти на это же место на следующий день между 11 и 12 часами дня: она предстанет перед ним в образе змеи; он должен будет трижды поцеловать ее, не дергаясь от ужаса и отвращения, тогда с нее спадет заклятье. Назавтра в назначенное время мужчина пришел на то же место. Перед ним появилась змея с кольцом на хвосте. Он поцеловал ее два раза, но когда он собрался поцеловать ее третий раз, змея вспыхнула, и он отшатнулся от страха. Девушка-змея осталась нерасколдованной (Бавария, Нассау, Ландекер-Берге (Landecker-Berge)) (Pfister 1885: 75—76, №IX.14). Нерасколдованной осталась белая дама, явившаяся работнику в облике змеи с ключом во рту, в сказке из Эйзеля (регион на крайнем западе земель Рейнланд-Пфальц и Северный Рейн — Вестфалия) (Schmitz 1858: 37). В швабской легенде пастуха на протяжении нескольких лет является призрак женщины, которую закляла ее сестра. Женщина-призрак дает пастуху советы, оберегая от опасности. Однажды она просит расколдовать ее, предупреждая, что она предстанет перед ним в облике полуженщины — полузмеи, и он должен будет поцеловать ее, тогда она избавится от чар (Meier 1852: 6—7, №4). В другой швабской легенде призрак женщины из замка подходит к девушке и просит расколдовать ее. Для этого девушка должна будет ее, когда та появится в виде змеи,

ударить связкой веток можжевельника (*mit Weckholderstrauß*) (Meier 1852: 27, №19; ср. там же: 31—32, №25). В форме змеи с просьбой расколдовать ее пастуху или девушке является заколдованная принцесса и в мекленбургских легендах; расколдовывание происходит обычно также посредством поцелуя. В одной из легенд змея выползает из кустов к девушке, собиравшей капусту и просит расколдовать ее, поцеловав (Bartsch 1879: 271, №356; 272, №357; 318—319, №428). К девушке, собиравшей траву на склоне горы Мариенбург (Marienburg), подошли две монашки и знаками пригласили ее следовать за ними. Они привели ее в пещеру, где на сундуке лежала огненная (*feurige*) змея со связкой ключей во рту. Монашки попросили ее губами взять связку ключей изо рта змеи, тогда «бедная душа» будет освобождена от заклятья. После двух неудачных попыток девушка в ужасе выбежала назад, змея осталась нерасколдованной (Мозель, Бридель (Briedel)) (Schmitz 1858: 37). В виде змеи со связкой ключей во рту является заколдованная принцесса возле Йоханнисбергской горы в люксембургской легенде. Вынуть из ее рта связку ключей означает расколдовать принцессу (Gredt 1883: 215—218, №398). В астурийской сказке один пастух в день Святого Хуана встретил у источника очень красивую девушку. Никто не мог сравниться с ней красотой во всей округе. Пастух провожал ее целую милю по дороге и, попрощавшись с ней, спросил, кто она и откуда. «Я живу здесь у пещеры и я заколдована», — ответила она. «Будешь смелым и расколдуешь меня?» — «Я никогда не был трусом. Что нужно сделать?», — ответил пастух. — «Я предстану перед тобой три раза в форме змеи с розой во рту. Если отберешь ее у меня, то и расколдуешь. Не бойся меня, хотя я буду принимать угрожающие позы и грозить тебе хвостом». После этих слов она вошла в пещеру, и через некоторое время появилась большая змея. Пастух испугался и не осмелился отобрать у нее розу. Во второй раз случилось то же, но в третий он отобрал у нее розу, и девушка оказалась расколдованной. Она подарила пастуху сокровища из пещеры (Llano Rosa 1922: 98). В австрийской легенде юноша по имени Йоханнес, прыгавший через костер в праздник в большой компании (из упоминания имени Йоханнес и прыжков через костер можно сделать вывод, что речь идет о праздновании дня св. Иоанна, *Johannestag*, приходящегося на 24 июня; скорее всего, речь идет о вечере предыдущего дня, 23 июня), услышал голос, трижды позвавший его по имени. Он обернулся и увидел

красивую женщину, которая поманила его за собой. Приведя его к священному дереву (*zum heiligen Baume*), она попросила освободить ее от чар, для чего ему нужно будет лежать на лугу в то время, как по нему будут ползать змеи. В благодарность девушка обещала наградить его золотом. Юноша отказался от золота, но сказал, что с радостью освободит «бедную душу». Он лег на траву; в тот же момент возле него возникла змея, которая заползла на него, затем вторая, больше предыдущей; затем третья, еще больше и отвратительней двух первых. Парень оставался лежать неподвижно, скрывая свое отвращение. После того, как третья змея уползла, откуда-то послышался женский плач и звон монет, а парень упал в обморок. Спасенная девушка не пришла к нему, но люди часто замечали на свежем снегу следы босых ног, ведущие от замка Хайлигенбаум (*Heiligen-Baum*) к поселку. Парень стал нелюдимым и неразговорчивым (Южный Тироль, Клаузен, Фельзенвенден-фон-Зебен (*Felsenwänden von Seben*)) (Nepomuk 1861: 227—228, №232; ср.: №365). В каринтийской легенде молодой человек, подняв камень, обнаруживает под ним змею с ключом на ленте на шее. Он сразу понял, что то, что это происходит именно с ним, имеет значение предопределения. Он снял ключ с шеи животного и спросил змею, что он должен сделать, чтобы снять с нее заклятье. Она ответила: «Иди завтра в церковь и подготовься к нашей свадьбе». На следующий день храм был наполнен людьми, жених стоял перед алтарем, но невесты не было. Внезапно снизу раздалось шипение; люди расступились, и к алтарю подползла змея. Она заползла за алтарь и вышла с другой стороны в виде прекрасной девушки. Собравшиеся обрадовались, что змея снова предстала в человеческом облике, и сыграли свадьбу (Graber 1914; текст приводится по 5-му изд.: Graber 1941: «Die Jungfrau von Lantschnigg»). В другой каринтийской легенде попытка освобождения заколдованной женщины оканчивается неудачей, и сюжет развивается по иному пути. Некая красивая женщина является молодому пастуху возле скалы, называемой Кепелле (*Käpelle*), которая считалась у местного населения заколдованным замком, и просит его прийти на то же место на следующий день. Он должен будет косо воткнуть в землю пастуший посох, над его верхним концом перекрестить руки и на них сверху положить свою голову. Тогда появится эта женщина в виде змеи с ключом на ленте на шее. Пастух сделал, как ему сказала женщина, но, когда увидел змею возле своего лица, оттолкнул рептилию. Змея

тут же исчезла, а из замка послышался плач. Через долгое время после этой неудачной попытки змея явилась еще одному пастуху, сказав, что замок вскоре уйдет под землю; среди деревьев, что вырастут на его месте, следует найти лиственницу, сделать из ее дерева колыбель. В эту колыбель ляжет дитя, которому предопределено раскрыть и взять себе сокровища этого замка (Graber 1941: «Die verwunschene Jungfrau in Jadersdorf»). В другом варианте: «Увы! Увы! Когда же придет мое спасение? Вороны будут рассеивать семена сосен в лесу; из них вырастет сосна; из ее древесины изготовят колыбель для ребенка, который сможет освободить меня» (Graber 1941: «Die verwunschene Jungfrau in Neuhaus»). Змея в последних двух сказках словно бы передает через материал дерева определенную силу и способности будущему, еще нерожденному ребенку. Очевидно, что заколдованная принцесса-змея «привязана» к подземелью, к определенному месту в земле, которое она может покинуть лишь при помощи человека, который согласится оказать таковую, либо посредством передачи своей силы через произрастающие из земли деревья будущему ребенку. «Если заколдованная принцесса предстает в чудовищной форме, — писал Э. Хартлэнд, — обычное средство, при помощи которого она может быть расколдована — поцеловать ее. Лягушка и змея — ее, наверное, основные формы; но иногда она наполовину женщина — наполовину змея, или наполовину — женщина, наполовину — лягушка. ... В каринтийской сказке герой срезает в полнолуние три березовых прутика и ждет ее в назначенном месте. Дама приближается в форме змеи, со связкой ключей во рту и пугает его, шипя и изрыгая огонь. Не смущенный гневом чудовища, герой ударяет ее трижды по голове каждым прутиком и забирает ключи из ее пасти. В герцогстве Люксембургском основная форма, которую принимает заколдованная принцесса — огнедышащая змея, несущая в пасти связку ключей или кольцо; и задача героя — вынуть связку ключей или кольцо из ее пасти» (Hartland 1891: 240). Интересно, что в некоторых немецких сказках и легендах заколдованную женщину часто может или должен спасти не юноша, но именно *девушка*, которая должна вынуть у змеи изо рта ключ и открыть им дверь в скале, за которой скрыты сокровища (Мекленбург. Bartsch 1879: 318—319, №428; Каринтия. Graber 1941: «Die erlöste Jungfrau»; «Die verwunschene Jungfrau in Neuhaus»).

В австрийских сказках и легендах встречается мотив превращения девушки в змею в на-

казание за какой-то проступок (это мог быть как серьезный проступок, такой как убийство, так и незначительный, например, проявление отвращения). Этот сказочный материал в некотором роде проливает свет на события, предшествующие описанным в завязке сказки типа АТ 433А. Г. Грабером в сборнике каринтийских легенд было опубликовано несколько таких сюжетов. Наиболее интересный — о змее из Рейфница (Reifnitz). Согласно легенде, поздним вечером 1302 г. молодой охотник прилег отдохнуть в окрестностях замка Рейфниц. Вдруг он заметил вспорхнувшую из кустов сойку с желудем в клюве. Охотник натянул свой лук, чтобы убить птицу, но застыл, парализованный, а вскоре увидел рядом с собой большую змею, которая пристально смотрела на него. Парень вытащил охотничий нож, собираясь убить тварь, как вдруг змея сказала ему: «не вздумай убивать меня». От ужаса охотник потерял сознание и, когда очнулся, ночь подходила к концу, брезжил рассвет следующего дня. Он снова увидел невдалеке вчерашнюю змею, пристально смотревшую в сторону часовни святой Маргареты. Вдруг из стены часовни вышел седовласый бледный монах, который сказал, обращаясь к змее: «Сегодня сорок лет с тех пор, как мы с тобой последний раз виделись. Ты использовала это время, Юта?» — «Тяжкий грех лежит на мне, но и наказание я понесла немалое, — ответила змея. — Когда придет срок моего прощения?» — «Срок искупления еще не истек, — ответил монах, — но Всемиловитый подумал о твоём освобождении. Ты видела сойку, что вспорхнула вчера? Я остановил руку охотника, чтобы он не застрелил птицу, и желудь не попал бы на каменистую почву, на которой бы засох. Сойка унесет этот желудь за озеро и закопает его в землю. Из него вырастет дуб, из древесины которого сделают колыбель, в которой, по Вечному Приговору, будет спать дитя, которое, вырастши, освободит тебя от мучений». Внезапно местность озарил яркий свет и змея и монах исчезли из глаз изумленного охотника. Восемьдесят лет спустя владелец замка Экехард фон Рейфниц (Eckehard von Reifnitz) праздновал крестины своей дочери Людмилы (Ludmilla). Произносились тоasty, один из которых Экехард адресовал своему верному домоправителю, который искусно вырезал из дуба колыбель для его дочери. Хозяин рассказал гостям, что колыбель была вырезана из дуба, привезенного из-за озера, из леса возле замка Леонштейн (Leonstein). Этот дуб, будучи недавно срублен, обнаружил свыше 60 годовых колец, а вырезанная из него

колыбель имеет необычный рисунок, проявившийся в фактуре дерева: на стенках колыбели проступают явные изображения змеиной головы и колец, будто специально написанные художником. Услышав этот рассказ, один из гостей сказал, что знает, что одна змея много лет находится в заточении в подземной пещере и что он помнит из хроник, что змея играла в истории семьи фон Рейфниц важную роль, рассказав при этом историю, относящуюся к середине XIII столетия. У господина Холо фон Рейфниц (Cholo von Reifnitz), основателя замка Рейфниц, были несколько сыновей и дочь Юта (Jutta). Последняя отличалась красотой и высокомерием; ей доставляло удовольствие мучить бедных и убогих людей, как своих, так и чужих. Однажды она встретила монаха из монастыря Фиктингер (Viktinger), направлявшегося в капеллу святой Маргареты на молитву, и спустила на него собак, которые растерзали старика. Умирая, монах произнес заклятье: в наказание за свое преступление Юта должна провести много лет в змеином облике, пока девушка *из ее рода*, неповинная в тягчайшем грехе, не ступит на землю, словно ангел. Вскоре после этого Юта тяжело заболела и умерла без покаяния. В день ее погребения люди увидели в расщелине скалы огромную отвратительную змею. В то время, пока рассказчик вел свой рассказ, жена Экехарда, Бригатта дремала возле колыбели и внезапно увидела во сне яркий свет и змею, возникшую возле колыбели ее дочери. Бригатта увидела, как со змеи постепенно сошла змеиная кожа и под ней обнаружилась женщина редкой красоты, которая склонилась над колыбелью и протянула руки к малышке. Мать проснулась в страхе. Легенда оканчивается тем, что Людмила выросла добронравной и благоразумной девушкой и стала женой владельца замка Леонштейн (Grabert 1941; курсив мой — А. Б.-Г.). В легенде интересен мотив превращения Юты в змею в качестве наказания; интересна связь змеи с дубом и колыбелью, с новорожденной девушкой, относящейся к *тому же роду*, что и Юта, то есть, приходящейся Юте потомком. Но особенно важен тот момент, что в змею превращается не живая, а уже *умершая* девушка; то есть змея выступает в легенде как форма бытования души умершей женщины. Этот мотив важен для нашего исследования потому, что объясняет сущность «заколдованной» принцессы, раскрывает, почему она не может покинуть место своего пребывания, существуя в змеином облике. Принцесса приобрела этот облик не в результате колдовства как такового

го, она не превратилась в змею, будучи живой: она умерла. И, уже будучи мёртвой, она приняла змеиную форму.

Т. Ферналекемом в 1858 г. была опубликована уникальная сказка «Королева змей», записанная в Обернберге (баварско-австрийское пограничье), в которой описывается превращение принцессы в змею в качестве наказания. Согласно сюжету, в Баварии в древности жил некий король, который не имел сына-наследника, но у него была единственная дочь, о которой он очень заботился. Однажды он отправился с дочерью на прогулку, где они встретили старую женщину, ласкавшую ужа. «Как отвратительно», — сказала принцесса, видя, как старуха поцеловала ужа. На эти слова старуха обернулась и пристально посмотрела на девушку, после чего сказала: «Что ж, поскольку ты бедное животное находишь столь отвратительным, станешь с этого часа ты такой же. Ты также не сможешь более оставаться у своего отца, который смог бы ухаживать и заботиться о тебе, но будешь жить у воды, которая находится на границе ваших земель, чтобы ты в полной мере испытала нужду и мучения, которые испытывают бедные зверюшки» — и дважды дотронулась до принцессы прутиком, который держала в правой руке. На просьбу короля расколдовать принцессу ведьма ответила, что способна лишь насылать заклятье, но не снимать его, и сказала, что лучшее, что она может сделать для его дочери — сделать ее королевой змей, что «приемлемый жребий ей уготовит». Король изготовил корону из чистого золота и передал ее ведьме. С тех пор, — продолжает рассказчик, — люди в тех краях иногда видят у воды змею в короне, которая свистит, если приближается человек, и тогда змеи со всех сторон сползают, чтобы защитить королеву (баварско-австрийская граница, Обернберг (Obernberg)) (Vernaleken 1858: 245—247, № 171b). В данном сюжете обращают на себя внимание два мотива: неспособность девушки преодолеть отвращение и неспособность ведьмы отменить свое заклятье.

Сложный, не относящийся прямо ни к одному из типов вариант «мужского» сюжета известен у литовцев. В сказке змея предстает невестой, обогащающей младшего из трех братьев. У отца было трое сыновей. Когда пришла к отцу старость, он решил одного из них оставить главой в доме. Но все трое хотели остаться за главного. Тогда отец, не зная, что делать, велел им всем пойти на год служить, а через год службы получить по кольцу, сказав: у кого из них будет самое роскош-

ное кольцо, тот и останется за главного. Вот и отправились они все на службу. Проходя через лесную чащу, младший брат свернул на небольшую тропку. Шагая по ней, он увидел голубя, который спросил его о цели пути. Юноша ответил, что идет искать такую службу, чтобы через год заслужить кольцо, великолепнее которого не сыскать на свете. «Ступай за мной, — сказал голубь, — и я тебя приведу в то место, где ты получишь такое кольцо». Голубь привел его в какую-то темную дыру, где совсем не было видно света. А оттуда он вывел его в такие палаты, где было не слишком светло, но и не слишком темно. Там он разглядел только ужа, который обвился вокруг окна. Выслушав причину его прихода, уж сказал: «Если пробудешь здесь год, получишь то, что захочешь. А работа твоя будет следующая: раз в день истопишь печку, один раз помоешь мои покои и один раз в день меня самого обмоешь теплой водой. А чтобы поесть, выйдешь в другую комнату: там будет готово все, что только пожелаешь». Младший брат стал делать все, как ему было приказано. А когда окончился год, получил от ужа кольцо, великолепнее которого нет на свете. Когда братья пришли домой и достали свои кольца, кольцо младшего оказалось самым роскошным, самым дорогим. Тогда отец решил оставить его главой дома, но двое старших не захотели признать его выше себя. Тогда отец послал их служить еще по году и велел принести по отрезу материи: у кого окажется самый великолепный, тот и останется хозяином. Вернувшись к ужам и поведав о своем деле, младший брат услышал от него согласие и узнал о новых условиях работы: «Работать тебе придется по два раза в день. Два раза будешь меня купать, два раза печку топить, два раза покои мои убирать. А поесть всегда найдешь, что захочешь, в той же комнате на столе». Младший брат стал делать все, как приказано. А когда пролетел год, получил отрез и отправился домой. Когда братья вернулись домой, отрез младшего оказался самым красивым, и отец снова решил отдать первенство ему. Но старшие братья снова не согласились с решением родителя. Тогда отец приказал им идти служить третий год и каждому принести себе по панне: у кого будет самая пригожая, тому и оставаться хозяином. Так пришлось им отправиться служить в третий раз, и пути их разошлись на том же самом месте, что и прежде. Двое старших отправились по своим местам не доходя до того поворота, за которым жил уж, а младший — опять туда же, куда и в первый раз. Когда появился он перед ужом, тот сразу сказал: «Молодец,

что вернулся: что пожелаешь, то и получишь». Юноша ответил: «Хочу панну такой красоты, какой ни у кого и быть не может». — «Хорошо, — говорит уж, — об этом не беспокойся. Но в этом году тебе выпадет самая тяжелая работа: три раза в день печку топить, три раза в день меня купать в теплой воде и три раза в день мыть мои покои. А в самый последний день сильно растопи печь и, выкупав меня, бросай прямо в печку, а сам беги в сторону как можно быстрее: я стану сильно кричать. Если не сумеешь все исполнить, сам пропадешь вместе со мной, а если справишься, будешь счастлив и сделаешь счастливым меня». Так он целый год тщательно выполнял свои обязанности, делая все, как было ему приказано. А когда пробежал год, в последний раз жарко истопил печку и, помыв ужа, бросил его в этот жар, а сам, убежав прочь, скрылся неподалеку. Был слышен невыразимый крик, а потом, словно от сна пробудившись, показалась панна. Вокруг оказалось множество гостей, и весь дворец наполнился светом. Тогда панна сказала ему: «Ты меня от гибели спас! Ведь я и есть тот самый уж, которого ты так бережно мыл. А теперь, — говорит, — если хочешь, женись на мне!». Они сразу же поженились, ведь панна была одинока, не было у нее ни отца, ни матери, ни братьев, а те господа во дворце были наняты. После свадьбы муж сказал: «Поедем с моей родней знакомиться». Когда они отправились к отцу, проезжали то место, где всегда с братьями сходились, и он увидел, что братья как раз возвращаются. А те и шапки с себя сдернули, потому что ехали они в роскошной карете, запряженной восьмеркой лошадей, с лакеями да свитой. Когда они подъезжали к дому, те двое, следуя за ними, увидели, что вся эта роскошь и великолепие заезжает на отцовский двор. Немного погодя братья тоже туда въехали. А когда их милости пожаловали к отцу, отец испугался, увидев такое чудо. Тогда заговорил сын: «Разве ты меня не знаешь?» — «Нет, ваша милость, не знаю, впервые в жизни увидеть довелось...». Тогда младший брат велел всех созвать — и никто его не признал. Пришли и оба брата — те тоже не узнали. Тогда он представился сам: «Я сын твой родной. Взгляни на мою панну — подходит такая? Передашь ли ты мне главенство в доме?» — «Передам, сын мой, будь главою над всеми». — «А вы двое признаете ли меня главным?» Ответили оба брата: «Пусть будет твоя воля над нами». Тогда сказал отцу: «Отец, поедem со мной, хозяйство передай своим старшим сыновьям, а я за тобой ухаживать стану». Так и уехал он с отцом в свое

поместье. И отца его признали все, кто в том поместье служил. И, привезя туда отца, стал он ухаживать за ним, а тот очень полюбил его жену. И все им верно служили, а когда умерли, жалели и оплакивали (Daukantas 1984: 50—54. № 485 (жемайтийский диалект литовского языка))⁴.

Сюжеты 1 типа.

Змея — брачный партнер человека.

«Женские» сюжеты

425А (= 433; 433В). «Король-Линдворм» («Принц-змея»). Женщина рождает сына, который с рождения пребывает в змеином облике. Он требует себе невест, но съедает их одну за другой. Девушка освобождает его от чар и выходит за него замуж. Когда сжигают его кожу, он либо расколдован, либо исчезает; супруга отправляется искать его; находит, получает позволение спать с ним три ночи за дорогие предметы, не может разбудить его; наконец, он видит ее и возвращается к ней.

433А. «Змея уносит принцессу в крепость». Король выдает свою дочь за змея. Змей превращается в юношу. В компании тестя он забывает свою жену. Она возвращает его.

425В; 425Е. «Заколдованный муж» / «Заколдованный муж поёт колыбельную». Сорвав растение, девушка попадает в подземный мир, где вступает в связь со змеем. Она нарушает табу (рассказывает сестрам о том, как выглядит ее муж, открывает комнату); муж исчезает. Она отправляется искать его, находит; он обретает человеческий облик.

425К. Мужчина (король) обещает одну из своих дочерей змеем в жены в обмен на разрешение покинуть место, в котором находится (на разрешение набрать воды). Младшая дочь отправляется к змеем и становится его женой.

⁴ В другом литовском варианте вместо змеи выступает жаба. Способ ее расколдовывания тот же: «Йонас, возьми себе денег, иди в чащу, и где увидишь дрова, покупай (так в тексте — А.Б.-Г.), а потом все сложи в большую грудку и подожги. И если так меня взят боишься, возьми платком, отнеси и брось в огонь. Потом я стану выворачиваться, выпрыгивать из пламени, а ты меня все время снова бросай в огонь, пока не стану панной; тогда сама скажу, что хватит». Так она и делала: изворачивалась, выпрыгивала из пламени, а он ее — обратно в огонь; наконец, она превратилась в панну и сказала: «Теперь хватит, больше не бросай, довольно». И стала тотчас такая прекрасная, какой и на свете не видывали. А все заколдованное поместье поднялось вверх. Тогда она сказала: «Пойдем к твоему отцу, если тебе там будет лучше, останемся, а если нет, вернемся в мое поместье» (Basanavičius 1903: 210—211).

Она нарушает табу, муж исчезает. Она отправляется искать его, находит; он обретает человеческий облик.

425М. «Муж-уж» («Удерживается одежда купающейся женщины за обещание выйти замуж»). Живущий в воде уж удерживает одежду младшей из трех купающихся сестер и не отдает до тех пор, пока та не дает обещание выйти за него замуж. Девушка становится женой ужа, поселяется в его подводном доме и рождает от него двоих детей: мальчика и девочку. Навещает вместе со своими детьми родных. Родственники девушки, подражая ее голосу, выманивают из воды и убивают ужа; после чего она превращает себя и своих детей в деревья и иные растения.

***425В*. «Уж-жених превращается на свадьбе в человека».** Схож с типом 425А (= 433; 433В). «Король-Линдворм» («Принц-змея»).

433С. «Муж-змея и завистливая девушка». Девушка замужем за змеем, который превращается в красивого юношу, одаривает ее; завистливая девушка также выходит за змею, змея убивает ее.

В «женских» сюжетах змеиной природой обладает герой мужского пола, супруг или любовник, тогда как его супруга — смертная женщина. Сюжеты этого типа можно условно разделить на две группы. Первая группа, в указателе С. Томпсона отнесенная к типу 425 (с названиями «Чудовище (зверь) — жених», «Амур и Психея», «Красавица и Чудовище», «Поиски заколдованного супруга»), содержит многочисленные варианты сюжета (425А, В, D, E, K и др.) (Thompson 1961: 140—144), в которых героиня, вследствие нарушения ею табу, теряет супруга, имеющего двойственный, звериный (змеиный) и человеческий облик, и отправляется на его поиски. Если не предъявлять строгости к типологии сюжетов, каждый из сюжетных типов внутри этой группы можно рассматривать как вариант *одного* сказочного сюжета с различными зачинами и *иногда* — различающимися между собой основными частями и развязками, как это сделал Х. Утер, создав метасюжет под индексом АТУ 425А. Однако, на данном этапе, требующем насколько это возможно, детального и глубокого анализа, мы не будем пользоваться этим методом; для нас достаточно признания самой подобной возможности. Ко второй группе относится сказка АТ 425М («Удерживается одежда купающейся женщины за обещание выйти замуж») (= СУС 425М, «Жена ужа») (Thompson 1961: 144; СУС 132): девушка выходит замуж за мужчину-змею вследствие данного ею самой обещания и за-

тем становится его верной женой; впоследствии мужа убивают ее родственники.

Сюжет АТ 425А («Принц-змея») насчитывает наибольшее количество вариантов среди рассмотренных нами типов европейских сказок. Развитие сюжета происходит несколькими различными способами. В завязке бездетная женщина (часто она названа королевой) хочет иметь ребенка, «пусть бы даже он был змеей», и рождает сына, который с рождения пребывает в змеином облике. Когда юноша подрастает, он требует себе жену, которую находит ему мать или отец. Девушка выходит за змею замуж, избавляет принца-змея от заклятия змеиного облика, сжигая его змеиную шкуру, погружая его в трехдневный сон или помещая его в ванну (Thompson 1961: 148; Uther 2004: 248—250). После этого муж исчезает, она долго ищет его; находит, получает позволение спать с ним три ночи за дорогие предметы, не может разбудить его; наконец, он видит ее и возвращается к ней. Сюжет 425А практически идентичен сюжету АТ 433 («Принц-змея») = «Царевич-рак (змея)» (СУС 433 В) (Thompson 1961: 147; СУС: 134; итальянцы: Gubernatis 1872: 416; Aprile 2000: I**, 807—810), а от сюжета АТ 433В («Король-Линдворм») отличается мотивом пожирания или убийства принцем своих жен. Составители «СУС» и Р. Априле в «Индексе итальянских сказок» ставят знак равенства между сюжетами 425А и 433В. Х. Утер в своем указателе разделил эти два сюжетных типа, одновременно объединив сюжеты 433, 433А, 433В и 433С в один под индексом АТУ 433В⁵.

⁵ Uther 2004: 259—261. В итоге у Х. Утера возникли сюжеты АТУ 425А «Животное-жених» и АТУ 433В «Король-Линдворм»; и, если второй соответствует одноименному сюжету указателя С. Томпсона (АТ 433В), то описание первого представляет собою неочевидный компилят сюжетных типов АТ 425А + АТ 425В + АТ 425С + АТ 425D + АТ 425Е + АТ 433В (при этом каждый из описанных типов продолжает существовать в указателе Утера и в виде отдельного сюжета). Согласно Утеру, сюжет АТУ 425А «Животное-жених» развивается следующим образом. Завязка может быть одного из 4 типов: 1) Младшая дочь просит отца (короля) привезти ей некий волшебный предмет (розу, птичку и т. п.). Он находится в саду зверя, который взамен требует у отца отдать ему первое, что он встретит в доме (первая встречает отца младшая дочь). Отец тщетно пытается отдать зверю других дочерей. 2) В результате поспешного опрометчивого желания родителей рождается сын, обладающий животной природой (змея, рак и т. п.). Он требует принцессе себе в жены и выполняет трудные (сверхъестественные) задачи. 3) Девушка вынуждена (под влиянием судьбы) или добровольно соглашается выйти за него замуж. 4) По иной причине девушка становится женой животного и живет с ним в его замке. Он превращается в прекрасного юношу ночью.

В тирольской сказке рассказывается о том, что некие граф и графиня очень хотели детей, но графиня была бездетна, и потому граф с утра до ночи бранил ее и называл «скользкой змеей». Спустя многие годы, после долгих ожиданий, графиня родила змею. Вскоре после рождения змеи раздосадованный граф умер, и графиня воспитывала змею одна, причем «эту змею полюбила сильнее, чем если бы это был самый красивый мальчик, и день и ночь стояла у колыбели. Змея росла, а графиня ухаживала за ней как за собственным ребенком». Когда прошло 20 лет, змейка-сын внезапно заговорил и попросил мать женить его. Графиня сделала предложение одной девушке, посулив ей за согласие графский титул. Девушка обратилась к образу Матери Божьей с просьбой дать ей знак, как поступить: согласиться или отказаться. Образ Богородицы внезапно заговорил и сказал девушке, что она избрана для того, чтобы избавить графского сына от заклятья, которое перешло на него как результат греховной жизни его родителей. Есть, однако, средство избавить сына-змею от заклятья. Для этого она, когда останется в брачную ночь наедине со змеей, когда он скажет: «снимай одежду», должна сказать: «и ты снимай», — и так до семи раз, пока он не снимет с себя все

7 шкур. Тогда змей превратится в красивого юношу. Девушка поступила так, как ей сказала Богородица, и освободила графского сына от заклятия (Абзам (Absam)) (Zingerle 1854: 173—179).

В украинском варианте сказки рассказывается о бездетной царице, которой, для исцеления от бесплодия, знахари рекомендовали съесть щучью голову. Царица поступила так и спустя год родила ужа. Родившись, сын-уж требует у матери: «Велите изготовить мне каменный домик, чтобы в нем были лежанка и очаг с горящим огнем, и в течение месяца меня жените». К нему водят девушек со всей округи — ему не нравится ни одна, пока он не выбирает младшую из двенадцати дочерей одной женщины. Девушка одевает 12 платьев и снимает их по одному, вместе с 12 одеждами, в которые одет ее муж. После одиннадцатого «осталась вона у одній сукні, а він — тільки чоловіком». Когда скинули и последние одежды, девушка схватила змеиные шкуры и бросила в огонь. Поженились и стали жить. Спустя некоторое время девушка стала проситься проведать отца. Муж отпустил ее, запретив рассказывать, что он из ужа стал человеком. Девушка нарушила запрет, рассказала о превращении, вернулась — муж исчез, отправился «в другое царство, на край света». На краю света она находит своего мужа у другой женщины, за дорогие подарки получает разрешение провести с ним три ночи, лишь на третью ночь ей удастся его разбудить, после чего он возвращается к ней (Киев) (Рудченко 1869: 81—85).

Русский вариант записан И. С. Коровкиным. В нем рассказывается о царе и царице, у которых долго не было детей, после чего царица забеременела и родила змея. Змей рос неестественно долго: «уж около 30 годов подходит, он все растет». Когда змей подрастает, царь последовательно сватает за него троих дочерей бедняка. Двое старших не проходят испытания и змей убивает их; третью, согласившуюся жить со змеем, сказав «пойду, царь с царицей живут с ним, и я буду жить. С кошками живут, а змей чище кошки», допускает стать его женой. Далее рассказчик сообщает о том, что змей был заклят ползать змеем 30 лет, после чего пребывал змеем лишь днем, а ночью становился мужчиной. «Ну он день ползат змеем, а ночью спит с ней молодцом, козук этот снимает». Девушка беременеет и на вопросы о том, как она смогла забеременеть от змея, открывает его родителям правду. Родители подкараулили сына ночью и обнаружили его спящим в человеческом облике с отдельно лежащим «козюком», подхватили «ко-

Основная часть: когда молодая жена (часто по совету своей родственницы) сжигает шкуру зверя (смотрит на него при свете дня, капает на него воском или иным образом предвывает его расколдовывание), он исчезает. Молодая жена отправляется на его поиски, выполняет сложные задания (носит железные сапоги и пр.). Она находит своего мужа с его новой супругой. Она устраивается работать служанкой и продает подаренные ей драгоценности за право провести 3 ночи со своим мужем. Она пытается разбудить его, но дважды неуспешно, т. к. он одурманен снотворным. Ей удается это на третью ночь; ее муж возвращается к ней как к истинной супруге (смерть ложной супруги) (Uther 2004: 249—250). Этот же сюжет у Х. Утера частично воспроизводится в типах ATU 425B «Сын ведьмы» (девушка отдана чудовищному супругу вследствие ее просьбы к отцу привезти подарок из путешествия; невеста выполняет сложные задачи своей свекрови-ведьмы; ее муж исчезает, она находит его); ATU 425C «Красавица и чудовище»; ATU 425D «Исчезнувший муж» (бездетная пара усыновляет животное, которое воспитывает как родного сына. Подростки, сын требует в невесты принцессу; выполняет сложные поручения и женится на ней. Она нарушает табу; он исчезает. Жена устраивает гостиницу, в которой обслуживает людей за рассказанные истории. В финале она находит и возвращает себе мужа); ATU 433B «Король-Линдворм» (Бедная женщина рождает змею (пара усыновляет змею как своего сына). Змей подрастает и требует себе принцессу в жены. Далее сюжет развивается согласно модели ATU 425A) (Uther 2004: 248—259). Ввиду серьезной путаницы в работе Х. Утера, мы излагаем сюжетные типы, придерживаясь хронологически более ранней классификации С. Томпсона.

жук» и сожгли. Уж-царевич пробудился и сказал родителям: «Ах, тятенька, зачем вы у меня кожук сожгли, вы бы поглядели и ушли. Ведь мамынька меня на 30 лет в утробе заклала, я и ползал у вас. И скоро бы сам сбросил кожук. А теперь я должен 30 лет со змеями ползать из-за этого кожуха. И будет у нас свидание или нет — не знаю». И пошел к змеям (Кожемякина 1973: 96—99). В сербском варианте из сборника Вука Караджича после сожжения царицей и царевной змеиной шкуры муж-змей навсегда остается человеком и живет со своей женой (Караџић 1853: № 9).

Второй сербский и болгарские варианты сюжета 425А включают мотив «запирания» змеем лона своей жены. Сербский вариант из сборника Вука Караджича начинается с желания бездетной царицы иметь детей. Она обращается с мольбой к Богу «*Та дај ми, Боже, од срца порода, да би и љута змија била!*». Вскоре она забеременела и родила сына-змею. Двадцать два года сын не подавал голоса, а по достижении этого возраста попросил мать женить его на дочери знатного рода. Состоялась свадьба, после которой царевна забеременела. Свекровь спросила невестку, как можно забеременеть от змея, на что получила ответ, что ночью он сбрасывает свою шкуру и становится человеком. Царица дала невестке совет сжечь шкуру, что та исполнила, после чего ее муж исчез, сказав, что она не увидит его больше, пока не сотрет пару железных сандалий и железный посох; все это время она будет носить под сердцем дитя и не будет иметь возможности родить. Царевна отправляется искать своего мужа, последовательно приходит к матери солнца, месяца и ветра, прося каждую из них спросить у своих сыновей, не видели ли они ее мужа. Матери солнца девушка помогает, оторвав часть своей одежды и сделав ей тряпку, которой та могла бы брать из печи горячую выпечку (солнцева мать доставала горячую готовую еду руками). От двоих матерей она получает подарок: от матери солнца — золотое пряслице, золотую кудель и золотое веретено, от матери месяца — золотую курочку с цыплятами. Солнце, месяц и ветер, возвращаясь домой, чувствуют, что дома пахнет «райской душой» («*овде мирише рајска душица*»). Ветер отвечает на вопрос своей матери, что муж девушки женился снова. Придя в царство, где живет ее муж и явившись к царскому двору, она разложила золотые подарки, которые привлекли внимание местной царевны, новой жены ее мужа. В обмен на золотые предметы, девушка получила право провести три ночи со своим мужем, но новая жена поит супруга снотворным зельем, от кото-

рого он не может проснуться. После второй ночи верный слуга предупреждает его о снотворном, и тот не выпивает его, видит в своей комнате свою бывшую жену, прощает ее. Она здесь же рождает ему сына, он возвращается жить к ней (Караџић 1853: № 10).

В болгарском варианте рассказывается о том, что одна пара не имела детей. Они долгое время молили Бога, чтобы даровал им ребенка, и наконец, жена забеременела и родила змея. Родители решили змея женить. Однажды после свадьбы мать змея спросила невестку, как она живет со змеем. Та ответила, что ей запрещено рассказывать об этом. Но после просьб свекрови согласилась и рассказала, что муж лишь днем — змей, а по ночам скидывает змеиную шкуру и превращается в человека. По совету свекрови женщина сожгла змеиную шкуру. Когда она сделала это, змей сказал ей: «[за то, что ты сожгла шкуру], проклята ты от меня, ты будешь искать меня 9 лет, износишь одни железные сандалии, одну железную палку и 9 железных обручей [на животе], тогда лишь сможешь родить. Тут он выпрыгнул и удалился, и она тотчас же отправилась его искать. На пути она встретила мать ветра, которая подарила ей 3 золотых яблока, золотую прялку и золотую курицу и три цветка (один — раздвигает горы и открывает пути, второй — создает сушу посреди моря, третий делает невидимым). На шестой год пути женщина встретила мать месяца, а на девятый — мать солнца. Последней она открыла, что ищет «крылатого змея», от которого беременна уже 9 лет и должна встретиться с ним, чтобы разродиться. По совету солнцевой матери, женщина в обмен на золотые предметы получает право переночевать три ночи во дворце, на третью ночь — в палатах, где спит король. Когда король заснул, женщина легла по левую сторону от него, и тут же с нее спали 9 обручей; король проснулся и сказал: «да будешь прощена», и женщина родила мальчика. Тогда змей взял первую жену с сыном и стал жить с ними на прежнем месте (Болгария, Марен) (Арнаутов 1913: 317—319). Этот же вариант с некоторыми отличиями был опубликован Цв. Тодоровым. В нем присутствует любопытный мотив: когда бабушка везет змея сватать за царскую дочь, змей просит довести его до середины дороги, затем сходит с телеги, сбрасывает с себя змеиную шкуру и начинает прохаживаться перед царским дворцом. «Царь, царица и их дочь его увидели, и он им понравился». Тогда царь послал его позвать. Он пришел и говорит: «У меня мать, отец, братья и сестры, позволь их привести!». Пришел он на берег и крикнул, и они пришли — все змеи

и змии. Он сказал: «Ишшшш!» и все они превратились в людей. Тогда они пошли за невестой. Покидая свою первую жену, он говорит ей: «То, что в себе несешь, девятью обручами будешь стягивать и не родишь!» (Северо-Западная Болгария. Врачанский район, сёла Бутан, Раховско) (Тодоров 1936: 455—457). Сюжет второго болгарского варианта сокращен до первой сюжетной итерации. У старика со старухой не было детей. Однажды бабушка сказала: «Пойду я по дороге, и что там найду — положу в корзину, и это будет нам за ребенка». Бабушка принесла домой змейку, положила ее в корзину и начала поить молоком. Змейка выросла и заполнила собой всю корзину. Тогда бабушка переложил ее в бушель для пшеницы и стала поить молоком; змейка выросла и заполнила бушель; то же произошло и когда бабушка положила змейку в бочку. Выросши, змейка потребовала от бабки поспатать за нее (него) царскую дочь. Затем змей выполнил царские задачи — построил за одну ночь дорогу и мост. Царь был вынужден выполнить обещание и выдать дочь за змея. По совету отца, царская дочь одела в брачную ночь девять одежд и снимала их постепенно одну за другой, одновременно с девятью шкурами, которые снимал с себя змей. Когда змей снял с себя все шкуры, он превратился в красивого парня. По совету отца, девушка сожгла шкуры, пока змей спал. Проснувшись, змей сказал: «Зачем ты не подождала и не оставила меня закончить все, что нам было необходимо, а так поспешила сжечь мои шкуры?». Она ничего ему не ответила. Наконец, они зажили очень хорошо, как Богу угодно (Тетевинский район — центральная часть Старой Планины. Ст. Димова) (Стойчев 1915: 126—127). Подобный сокращенный болгарский вариант опубликован Д. Мариновым. Сказка оканчивается на моменте первой брачной ночи дочери и змея: «вечером, когда отвели их в покои, по божьему велению змей превратился в молодого человека, и такого красавца, что не налюбуешься», — сообщает рассказчик (Маринов 1914: 161). Третьим вариантом сюжета является болгарская сказка, в которой падчерица выходит замуж за дракона, при рождении которого выступала повитухой. Сюжет ее вкратце таков. Вследствие необдуманной просьбы женщина рождает змею-самца. Во время его рождения гибнут все повитухи. Мачеха посылает свою падчерицу служить повитухой при рождении змея; перед тем, как пойти, девушка посещает могилу матери и получает от нее совет. Потом сын-змея убивает всех своих учителей, пока снова не зовут падчерицу, которая по совету своей умершей матери стано-

вится его учительницей. Жених-змея убивает всех своих невест, пока и на этот раз не зовут падчерицу, которая по совету своей умершей матери превращает змея в прекрасного юношу и выходит за него замуж (Roth 1995: 93—94)⁶.

Два греческих варианта сказки были опубликованы Г. Ханом. Первый начинается с беседы королевы с женой визиря, матерью троих дочерей, с желания, высказанного первой, родить сына, «пускай бы он даже был змеей». В тот же вечер, когда королева произносит свое желание, она беременеет, и спустя положенное время, рождает сына-змею. Подростки, сын заявляет матери: «помнишь, ты с женой визиря договорилась, когда вы вместе сидели в саду? Я хочу взять одну из ее дочерей замуж». Одну за другой, начиная со старшей, королева сватает дочерей визиря за своего сына, однако первые два раза получает отказ от жены визиря. На третий раз жена визиря выдает за королевича-змею свою младшую дочь. Девушка обращается к «одной старой женщине» за советом, что ей делать. Старая женщина успокаивает девушку, говоря, что жених «отнюдь не змея, а мужчина, равного которому нет в целом свете», и советует ей одеть в брачную ночь 40 рубашек, «так как у змеи 40 шкур, и когда вы ляжете в постель, и он скажет тебе: снимай одну, ты должна ответить: и ты снимай одну тоже». Девушка исполнила все так, как посоветовала ей женщина, и увидела перед собой красивого мужчину. Проведя с ней ночь и оплодотворив девушку, наутро он снова одел 40 змеиных шкур и запретил жене рассказывать о том, что он — человек. Однако та, поддавшись на расспросы своей матери, выдала секрет. Муж-змея исчез, и его жена, надев платье монашки, отправилась его искать. Спустя некоторое время она встретила старую женщину, которая на вопрос, как ей найти мужа, дала ей совет: дойти до горы, из которой бьет источник гнилой воды, в которой плавают черви и паразиты, выпить этой воды и сказать: «какая приятная вода!»; после чего, стоя на краю источника, трижды обратиться к земле с просьбой: «земля! откройся и проглоть меня так же, как ты проглотила моего мужа», после чего земля откроется, жена должна будет спуститься вниз, где встретит сестру солнца, у которой должна будет спросить, где ей найти своего мужа. Под землей женщина встречает двух сестер солнца, которым помогает (приносит тряпку и ухват для

⁶ В указателе К. Рота сказке присвоен индекс *433В*.

печки блинов). В ответ старшая сестра дарит ей три ореха: грецкий, фундук и миндаль и советует идти дальше в гору, где в доме живет ее муж со своей новой женой. Устроившись в их доме домработницей, женщина достала три орешка, которые превратились в золотые предметы: курочку, попугая, печку и дудочку. Женщина обменяла эти предметы второй жене на право провести три ночи с ее мужем, которого последняя поила снотворным, и тот спал всю ночь и не слышал слов своей первой жены. Женщина же всю ночь просила лишь об одном: «дай мне серебряный ключик, чтобы я золотое дитя родить могла». На второй день живущий при дворце медник рассказывает господину о криках девушки, тот отказывается выпить снотворное, просыпается от криков жены и убегает вместе с ней. Он заходит в конюшню, берет двоих жеребцов и обращается к земле со словами: «земля, откройся, мы хотим наружу». Когда они вышли в надземный мир, «открыл он ее лоно и родила она мальчика девяти лет, своей красотой озарившего всю землю». Затем вернулись они во дворец отца его первой жены и отпраздновали пышную свадьбу (Эгейские о-ва, о. Порос) (Hahn 1864, 2: 116—124). Второй греческий вариант сказки начинается с просьбы бездетной женщины к Богу о даровании ей ребенка: «дорогой Бог, пошли мне дитя, пусть даже оно будет змеей». Вскоре она рождает змею-самца и воспитывает его как своего сына. Подросши, змееныш требует у матери найти ему жену. Одна женщина согласилась отдать за сына-змея свою падчерицу. Девушка отправляется на могилу своей умершей матери за советом и та отвечает ей, что не следует бояться змеи, так как она на самом деле человек, следует придумать лишь средство, как сжечь его змеиную кожу. Утром после свадьбы девушка проговаривается своей мачехе о том, что ее муж ночью не змея, а человек, и получает от нее совет немедленно сжечь его змеиную кожу. После этого змей стал жить с женой в доме как обычный человек. Женщина вскоре родила сына, а ее муж (бывший змей) отправился на войну. Мачеха, которая втайне завидовала падчерице, что ей, а не ее дочери, был дан красивый муж и ребенок, ночью пришла в комнату, где спала падчерица, бросила ее в подземелье (*Einöde*: дословно «глушь»; из развития сюжета сказки следует подземное расположение этого места) и положила на ее место свою дочь, которая притворилась, будто она больна и не может кормить ребенка, и взяла няньку. Когда падчерица заметила, что она в подземелье, она начала плакать так сильно, что ее слезы проникли в землю и смочили по-

гребенного заживо кирика (глашатая), который очнулся, встал из гроба, подошел к девушке и спросил, почему она плачет. Затем он пригласил ее пройти в его жилище, т. е. в его гроб, отчего девушка снова стала беременной и вновь родила сына. Спустя некоторое время кирик с женой и сыном отправился к себе на родину, где его встретили мать и сестра. Затем змей вернулся с войны, обнаружил вместо своей жены другую женщину и спросил свою мать: «где твоя невестка?». «Она здесь, сын мой», — ответила его мать, не догадавшись о подмене. На счастье отправился сын змеей однажды в землю, где жил кирик, увидел и узнал свою жену. Далее следует сцена суда и признание жены, что она любит обоих своих мужей одинаково. Судья назначает состязание: кто из мужей быстрее добежит с вершины горы до ее подножья, где стоит их жена, тот будет ее мужем. Быстрее добегают змеи. Он забирает жену, возвращается домой, убивает самозванку и живет счастливо со своей женой (Эпир, Визиани) (Hahn 1864: 1. 212—215).

В болгарском фольклоре присутствует оригинальный сюжет, носящий в указателе К. Рота индекс *425В* («Уж-жених превращается на свадьбе в человека»). В нем бездетная женщина воспитывает ужа как собственного сына (поит его 20 лет молоком). Уж посылает свою приемную мать к королю, сватать за него королевскую дочь. Он выполняет все королевские задания. В день свадьбы, по совету ужа, невеста кладет его на поднос и несет его в церковь. Принеся его в церковь, она оставляет его на подносе и выбегает наружу. Все разбегаются враспынную, а фату невесты охватывает огонь. Она просит ужа о помощи, и тот превращается в красивого юношу, который справляется с пламенем. Свадьба продолжается и юноша-уж становится зятем короля (Пазарджик) (Джуренов 1980: 192—193; Roth 1995: 92).

Сюжетный тип 425А (433В) широко распространен на Апеннинах и был хорошо изучен Р. Априле, приведшим в своем индекс итальянских сказок несколько десятков его вариантов из различных регионов Италии. Итальянские варианты весьма разнообразны, дополнены значимыми подробностями и часто значительно отличаются от «эталонного» варианта, приведенного С. Томпсоном. Так, в целом ряде вариантов девушка, предназначенная в жены принцу-змею (дракону), соглашается стать его женой по совету, полученному во сне от умершей матери (Кампания, Сант-Арсенио, запись 1969 г.) (Aprile 2000, I*: 682), либо отправляется на могилу матери, которая советует ей снять в брачную ночь рубаш-

ку (семь рубашек) лишь тогда, когда ее муж-змея снимет свою кожу; после чего рубашки и кожу требуется немедленно сжечь (Пьемонт, Монферрато, запись 1875 г.; Корденонс, запись 1968 г.; Тоскана, Ливорно, запись 1888 г.; Тоскана, Кастельнуово-Берарденга, запись 1969 г.) (Aprile 2000, I^{**}: 668, 670, 675, 676). В варианте из Кампании умершая мать советует девушке также вставить в груди железные соски, а в варианте из Апулии — заменить зубы на коралловые (Кампания, Беневенто, запись 1877 г.; Апулия, Стернатия, запись 1980 г.) (Aprile 2000, I^{**}: 681, 688). В ряде вариантов присутствует мотив необычного желания, вызываемого у королевы встречей на дороге со змеей. Она, при виде змеи, хочет родить змееныша сильнее, чем ребенка (Пьемонт, Корденонс, запись 1968 г.; Тоскана, Ливорно, запись 1888 г.) (Aprile 2000, I^{**}: 670, 675). В сказке из Эмилья-Романья девушка в саду несколько раз встречает змею, которая всякий раз предлагает ей выйти за нее замуж. По совету матери, девушка соглашается и отправляется жить в подземный дворец змеи. Любопытная мать навещает девушку, желая посмотреть на ее мужа. Когда капли воска попадают на его тело, он исчезает (Эмилия-Романья, область Гранальоне, запись 1971 г.) (Aprile 2000, I^{**}: 673). В зачине сардинской сказки змея просит короля отдать ему в жены одну из принцесс (Сардиния, Сассари, запись 1894 г.) (Aprile 2000, I^{**}: 692). Сквозным мотивом для большинства итальянских вариантов сюжета 425А является трансформация облика сверхъестественного мужа на протяжении суток. Днем он пребывает в змеином облике, но с наступлением ночи сбрасывает змеиную кожу и превращается в красивого юношу. В большинстве сюжетов присутствует мотив вмешательства женщин — родственниц жены (матери, сестер, свекрови), которое приводит к исчезновению мужа. Одна из самых старых публикаций этого сюжета была осуществлена Дж. Базиле в 1644 г. Согласно этой беллетризованной неаполитанской (?) сказке, одна крестьянка очень хотела ребенка, но никак не могла забеременеть. Однажды ее муж принес домой вязанку хвороста, в которой оказался «хорошенький змееныш». Он предложил женщине остаться у нее вместо ребенка, пообещав любить ее больше, чем собственную мать. Женщина приняла его и вырастила. Когда змееныш вырос, он послал своего приемного отца посватать за себя дочь короля. Змееныш выполнил три королевских поручения (превратил все деревья и плоды в королевском саду в золотые, осколки глиняной посуды превратил в драгоценные камни,

при помощи собранных трав превратил королевский дворец в золотой). Тогда король выдал свою дочь Граннонию замуж за змея. Змей поехал во дворец в золотой карете, запряженной золотыми слонами. Змей обнял принцессу хвостом за талию и всю ее покрыл поцелуями. Затем он увел ее в другую комнату и, закрыв за собой дверь, сбросил с себя змеиную кожу, превратившись в прекрасного юношу и предался любви с принцессой. Король подсматривал в замочную скважину и увидел красоту юноши и лежащую в углу змеиную кожу. Они с королевой вышибли дверь и бросили кожу в огонь. Юноша разозлился, превратился в голубя и вылетел из окна. Вылетая, он так сильно поранился об стекло, что «ни одна часть головы не осталась неповрежденной». Принцесса от горя расцарапала себе лицо, ругая родителей за вмешательство, а когда наступила ночь, бежала из дворца, полная решимости найти утраченное счастье. Ночью принцесса встретила лису, которая попросилась в попутчики. Они переночевали в лесу, а когда проснулись утром, принцесса заслушалась пением птиц. Лиса пересказала принцессе, о чем пели птицы. Птицы говорили о том, что сын одного короля, прекрасный юноша, не поддавался притязаниям омерзительной людоедки, за что она прокляла его и превратила в змея на 7 лет. Когда этот срок почти истек, он влюбился в дочь другого короля. Когда он находился со своей женой в комнате, ее родители сожгли змеиную кожу. Тогда он принял обличье голубя, разбив собой стекло, чтобы вылететь из окна, и так поранился, что врачи считают его безнадежным. Лиса также сказала со слов птичек, что его отец — король Валлонегроссо, а единственный способ заживить принцу раны и спасти ему жизнь — это смазать их кровью тех птичек, которые рассказали эту историю. Когда наступила ночь, и лиса увидела, что все птички заснули на ветках, она тихонько залезла на дерево и схватила всех птиц. Они их убили и налили кровь во фляжку, из которой лиса утоляла жажду. Принцесса была счастлива, но лиса сказала ей, что если ее кровь не смешать с кровью птиц, ничего не выйдет. И попыталась убежать. Принцесса прибегла к хитрости и обещала, что не тронет именно эту лису, которая ей так помогла, потому что в лесу полно других лис. Однако принцесса, не пройдя с ней рядом и 50 шагов, сильно ударила ее палкой по голове, сразу собрала кровь и налила ее во флягу. Затем очень быстро добралась до Валлонегроссо, пришла во дворец и сказала королю, что намерена вылечить принца, взяв с короля обещание, что если принц выздоровеет, то женится

на ней. Как только принцесса помазала принца кровью, он выздоровел. Король рассказал принцу о данном обещании, но тот сказал, что с радостью помог бы ему в этом, если бы только не был связан словом, данным другой. Тогда принцесса, которую очень трудно было узнать, потому что она была переодета и ранена, а в комнате было темно, открыла всем, кто она такая, были вызваны ее родители, и при общем согласии сыграли свадьбу (Basile 1644; 1995: 152—161).

В зачине сицилийской сказки из сборника Гонзенбаха бездетная королева, желая иметь детей, встречает в саду ужиху со змеями и говорит: «О, Боже! Как много малышей родила эта тварь, а мне ты не подарил и одного ребенка. Итак, я хочу сына, пусть он даже будет ужом». Когда королеве приходит время рожать, все приглашенные повитухи падают замертво, едва переступив порог комнаты королевы. Дочь бедного сапожника, живущего неподалеку от замка, по совету, полученному на могиле умершей матери от ее души, изготавливает и надевает пару железных перчаток, берет с собой большой горшок парного молока и направляется во дворец. Когда королеве приходит время рожать, она рождает ужа. Девушка берет «дитя» железной перчаткой и кладет в молоко. Принц-уж с первых дней был взрослым и сильным и вскоре потребовал у матери найти ему жену. Во время первой брачной ночи принц-уж сбрасывает змеиную кожу и становится юношей. Увидев возле себя девушку, он задает ей вопрос: «чья ты дочь?». Двух первых жен, дочерей ткача и слесаря, он убивает, узнав, что они — дочери простых ремесленников. Для этого он снова надевает змеиную шкуру и жалит их в обличье змеи. Третьей женой выпадает быть дочери сапожника, которая, по совету души умершей матери, говорит принцу, что она — дочь знатного дворянина. Уловка удается, и девушка становится женой принца-ужа, который ночью скидывает змеиную шкуру и становится человеком. По совету свекрови-королевы, дочь сапожника спрашивает своего мужа о том, как помочь ему полностью избавиться от заклатья змеиной шкуры и стать человеком. Тот отвечает, что для этого требуется за один день спрядь, выткать и сшить белое полотно. Затем три дня топить печь для обжига и извести и ночью, когда он скинет свою шкуру, немедленно кинуть ее в огонь, но при этом крепко держать его, иначе он бросится в огонь за своей шкурой. Девушка и слуги делают все, как советовал принц, и тот навсегда избавляется от волшебного заклатья (Gonzenbach 1870: 293—299, №43). Сюжет другой сици-

лийской сказки, опубликованной в сборнике Дж. Питре, отличается от сюжета первой. У мужа и жены были три дочери 6, 4 и 2 лет. Девочки ходили к ученой женщине, старой деве. Мать девочек заболела и умерла. Перед смертью она показала мужу пару ботинок и сказала, что он должен будет снова жениться, когда они развалятся на куски. После смерти матери ученая женщина стала очень ласковой с девочками и через какое-то время сказала старшей из них: «если ты меня любишь, скажи отцу, чтобы женился на мне, и я стану тебе матерью». Девочка ответила, что любит, но отец не должен жениться, пока ботинки не развалятся на куски. «Глупая, если ты возьмешь ботинки, намочишь их, они быстрее сгниют и развалятся». Девочка рассказала сестрам, они вместе так и сделали. Со временем ботинки сгнили и развалились. Когда старшая девочка это увидела, она предложила отцу жениться на ученой женщине, которая так их любит, и эта свадьба состоялась. В то же время жили король и королева. Королеве пришлось время рожать, к ней позвали повитуху, которая запустила руку и вынула ее без кисти, позвали другую — то же самое. Тогда объявили, что повитуха, которая сможет помочь королеве, будет щедро вознаграждена. Мачеха трех уже выросших девочек отдала глашатаю старшую, сказав, что она и есть нужная повитуха. Девочка шла и сокрушалась, королевские слуги ей сочувствовали, и по пути она зашла на могилу своей матери. Могильная плита поднялась, мать восстала и сказала дочери, что та сама виновата, напомнив девушке, как она купила расположение мачехи. И научила ее, что надо приготовить один таз с водой и один с молоком, надеть фартук, войти к роженице и сказать: «Выходи, малыш», и когда он выйдет, сначала вымыть его в тазу с водой, а потом бросить в молоко. Девочка так и сделала, и у королевы родился змей. Королева, счастливая, что избежала опасности, заплатила девочке 200 монет. Когда девочка вернулась домой, мачеха сильно удивилась, что она не умерла, и отняла у нее деньги. Змей спустя несколько дней стал просить грудь. Ему позвали кормилицу, он откусил ей всю грудь, и так было с несколькими, так что ни одна кормилица больше не захотела к нему идти. Тогда король опять послал глашатая, обещая награду. Мачеха опять отправила с ним старшую дочь, девочка вновь пришла на могилу матери. Та ей посоветовала попросить полный кувшин молока, окунуть в него трубочку, которая заканчивалась бы жестяной соской, наложить эту соску на грудь и дать змею. Змей стал сосать молоко. Девушка прожила рядом с ним

два года. Потом змей отказался от груди, кормилице дали 400 монет и отправили домой. Мачеха опять сильно удивилась, что падчерица вернулась, и снова забрала у нее деньги. Прошло еще несколько лет, и змей захотел жениться. Его женили, и на следующее утро нашли его жену мертвой. Его снова женили, и несколько раз повторялась одна и та же история, пока король опять не послал глашатаев. Мачеха опять отдала им старшую девочку — она помогла ему родиться, она его кормила грудью, ей за него и выходить. Девочка а опять зашла на могилу матери. Вот что мать ей посоветовала: Когда придешь во дворец, выходи за змея. Когда вас посадят за стол, отдай ему то, что поставят перед тобой. Когда вас поведают в спальню, скажи придворным дамам, что они тебе не нужны, и ты разденешься сама. Когда вы останетесь наедине, змей скажет тебе: «раздевайся и ложись», а ты, не раздеваясь, скажи ему: «вы сами раздевайтесь и ложитесь». Тогда он сбросит первую шкуру. И так семь раз. Сбросив седьмую шкуру, он превратится в прекраснейшего юношу, тогда и ложись с ним. Через 2 часа он тебя спросит: «Розина, Розина, который час?» — ты ему ответишь: «Час, когда мой папа возвращается из театра». Спросит второй раз — ответь: «час, когда мой папа ужинает», на рассвете — «час, когда мой папа просит кофе», при восходе солнца — «час, когда мой папа просит напиток». Тогда королевич обнимет тебя и скажет: «ты моя жена, только смотри, никому не рассказывай, а то тебе конец». Так все и произошло, и девушка была этому очень рада. Прошло несколько месяцев, днем он был змеем, ночью — прекрасным юношей. Но королева-мать не могла поверить, что ее невестка так довольна жизнью со змеем. Однажды королева попросила своего мужа, чтобы он хоть раз показался днем в человеческом обличье. Он сказал, что мимо окна пройдет рыцарь и снимет перед ней шляпу, но чтобы она молчала, потому что если скажет хоть слово, то потеряет мужа и сможет его найти, только если будет искать его в сказках и историях. На следующий день сразу после обеда змей исчез. Королева выглянула в окно вместе с королевой-матерью, и когда проезжавший мимо кавалер снял шляпу, она стала приветствовать его и смеяться. Тогда королева-мать, заподозрив невестку в дурном, схватила ее за волосы и стала обвинять в измене. Молодая жена забыла обещание, данное мужу, и сказала королеве, что это и есть настоящее обличье ее заколдованного сына. Ночью змей не вернулся домой. Тогда королева вспомнила о словах мужа, заплакала, потом

взяла немного денег и ушла. В первой же деревне, куда она пришла, она нашла домик и устроила там трактир, написав на вывеске: «Три ночи бесплатного ночлега, только рассказывайте мне сказки и истории». Люди шли сплошным потоком, и вот однажды пришла старуха и рассказала, что видела, как из расщелины одной горы вышел красивый юноша. Он нес на голове узелок с одеждой для стирки. Подойдя к реке, он сказал: «Ах, если бы здесь была моя жена, я отдал бы ей одежду, и она отнесла бы ее в горы и отдала волшебницам». Королева попросила женщину отвести ее на это место. Когда они дошли до реки, королева отправила старушку прочь, а сама спряталась в кустах. Когда пришел ее муж и стал жаловаться, она вышла к нему, и тот рассказал ей, что ему пришлось вынести, и что она должна сделать, чтобы его освободить. Жена, из большой любви к мужу, пошла к горе, вошла в расщелину и сказала старшей волшебнице, что принесла ей вещи. «А что ты хочешь?» — «того, что хочет ваша милость» — «а кто тебя послал?» — «тот, о ком знает ваша милость». И так они препирались целый день, пока не стемнело. Тогда другие волшебницы сжалились над ней и стали заступаться перед старшей сестрой, которая наконец сказала: «Забирай своего мужа и уводи». Королева, счастливая, забрала мужа, в мгновение ока они оказались в трактире, а на следующий день пришли во дворец и все рассказали, и принц рассказал матери, что волшебницы заколдовали его в утробе. Королева-мать раскаялась в том зле, которое она причинила, и попросила прощения у невестки (Pitrè 1875: 33—45, № 56).

Весьма своеобразен тосканский вариант из окрестностей Пистойи. У одного человека умерла жена и оставила ему красивую девочку по имени Розина. Отец не мог присматривать за ней, как это делала бы мать, поэтому он женился на другой женщине. От второй жены у него родилась некрасивая девочка, которую называли Ассунта. Когда девочки подросли, Ассунта стала жаловаться матери, что люди на улице называют ее некрасивой, а Розину красивой. Мать, на все готовая ради дочки, спросила, что же ей делать. Ассунта посоветовала ей отправить Розину пасти коров и задать ей напярсть фунт конопля. Если коровы придут голодные, а пряжа не будет готова, побить ее палкой, тогда она тоже станет некрасивой. Мать так и поступила, хоть и неохотно. Девушка не знала, как к этому подступить, и сказала коровам: «Не знаю, как мне успеть нарезать вам всем травы, если у меня столько пряжи. Кому-то из вас придется поголо-

дать». Вдруг одна из коров повернулась и сказала: «Не отчаивайся, Розина. Ты нарежь нам травы на вечер, а мы тебе спрядем и намотаем пряжу». Розина вернулась домой со всей выполненной работой, а Ассунта злилась и никак не могла взять в толк, как ей это удалось. Розина ответила, что это коровы ей помогли, потому что она добрая и не злится на близких. Тогда Ассунта попросила мать отправить ее на следующий день с коровами, а Розину оставить на домашних работах. Ассунта все время была коров и заставляла их прясть, но они не обращали внимания на удары, а только вскидывали рога, отчего конопля только вся запуталась. Вернулась она вечером без срезанной травы, с испорченной коноплей и с избитыми коровами. Мать сказала ей, что по-другому и быть не могло, потому что она грубая и вредная. Через несколько дней Ассунта сказала матери, что ей хочется поесть молодых листочков репы и потребовала послать Розину набрать их в дальнем поле соседнего крестьянина. Розина считала, что это воровство и хотела отказаться, но ей пригрозили побоями, пришлось отправиться. Розина нашла большую репу, с трудом вытащила ее и нашла под ней пять детенышей жаб. Она вынула их, но одного нечаянно уронила, и он сломал лапку. В благодарность за то, что она их вызволила, жабы наградили ее даром: быть самой красивой в мире и всегда сиять, как солнце, даже в облачную погоду. Но жаба со сломанной лапой сказала, что при свете солнца она будет змеей, и станет снова женщиной, только когда сгорит в печи. Дома мачеха и сестра удивились тому, как Розина похорошела, и тому, что рядом с ней в темноте светло, как днем. Она же им все рассказала и умоляла их не посылать ее на солнечный свет, чтобы не превратиться в змею. И она никогда не выходила на улицу на солнце, а только в темноте или в облачную погоду. Однажды она сидела с работой у окна, а мимо проезжал королевский сын. Он поднял глаза на яркий свет и увидел девушку, которая буквально ослепляла. Он вошел к ней и стал расспрашивать, и она рассказала о своем несчастье. Принц захотел на ней жениться, несмотря на все предостережения ее мачехи и сказал, что пришлет за ней наглухо закрытую карету. Наконец приехала карета, которую сопровождал охотник, как это было принято тогда во Флоренции. Мачеха поехала с Розиной, но перед тем, как сесть в карету, пообещала охотнику 10 паоло, если тот, когда выйдет солнце, приоткроет верхний люк в карете, чтобы не было слишком душно. В результате Розина превратилась в змею и скрылась со свистом в лесу. Принц горевал,

но смирился. Однажды повар во дворце принца, собираясь растопить печку, схватил новую вязанку, которую ему принесли, и вдруг заметил, что в одном пучке хвороста притаилась змея. Но он не успел ее выхватить, и та сгорела в огне. Когда попытались выгнать из печки останки змеи, вместо нее обнаружили прекрасную обнаженную девушку, которая сияла, как солнце. На крик повара сбегались люди, и принц узнал свою Розину, на которой и женился. Она же, после освобождения от заклятия, прожила счастливую жизнь королевой и уже больше ничего не боялась (Nerucci 1880: 280—285, № 22).

Сюжет АТ 425В («Заколдованный муж») (Thompson 1961: 142—143; Uther 2004: 250—252)⁷ широко распространен в Италии и систематизирован в индексе Р. Априле. В сюжете девушка (младшая сестра или изгнанная из дома дочь от первой жены) срывает с грядки кочан капусты. Под ним обнаруживается дыра, в которой она видит змею. Змея просит девушку тайно забрать ее домой, где превращается в красивого юношу. Старшие сестры девушки требуют открыть им, с кем она разговаривает по ночам. Девушка раскрывает секрет, после чего муж исчезает. Девушка отправляется на поиски, встречает трех женщин-волшебниц, дающих ей наставления. В конце сказки девушке удается найти и расколдовать мужа, который отныне окончательно принимает человеческий облик (Ломбардия, Пеццоло, запись 1979 г.) (Aprile 2000, I*: 694). В варианте из Абруццо купец, умирая, оставляет сиротами троих дочерей. В амбаре появляется змея, от которой две старшие сестры спасаются бегством, но третья отправляется со змеей в ее подземный дворец. Во дворце она открывает запретную комнату и обнаруживает в ней юношу, который влюбляется в нее. Змея исчезает, а девушка с юношей сочетаются браком (Абруццо, Тальякоццо, запись 1969 г.) (Aprile 2000, I*: 701).

Сюжет АТУ 425Е («Заколдованный муж поёт колыбельную») (Uther 2004: 254) близок к АТ 425В, но его сюжетная линия не столь богата поворотами, а образ змеи-супруга в нем выведен более отчетливо, отчего сам сюжет производит впечатление большей архаичности. В пьемонтском варианте сюжета девушка, вырвав с грядки кочан капусты, обнаружила под ним большую комнату. Спустившись

⁷ Сюжет в сборнике Томпсона представлен единственным русским вариантом из сборника Н.П. Андреева (Андреев 1929), в то время как в сборнике Утера приведены десятки вариантов со всего мира, особенно европейских народов.

в нее, она увидела внутри змею-самца, который обещал ей сделать ее счастливой, если она поцелует его и станет с ним спать; девушка согласилась. Спустя три месяца у змеи появились человеческие ноги, затем мужское тело, и наконец, лицо прекрасного юноши, сына короля, который женился на девушке (Пьемонт, Монферрато, запись 1869 г.) (Gubernatis 1872, 2: 418; 1874, 3: 660; Aprile 2000, I*: 726). В варианте из Умбрии, сорвав цикорий, отец трех девочек восклицает: «oimè» («увы!»). В ответ на его возглас появляется змея, которая требует одну из его дочерей себе в жены. Младшая дочь соглашается и отправляется жить в подземном дворце с тем, кто днем — змея, а ночью — красивый юноша, сын короля, томящегося в заключении у фей. Нарушив запрет, девушка открывает три комнаты, в которой обнаруживает трех женщин, приготовивших одежду и подарки для новорожденного, а ее муж исчезает. Девушка рождает сына (Умбрия, Кагель-Вискардо, запись 1969 г.) (Aprile 2000, I*: 731). В близком к умбрийскому варианте из Абруццо женщина, срывая кочан капусты, обнаруживает под ним змею, которая жалуется ей на то, что она вырвала ее волосы. Змея, ночью превращающаяся в человека, получает в качестве компенсации ее дочь (Абруццо, Пенне, запись 1968 г.) (Aprile 2000, I*: 733). В калабрийском варианте, сорвав кочан капусты, девушка спускается в подземный дворец, где обнаруживает змею-самца и остается с ним. Мотив нарушения табу в этом варианте отсутствует. Затем девушка, по совету змеи, отправляется в королевский дворец и просит разрешения переночевать «ради души сына, которого потерял король». Ночью змея поет колыбельную у колыбели младенца; придворные дамы его слышат. Тем временем, змей говорит девице, что время вышло и на следующий день он превратится в птицу; однако колдовство может быть разрушено, если она обрежет ему крылья. Девица справляется с испытанием, и он превращается в прекрасного юношу. Его узнают в качестве королевского сына все придворные в сопровождении не верящей в происходящее королевы (Калабрия, Порто-Сальво, запись 1957 г.) (Aprile 2000, I*: 736). В варианте из Апулии девушка, сорвав цикорий, обнаруживает под ним дыру в земле и, спустившись вниз, встречает змею-самца, заколдованного принца, который ночью превращается в красивого юношу. Она рождает сына, о котором заботится отец. Девушка помогает мужу избавиться от заклятья, проспав подряд три дня и три ночи (Апулия, Галатоне, запись 1969 г.)

(Aprile 2000, I*: 739). В тосканском варианте за повреждение каштана, дома змеи, отец должен отдать змее одну из своих дочерей в жены. Будучи женой змеи (змея), девушка открывает запретный ящик, в результате чего ее супруг истекает кровью. Мать девушки решает подсмотреть за зятем, и для этого зажигает спичку. Змей исчезает. Мать отправляется на его поиски и, спустя 20 лет, возвращает зятя, уже вполне принявшего человеческий облик, домой (Тоскана, Пратовеккьо, запись 1876 г.) (Aprile 2000, I*: 729).

Интересен литовский вариант этого сюжетного типа. Согласно ему, у короля Дибинскиса была единственная дочь. Однажды утром все собрались в церковь. А дочь, никому не говоря, побежала на грядку рвать траву. Она ее рвала и бросала в сторону: та, которую рвала, ей не годилась, а нужна была та, которой не было. Не дождавшись ее, остальные уехали, так и не узнав, где же она. Тем временем дочь возилась на грядке с травой ища одну нужную, ту, которой не было. Внезапно появился уж и обвился вокруг ее шеи. Вернулся отец и увидел, что нельзя ни забрать этого ужа, ни убить. Тот уж сказал: «Если выйдешь замуж за меня — отпущу, а если нет — удуш». Поневоле и отец, и мать дали согласие на это. Тогда уж соскользнул на землю. Условились, в какой день будет свадьба, и когда они пойдут венчаться. И ушел уж в чашу. Тогда король собрал войско в сотню солдат, расставил его вокруг своего двора и приказал: «Если увидите, что приближается уж, сразу рубите его на мелкие кусочки». Те приготовились так и сделать. Когда настал тот день, скрылась панна в погребке за многими дверями. Явился уж, ведя за собою ужиное войско. Королевские солдаты принялись рубить тех ужей, но поделаться ничего не смогли: ни разрубить их, ни убить. Ужи прошли, как ни в чем ни бывало, а уж-жених первым отправился в подвал, где сидела царевна. И двери сами перед ним растворились. Сказал ей уж: «Так пойдешь за меня? Если не пойдешь, сразу задуш!» — «Пойду», — отвечает. — «Идем сейчас же под венец!» — «Готова тотчас под венец с тобой».

Пошли в церковь, и священник их обвенчал. Она подняла руку, а он голову. Потом, придя вечером, они легли вместе. Уж стал тереться и стянул с себя всю свою кожу, и остался великолепный юноша. И сказал он ей: «Зачем тебя так мучаю? Другие ведь не делают так». И добавил: «Я заколдован, а ты как была королевной, так и будешь». На этом уж исчез (Daukantas 1984: 58—59, № 487 (жемайтский диалект литовского языка)).

В баскском варианте сказки младшая из трех дочерей вдовца отправляется на прогулку, «чтобы увидеть страну». Она видит прачек у реки, затем, идя дальше, встречает лесорубов, рубящих хворост, и спрашивает у них, кого она встретит, если пойдет еще дальше. «Других лесорубов», — отвечают те. Девушка заходит еще дальше в лес, где ее хватает и удерживает змей. На протяжении восьми дней ей не давали есть, и тогда она смирилась. Она оставалась в лесу у змея три года, и в конце этого времени страстно захотела попасть домой. Змей дал ей прялку и веретено, сделанные из серебра и золота, и шелковый платок и сказал, что если она не найдет его, когда вернется, она должна будет износить 7 пар обуви, последнюю — железную, пока сможет его найти. Когда девушка вернулась домой, она рассказала отцу, что живет с принцем, который заклят на 4 года быть змеей, и срок заклятья почти истек. Отец не позволил дочери вернуться в лес и запер ее в башню, откуда девушка выбралась лишь на четвертый день. Вернувшись в лес, она не обнаружила своего змея, и отправилась искать его. Она купила и сносила одну за другой 7 пар обуви, последнюю — железную. Сносив ее, она достигла дворца, в котором принц, ее бывший супруг, жил с новой женой. Девушка устроилась работать во дворец кухаркой. Однажды на кухне она достала платок, который принц дал ей. Тогда принц узнал ее и, выгнав свою вторую жену, стал жить с первой (Webster 1879: 38—41).

Сюжет 425K (Uther 2004: 254, 508—509; согласно X. Утеру, сюжет ATU 425K = AT 884) структурно схож с предыдущими сюжетами: 425A, 425B и 425E, и отличается от них только зачином. В зачине король или отец вынужден пообещать змее, встреченной им в лесу или в саду, одну из своих дочерей в жены. Это обещание бывает условием расплаты за повреждение им какого-то растения, либо является платой за оказанную змеей услугу (спасенную в лесу жизнь героя). В польской сказке король, отец трех дочерей, ослеп. Около его дома был источник с водой, которая исцелила бы короля, но воду из него нельзя было брать, так как в источнике жил заклятый змей и разрешал набрать воды лишь той, кто согласится выйти за него замуж. Младшая дочь короля согласилась и принесла воды из источника отцу, который тут же выздоровел. Вечером змей постучался в двери, принцесса открыла ему, дала ему поесть и легла с ним на постели. Ночью змей сбросил шкуру и превратился в красивого парня. Утром снова надел шкуру, потому что мог в таком образе ползать.

На другую ночь королева сожгла его шкуру, что заставило его покинуть ее. Она обула железные сапоги и после долгих поисков при помощи различных талисманов нашла его и вновь соединилась с ним (Majewski 1892: 115—116, №109).

Согласно греческой сказке «Илиотата»⁸, у царя было три дочери. Он собрался отправиться в Персию по делам и спросил каждую, что им привезти. Старшая и средняя попросили платья, младшая, самая красивая и добрая, по имени Илиотата, попросила привезти ей розу. Когда царь закончил все свои дела в Персии и, купив старшей и средней дочери платья, отправился назад, он увидел большой замок, внутри которого был большой двор. На дворе рос розовый куст, на котором был красивый цветок. Царь вспомнил заказ младшей дочери и решил срезать розу. Но, когда вошел он во двор, чтобы сделать это, появился большой змей и сказал ему: «Кто разрешил тебе срезать мою розу?» — и начал шипеть. Царь растерялся от страха и сказал змею, что есть у него младшая дочь, которая и попросила привезти ей розу. «Раз есть у тебя дочь — говорит змей — приведи мне ее!»

Царь, испугавшись, ответил: «Хорошо, я тебе ее приведу!»

Змей заставил царя задержаться на 4 дня. Перед царем появился поднос с кружкой молока, днем возник стол с разными кушаньями, также и вечером, а ночью появилась кровать с золотыми простынями. Когда пришел 4-й день, попрощался царь со змеем и ушел.

Когда царь вернулся домой, поприветствовал дочерей и отдал подарки, последней, младшей, отдал розу и сказал, что нашел он ее в одном саду, и когда пошел ее срезать, появился змей и сказал, что ту, кому отдаст он розу, он должен привезти к нему. Дочь тотчас сказала отцу, что пойдет с ним. На другой день она попрощалась с сестрами, и царь-отец повел ее в замок, где жил змей. Как только пришли они в замок, отец поприветствовал змея, а дочь испугалась до ужаса. Затем змей увлек их за собой. Днем появился стол с разными яствами и сладостями. Отец ее оставался три дня вместе с ней, чтобы она привыкла. Как прошли три дня, он попрощался со змеем и с дочерью и отправился домой. Когда уехал отец, змей предложил девушке стать его женой, но она отказалась и сказала ему: «Ты будешь мне как брат, а не как муж», — потому что боялась его.

⁸ Греч. «солнечная» в превосходной степени.

Затем змей разрешил ей ходить по дому и открывать 11 комнат, но одну из комнат открывать строго-настрого запретил. Открыла она одну, открыла другую, были они все убраны серебром и золотом, и в каждой комнате было золотом написано ее имя: Солнечная. Другие комнаты были с золотыми книгами, и девушка подумала: «раз он дает мне это, значит, не хочет он меня съесть». Они прожили вместе еще 13 дней. Затем пошла она открывать комнату, что наказал змей не открывать, и увидела своего отца больным, врачей рядом с ним, сестер в слезах. Тотчас пошла она к змею попросить, чтобы он отпустил ее увидеть больного отца. Он разрешил ей и сказал: «Дольше шести дней на задерживайся, потому что иначе я умру».

Он дал ей кольцо, и она ушла в дом отца. Сестры радушно ее приняли, отец поправился. Через 6 дней хотела она отправиться к змею, но сестры из зависти не пустили ее. Они сказали, что очень по ней скучают, и она, чтобы угодить им, осталась еще на одну ночь. На другой день она отправилась в замок змея, но не нашла его внутри. Испугавшись, царевна спустилась в сад, где увидела полумертвого змея и закричала: «Оживи, мой змей, и я стану твоей женой!» Змей услышал это и тотчас ожил, сбросил кожу, и появился перед ней молодой юноша, такой, что засверкал от его красоты дворец. Взял он ее под руку и вошли они в замок. Через три дня позвали ее отца и сестер, и состоялась свадьба Илиотаты с царевичем (Κρητικού 1956: 402—404).

В баскской сказке король, растящий троих дочерей, двум старшим привозит из поезда подарки, однако же всегда забывает о подарке для младшей. Однажды он спрашивает младшую, что она хочет в подарок, и та просит у отца цветок. Возвращаясь из поездки, отец вспоминает о просьбе младшей дочери и заходит в сад, полный цветов, где спрятан цветок. Тут же невидимый голос говорит ему: «Кто дал тебе право рвать этот цветок? Поскольку ты — отец троих дочерей, если ты не дашь мне одну из них до конца года, я сожгу тебя и все твоё царство». Король вернулся домой и рассказал дочерям о произошедшем. Две старшие дочери отказались идти к владельцу сада, младшая же сразу согласилась и отправилась в путь. Она прибыла во дворец, в котором не обнаружила никого, но где играла прекрасная музыка и невидимые слуги подавали на стол еду. Когда пришла ночь и она легла в постель, невидимый голос сказал ей: «Закрой глаза, я хочу положить свою голову тебе на колени». Приползла большая змея и положила ей голову на коле-

ни, после чего сразу же уползла. Девушка стала жить в замке очень счастливо, не нуждаясь ни в чем. Однажды голос спросил ее, хочет ли она повидать родителей, и девушка ответила, что у нее есть страстное желание это сделать. «Если хочешь, ты можешь отправиться домой на три дня», — сказал голос. Змей дал ей кольцо и сказал: «Если кольцо сменит цвет, значит, я нездоров, если же оно начнет сочиться кровью, я в большой беде».

Девушка отправилась в дом своего отца. Сестры спросили ее, с кем она живет. «Со змеей», — ответила младшая дочь, но ей никто не поверил. Три дня пролетели как сон, и она забыла про своего змея. На четвертый день она посмотрела на кольцо и увидела, что оно сменило цвет. Она потеряла кольцо и увидела, что оно засочилось кровью. Она немедленно отправилась в замок змея, и нашла его опустевшим: музыка смолкла, змея нигде не было видно. Она обошла весь замок, зовя своего змея (его имя было Азор (Azor), ее звали Фифин (Fifine)). Она разулась и вышла в сад, продолжая звать своего змея, где обнаружила, что один уголок земли в саду замерз, немедленно развела костер на том месте, и сразу же Азор появился и сказал: «Ты забыла меня. Если бы ты не развела костер, меня бы уже не было». Фифин ответила ему: «Да, я забыла тебя, но кольцо напомнило мне о тебе. — Поэтому я тебе его и дал, — сказал змей».

Несколько дней спустя Азор сказал ей: «Ты должна выйти за меня замуж. — Не как за змея, а как за человека, — я согласна», — ответила она. Когда она сказала это, музыка в замке заиграла вновь. Азор приказал немедленно отправляться в дом ее отца. Была подана карета, и они поехали. Отец и ее сестры спросили, за кого она выходит замуж, и были ошеломлены, узнав, что за змею. «Что ты выберешь, змеей от дома до церкви или от церкви до дома?» — спросил Азор. — «От дома до церкви», — ответила она.

Когда к крыльцу была подана прекрасная карета, Азор попросил: «Закройте все двери и занавески, чтобы никто не мог нас увидеть». Фифин исполнила это и, когда карета въехала на двор отца и король вышел встречать зятя, дверь кареты открылась, и все увидели вместо змеи красивого молодого человека.

После церемонии бракосочетания в церкви Азор сказал: «Сегодня не время для брачного пиршества, нам предстоит сделать нечто важное. Затем он сказал жене: — Ты должна будешь развести большой костер, и, когда ты услышишь первые удары часов, отбивающих полдень, ты должна бросить змеиную

шкуру в огонь. Она должна полностью сгореть, и ты должна выбросить пепел в окно до того, как пробьет последний удар часов. Если ты не сделаешь этого, я навсегда останусь несчастным». Девушка выполнила все так, как велел ей Азор, и услышала голос: «Я проклинаю твою смекалку и то, что ты только что сделала». «Теперь я ничего не боюсь, — сказал своей молодой жене Азор. — Если бы ты не сделала этого, я был бы заклят жить в змеином облике еще 21 год. Теперь все позади, и мы отправимся в дом твоего отца на брачный пир» (Webster 1879: 167—172).

В итальянском варианте из сборника Т. Крейна лесорубу, отцу трех дочерей, в лесу встречается большая змея, которая требует одну из них отдать за себя замуж, в случае отказа угрожая ему смертью. Две старших дочери отказываются, младшая соглашается. Змея хватая девушку в пасть и уносит на прекрасную поляну, на которой стоит прекрасный дворец. Там змея превращается в красивого юношу и называет себя *сэром Фиоранте в красно-белых чулках*. Юноша предупреждает девушку, что женится на ней, если она навсегда сохранит в тайне его имя и существование. Девушка, посещая родных, нарушает запрет, и, вернувшись, не обнаруживает ни мужа, ни дворца. Чтобы обрести мужа снова, она отправляется искать его, одев железные сапоги, тряпье и шляпу, и по дороге наполняет семь бутылей своими слезами. Она наполняет одну бутылку слезами, когда ей встречается старая женщина и дарит грецкий орех, чтобы разломить его в случае нужды. Когда она наполняет слезами 4 бутылки, ей встречается вторая старая женщина, дарящая ей с той же целью орех фундука. Наконец, когда она наполняет слезами седьмую бутылку, ей встречается третья старуха, дарящая ей миндаль. Вскоре после этого девушка приходит к дворцу сэра Фиоранте, в котором он живет со своей новой женой. Разломив первый орех, девушка оказывается в прекрасном платье, за право обладать которым новая жена дает первой право провести ночь со своим мужем, предварительно дав тому снотворное. Девушке не удается разбудить мужа ночью. То же происходит на вторую ночь. На третий день верный слуга предупреждает сэра Фиоранте о девушке, ночующей у него, и снотворном. Фиоранте не спит третью ночь, видит свою первую жену и возвращается к ней (Crane 1885: 322—323).

Согласно тосканскому варианту, рыбак ловит дракона, который просит отпустить его на волю, даруя взамен процветание и благополучие во всем. Рыбак отдает замуж за драко-

на одну из своих дочерей. Дракон оказывается сыном короля, который ночью приобретает человеческий облик, а днем становится драконом. Девушка отправляется погостить домой, после чего, согласно варианту из Эмилья-Романья, спичками, данными ей сестрами, освещает ночную тьму в комнате, где она спит с мужем, и видит перед собою прекрасного юношу. В другом тосканском варианте девушка приводит с собою в дом, где она живет с мужем, своих сестер, которые, спрятавшись за занавесью, обнаруживают, что ее муж-дракон, перед тем, как лечь в постель, сбрасывает свою змеиную шкуру, подбирают и сжигают ее. Вследствие этих действий в обоих вариантах девушка вынуждена уйти из дома мужа. Впоследствии, переодевшись в мужскую одежду, чтобы не быть узнанной, она поступает на службу к королю. Далее сюжет строится вокруг влюбленности королевы (или королевской дочери) в переодетую юношей девушку (жену змеи) (Эмилья-Романья, Больнья, запись 1883 г.; Тоскана, Четона, запись 1969 г.; Сан-Стефано ди Кальчина, запись 1878 г.) (Aprile 2000, I^{**}: 675, 746—747; последний вариант у Р. Априле имеет индекс 425A).

В венецианской сказке, близкой к варианту 425K, у одного отца было три дочери. Однажды он поехал на базар, и на обратном пути его застигла гроза. По дороге был дворец. Мужчина спешил, отвел лошадь на конюшню, поднялся в дом, не встретив ни одного человека. В пустой комнате он обнаружил стол, накрытый на одного, тогда он решил поесть, а когда придут хозяева, извиниться и заплатить. Он съел суп и увидел руку, которая забрала у него тарелку и подала ему вареное мясо, потом жаркое, торт, вино, фрукты, сигары, книгу и все, что он только мог пожелать. Когда наступила ночь, та же рука принесла ему свечу, и когда он пришел в спальню, увидел там готовую постель. На следующее утро с помощью той же руки, которая продолжала его обслуживать, он спустился в сад, полный прекрасных цветов. Среди них был куст с алыми розами, одну из которых он сорвал для дочери Терезины, которая очень любила цветы. Внезапно появился большой змей, который сказал, что в ответ на гостеприимство можно было рвать любой цветок, только не розу. Змей разрешил отвезти эту розу дочерям, но одна из них должна явиться не позже, чем через три дня, и выйти за замуж за змея. Отец в отчаянии вернулся домой; две старшие дочери отказались, а младшая, Терезина, согласилась поехать к змею и выйти за него замуж. Змей был таким любезным и обходи-

тельным, что она полюбила его и была с ним счастлива. По прошествии времени Терезина соскучилась по дому и попросила змея, чтобы он отпустил ее навестить семью. Змей дал ей кольцо, одного поворота которого было достаточно, чтобы перенестись к отцу и вернуться, но взял с Терезины слово, что она там пробудет не больше трех дней. Сестры, увидев, как Терезина счастлива и довольна, из зависти спрятали ее кольцо, пока она спала. Через три дня Терезина стала искать кольцо, и только через неделю постоянных поисков нашла его в сундуке сестер. Терезина тут же вернулась к змею, но нигде не могла его найти. Девушка звала его, и наконец, нашла его при смерти у куста с алыми розами. Она отнесла его в дом, стала его согревать и всячески за ним ухаживала, пока он не начал выздоравливать. Рассказчик говорит, что Терезина, приехав к змею, так и не вышла за него замуж, хотя он много раз ее об этом умолял, но, увидев, что он чуть не умер, согласилась, и змей тотчас же превратился в прекрасного юношу. Он был сыном короля, колдовством превращенным в змея. Он должен было оставаться змеем до тех пор, пока какая-нибудь девушка не согласится выйти за него замуж. Рассказчик заканчивает сказку словами, что сестры Терезины, если и раньше ей завидовали, то теперь стали завидовать еще больше (Cibele 1887, 4: 145—147).

В зачине тирольской сказки, опубликованной К. Шнеллером, близком одновременно к зачинам типов 425K и 425M, дровосек, отец троих дочерей, поздно вечером вернувшись домой, обнаруживает, что забыл в лесу куртку, и посылает одну за другой трех своих дочерей за курткой. Каждая, приходя, видит на куртке свернувшуюся змею, которая просит поцеловать ее. Две старшие дочери отказываются сделать это со словами: «я никогда не поцелую тебя, отвратительное животное»; однако младшая соглашается сделать это и тогда змей говорит ей: «Поскольку ты поцеловала меня, ты должна выйти за меня замуж и жить со мной в моем доме; прими это и не бойся». Девушка возвращается домой к отцу, приносит ему куртку и рассказывает о произошедшем. Старшие сестры отговаривают ее идти к змею, но младшая говорит: «кто знает, быть может, это будет для меня лучше» и, захватив с собою одежду, прялку и веретено, отправляется в лес к змею. Змей ведет девушку в дом, стоящий в лесу, прямо на кухню и говорит: «Ты останешься здесь, вести дом и хозяйство, как ты хочешь. Недостатка в еде и питье не будет. Я же пойду в камин, если я понадобится тебе, позови меня». С этими словами

змея уполз в камин и девушка осталась одна. Затем началась спокойная, одинокая жизнь. Девушка пряла у открытого окна и смотрела в лес. Однажды по лесу проходил молодой благородный господин, увидел девушку и посмотрел на нее с нежностью. На следующий день он остановил на ней свой взгляд пристальнее. Затем он подошел к ней, «говорил ей по сердцу» и предложил выйти за него замуж. Девушка не сказала ни да ни нет, лишь: «приходите завтра, я дам вам ответ». Когда господин ушел, она крикнула в камин: «Уважаемый змей, вы слышите?» «Я уже здесь, чего вы хотите», — ответил он. «Существует молодой человек, который хочет взять меня в жены. Завтра он вернется за ответом. Что мне сказать ему?» — «Возьмите его, — сказал змей, только не забудьте здесь ни одной своей вещи, иначе выйдет плохо». Девушка поблагодарила змея и собрала все свои вещи, однако, забыла прялку, которая лежала в углу. На следующий день молодой человек повел ее в свой дворец, но ее лицо вдруг превратилось в козлиную голову. Она испытывала страдание, и ее жених тоже, однако, гости ждали свадьбы. Гости втихомолку смеялись над ней, говоря: «Зачем он взял такую невесту? Воистину, у нее рога», но открыто не смели говорить об этом, и свадьба состоялась. После свадьбы девушка вспомнила о том, что забыла в доме змея свою прялку. Она вместе с мужем отправилась в дом в лесу и забрала ее, а змей сказал: «Я ли не предупреждал тебя, чтобы ты ничего не оставляла в этом доме, иначе плохо выйдет?». Девушка вновь приобрела свой прежний облик и зажила с мужем счастливо (Schneller 1867: 117—119, №40).

Вариант, опубликованный И. Зинджерле, приобрел форму средневековой легенды, однако сохранил уникальные архаичные подробности. В этой сказке девушка не справляется с испытанием (не может преодолеть отвращения), и зачарованный замок змея исчезает как видение. Отец трех дочерей, бедняк, работавший недалеко от руин замка Яуфенбург (Jaufenburg), возвращается ночью в свою хижину и внезапно вспоминает, что он забыл возле ручья (источника) свою куртку. Он посылает одну за другой трех своих дочерей за курткой, но каждая возвращается в ужасе, говоря, что на куртке отца свернулась змея и говорит: «возьми меня себе, и тогда я отдам тебе куртку». Младшая дочь соглашается «взять змею к себе» и забрать куртку отца. Змей в ответ обещает вскоре прийти за нею. Девушка (ее имя в сказке — *Rosa*) рассказывает обо всем отцу, и отец запирает в доме все двери. Все домашние собираются вместе и дрожат

от страха. Змей прибывает к дому девушки, за закрытыми дверями слышно его шипение. Внезапно он говорит Розе: «Скажи семь раз: “Скинь, змей, скинь шкуру”». Девушка собирает все силы и произносит семь раз эти слова. Тогда дверь в хижину с треском вылетает и перед крестьянами возникает рыцарь, который улыбаясь, благодарит Розу за освобождение и возвращение человеческого облика и целует ее руку. Он называет Розу своей невестой и ведет ее показать свое имение. Отец дает свое согласие, и рыцарь ведет Розу на тропу, поднимающуюся к руинам замка Яуфенбург. На месте замка оказывается великолепный дворец с роскошно убранными комнатами. Рыцарь с Розой трижды обходят его кругом и вступают во двор, а затем поднимаются в замок. В последней из комнат Роза обнаруживает жуткий темный ход, по которому рыцарь привел Розу в ужасную пещеру, полную отвратительных жаб. На этом месте сказки рыцарь перестал упоминаться. В углу пещеры сидел огненный пес, по которому плясали синие огоньки. Перед ним лежали крест-накрест большая березовая метла и топор. Девушка дрожала от страха. Вдруг из зловонной лужи раздался жалобный голосок:

Большую удачу ты снискала,
Но выведи же и нас из беды,
До того, как полуночный час пробьет, тогда
Ты еще лучшего жребия достигнешь⁹.

Сострадание охватило девушку, и она решила освободить всех зачарованных тварей. Она наклонилась и протянула руки, чтобы взять жаб из отвратительной зловонной жижи. Но напрасно: во мгновение ока почувствовала она ужас и, белая как снег, отпрянула назад. Трижды собирала она все силы, чтобы освободить бедных тварей — и трижды отпрянывала назад. После третьей неудачной попытки часы на церкви св. Леонарда пробили 12 часов, сильный порыв ветра погасил каждый огонек, прозвучали громкие вопли, и Роза обнаружила, что она сидит в одиночестве на руинах замка Яуфенбург (Южный Тироль, Пассеерталь (Passeiertal)) (Zingerle 1859: 228—230, №402).

«Женский» вариант сюжета АТ 433А («Змея уносит принцессу в замок») о юноше, магическим заклятьем превращенного в змею, которого от змеиного облика может избавить лишь поцелуй девушки, встречается как в сказочном, так и в нескзочном фольклоре Европы (Ralston 1872: 174;

Webster 1879: 167—172; Knowles 1888: 491; MacCulloch 1918: 409; Thompson 1961: 147; Uther 2004: 259). В сказочном варианте он практически неотличим от сюжета АТ 433В (= АТ 425А). Польская сказка «О сиротке, которая вышла за королевича-змея» рассказывает о сиротке, которую мучила мачеха, давая ей трудные работы. Помогала девочке королева, которую мачеха за это, назло сиротке, зарезала. Однажды мачеха потребовала, чтобы сиротка принесла ей воды, ведра не замочив. Девушка пришла к источнику и села плакать. Змей, живший в источнике, обещал ей выполнить задание мачехи, если она пообещает выйти за него замуж. Девушка пообещала, и змей выполнил, что обещал. Когда она легла спать, услышала под дверями голос: «Открой, открой, жена моя! Открой, открой, королева моя! Как вчера воду набрала и ведерка не замочила, тогда ты мне обещалась». Мачеха сказала: «Открой двери, какой черт тебя хочет!» Сиротка открыла, там стоит змей и снова зовет: «Пошли, пошли, жена моя» и т.д. Мачеха говорит: «Убирайся вместе со змеем!» Сиротка пошла со змеем в хлев. Наутро мачеха увидела на месте хлева прекраснейший дворец, а королевич, заклятый в змея и расколдованный благодаря сиротке, сказал: «За терпение свое будешь счастлива». И королевич вместе со своей женой и дворцом исчезли (Majewski 1892: 115, №108). Норвежская сказка, отнесенная Э. Ходне к этому же типу, имеет совсем иной сюжет. Король обещает свою дочь первому встречному, которым оказывается змея. Принцесса хватается змею, та сбрасывает шкуру и оказывается прекрасным принцем, с которым принцесса совершает помолвку. Принц отправляется на охоту с королем, своим тестем, проводит время в компании двенадцати дев и забывает свою Вальборг. Она проникает в обитель двенадцати дев в мужской одежде. В конце сказки принц узнает свою принцессу и женится на ней (Hodne 1984: 102).

В распространенном в фольклоре балтов, славян и финских народов сюжете 425М (Thompson 1961: 144; СУС 1979: 132; Uther 2004: 255) («Жена ужа»), живущий в воде уж удерживает одежду младшей из трех купающихся сестер и не отдает до тех пор, пока та не дает обещание выйти за него замуж. Девушка становится женой ужа, поселяется в его подводном доме и рождает от него детей (как правило, двоих мальчиков и девочку). Спустя некоторое время она навещает вместе со своими детьми родных. Родственники девушки, подражая ее голосу, выманивают из воды и убивают ужа; после чего она превращает себя и своих детей в птиц и деревья

⁹ Дословно: «Der grosse Wurf ist dir gelungen, / Und reitest du uns aus der Noth, / Bevor die Geisterstunde kommt / Hast du das beste Loos errungen».

(сына — в соловья, дочку — в дубок (или наоборот), сама становится кукушкой или топится в реке).

Классическими считаются литовские варианты сказки, наиболее известные под названием «Эгле — королева ужей» (*эгле* — лит. «ель») (Подробнее см.: Рыжакова 2009). Классический сюжет таков. Девушка Эгле с сестрами отправилась к озеру купаться. Вернувшись к своей оставленной на берегу одежде, Эгле заметила в ее рукаве ужа. Уж сказал ей, что покинет ее рубашку, если она пообещает выйти за него замуж. Она пообещала, чтобы поскорее отделаться от него. Вскоре в дом ее родителей приехали сваты — трое ужей на сковородке. Родители, по совету соседки, решили обмануть ужей, дав им вместо дочери гуся. Когда сваты с гусем ехали назад, кукушка пропела: «Ку-ку, ку-ку, ку-ку, обманули вас... возвращайтесь». Тогда родители, снова по совету соседки, дали им овцу. История повторилась. На третий раз ужьи угрожали наслать на село засуху, мор и голод. Родители, испугавшись, отдали им Эгле. Так она досталась водяному богу (*bogai wód*) Жалтису (*Žaltis*) — ужу. Прошло трижды по пять лет, и наконец, Эгле страстно захотелось увидеть родителей. Выполнив трудные задания, данные ей ужом, она отправилась в родное село, взяв с собой троих сыновей и дочь. Братья решили оставить сестру навсегда с собою. Для этого они выведали у ее дочери слова, которыми ее мать будет звать ужа при возвращении. Братья отправились на берег озера, выманили ужа и забили его косами. Когда Эгле вернулась на берег озера, вместо белой пены, что была обычно, она увидела кровавую и поняла, что ее ужа убили. Боги превратили обиженную и разгневанную на братьев Эгле в ель, старшего брата в дуб, младшего в ясень, а дочь сделали осиною (Majewski 1892: 116—117, № 111; Basanavičius 1904: 294—296, № 174; 317—320, № 194).

Архаичными подробностями дополнен литовский вариант, опубликованный в сборнике Янонисов. Несмотря на пространный сюжет, он заслуживает подробного пересказа. Жила-была одна семья: отец, мать, девять сыновей и одна дочь и с ними старый дед, отец отца. Та дочка всегда искала у старика в голове вшей и всегда одну самую крупную оставляла. Когда вошь выросла, дочка ее вынула и дала застрелить, чтобы из ее кожи пошили ей черевички. Вскоре к ней начали свататься сваты. Дочка же пообещала выйти замуж за того, кто сможет угадать, из кожи какого животного мои черевички пошиты. Никто не мог сообщить. Однажды подъехал один мужчина на ве-

ликолепной карете, который догадался и взял за себя дочь. Этот мужчина был ужом, превратившимся на время в человека. После свадьбы дочь уехала с мужем из дома. Они приехали к реке и въехали в эту речку. А провожавшие ее братья очень обозлились. Жилось ей хорошо. Дождалась она сына. Тогда захотелось ей поехать на двор к своим родителям. Муж ей сказал: «Когда спрядешь кудель, тогда можешь ехать».

Но она пряла и пряла и никак не могла спрясть всю кудель. Появился и второй сынок — а она никак не кончит прясть. Вслед за ним и дочка родилась — а кудель все не кончается. Уже и детки подросли. Тогда пошла она (за советом) к старой женщине. Та женщина сказала: «Когда затопишь печку, дождись, пока раскалится, [брось в нее кудель и] поищи: выпадет жаба. Вот тогда все и спрядешь». На другой день она так и сделала. К вечеру, когда муж пришел, она уже почти закончила. Тогда и говорит ему: «Завтра отпусти меня в путь».

Муж сказал: «Хорошо, будь готова».

Тогда она спрашивает у мужа: «Как мне вызывать тебя, когда вернусь?» — «Вот так: “Уж, мой муж, Если жив ты — молочные пузыри, молочные пузыри. Если нет в живых — кровавые пузыри, кровавые пузыри”».

И если поднимутся молочные пузыри, знай, что я жив, а если кровавые — значит, меня уже нет в живых». Потом он всех четверых переправил через реку. Мать сказала детям: «Не говорите дядям, как я буду звать своего мужа, вашего отца». Дети пообещали не раскрывать секрета.

Приехали — родителей уже не застали в живых. Братья обрадовались, увидев сестру. Но они захотели узнать, как она вызывает своего мужа. Братья спрашивали у сестры, но она им не сказала. Тогда братья пошли лошадей пасти и взяли с собой ее старшего ребенка. По-всякому у него допытывались, однако он ничего не сказал. И били его, и дергали — он плакал, но ничего им не рассказал. Утром, когда вернулись домой, мать спросила: «Почему у тебя глазки красные, отчего ты плакал?» Он сказал: «Дядюшки развели костер, так от дыма у меня покраснели глаза». На следующую ночь пошли трое других братьев и взяли второго сына. Он также не раскрыл им секрета. На третью ночь третья тройка братьев взяла девочку и спрашивают: «Как мама зовет отца?» Девочка выдала им секретные слова. Как только она это сказала, один из братьев пошел с ружьем и позвал: «Уж, мой муж...» (и т. д.). Увидел, что всплыл большой молочный пузырь, один из братьев вы-

стрелил в него. Когда дочка вернулась домой, мать спросила: «Почему у тебя глазки не красные?» Та ответила: «Я не ходила туда, где шел дым».

На другой день сестра с детьми поехали домой. Подошла она к речке и позвала мужа. Увидев, что всплыл большой кровавый пузырь, она поняла, что случилось, и спросила у детей: «Кто из вас сказал?».

Мальчики ответили: «Мы не говорили, из-за этого и пришлось нам плакать».

Спросила девочку. Та ответила: «Я рассказывала».

Мать спросила: «Зачем ты рассказала?» — «Так дяди спрашивали».

Тогда мать обратила одного сына в ясень, другого — в дуб, а девочку — в осинку, сама же сделалась липой.

У каждого брата в доме было по окну. Примчался девятиголовый (змея) и принялся грызть ту липу. Прилетевшая кукушка и кукует под окошком у старшего брата:

Ку-ку, вас девять братьев,

Ку-ку, вашу единственную сестрицу —

Ку-ку, грызет девятиголовый!

Брат ее прогнал: «Цыц, что ты здесь болтаешь!».

Она полетела ко второму — и так ко всем братьям по очереди.

Прибежал заяц, видит, что девятиголовый уже заканчивает грызть. Заяц сказал: «Ты ляг, отдохни, я тебе помогу: видишь, какие у меня зубы!».

Девятиголовый уснул, а заяц, вокруг липы бегая, все приговаривал:

Вокруг тебя, липка,

Вокруг тебя, дерен...

И та липа еще крепче стала, чем была сначала. А кукушка тогда уже под окном у младшего брата прокуковала:

Ку-ку, вас девять братьев... (и т.д.)

Тогда тот брат, что убил ее мужа, понял смысл сказанного. Он схватил ружье и побежал сестре на помощь. Но уже было поздно, уже все были превращены в деревья. Тот брат очень пожалел, что сделал так, но уже спасти никого не смог (Japonis, Japoniene 1982: 296—299, №895 (107)).

Русские варианты этой сказки практически идентичны между собою по сюжету и почти полностью совпадают с «классическим» сюжетом (Тульская губ.: Эрленвейн 1882: 169—172; Вятская губ.: Зеленин 1915: 333—334; Заонежье: Карнаухова 2009: 170—171). Украинский вариант, опубликованный М. Драгомановым, весьма схож с ними, но в сюжетной линии имеются вариации (девочка трижды посещает родителей, на третий

раз не хочет возвращаться к мужу-ужу; вызывая мужа из реки, она не называет его по имени, а кричит: «ку-ку, ку-ку, ку-ку») (Драгоманов 1876: 8—9, №27). Второй украинский вариант, опубликованный П. Кулишом, сюжетно отличается от прочих. Сказка начинается со слов «Одна дівка полюбила ужеві і сама злюбыла його. Він и повіз її в господу». Дом ужа оказывается подробно описан: «А в його будинок був самий чистий скляний, увесь из кришталю. Либон будинок той стояв під землею, в якійсь могилі, чи-що». Девушка родила ужу близнецов: сына и дочку, и сказала: «уже коли вони в людей породились, хай их у людей и перехристимо». Она посадила детей в золотую карету и поехала в село к попу. Только она въехала в село, как матери стало о том известно. Она схватила косу и побежала к церкви. Дочь, увидев мать в таком виде, подумала, что видит смерть («бачить дочка видючу смерть») и, в испуге, превратила детей в птиц: сына в соловья, дочь — в зозулю (кукушку). Соловей упорхнул вправо, а зозуля влево. «А карета, й коні, и все незать де ділось. Не стало й панії; тільки над шляхом уродилась глуха кропива» (Кулиш 1857: 33—34).

Весьма своеобразен белорусский вариант, опубликованный М. Федеровским. Сказка начинается так: у мужчины — двое дочерей от второй жены, нерадивы («*wielmi hultajki*»), и третья, от умершей первой, наоборот, хорошая и работающая («*nadto pracawita*»), а также трое сыновей, от первой жены. Отец отправляется в город, и дочери просят его привезти им подарки, причем дочери живой жены просят вещи, а дочь умершей просит привезти розу. Дважды забыв о просьбе третьей, отец в третий раз отправляется на огород, чтобы сорвать розу. Там его подстерегает уж, хватая мужчину за голову и требует, чтобы тот отдал ему в жены ту, для которой он хотел сорвать розу. Отец соглашается. Вскоре уж приползает к дому и требует отдать ему девушку, распевая: «*Krolu, krolu, kralewiczu, senatolu, addaj daczku Halenaczku, szto pa sadu pachadzala, a mnie wuzu prysiahala*». Отец запрашивает у ужа небывалые брачные подарки: стадо коней, стадо коров и полное гумно хлеба. Во мгновение ока уж выполняет его желание. Дважды отец обманывает ужа, отдавая ему дочерей от второго брака, однако тот, услышав карканье ворона, догадывается об обмане и сбрасывает их со свадебного воза, отчего дочери ломают руку и ногу; на третий раз отец отдает ему дочь от первого брака. «*Zajechali jeny u dunaj i żyli szczasliwi i Buoh dau im synka*», — сообщает далее рассказчик. Затем сюжет сказки входит в русло сюжета

«Жена ужа»: когда сын подрастает, девушка отправляется навестить дом своих родителей. Время от времени она посещает берег располагавшейся неподалеку речки и выкликает ужа: «*Wužu, wužu, tuoј mīly mužu, niěchaj wuoczka nahledziacsā, niechaj serco nacieszycsa!*». «Так он вышел из воды, и как натешились они собой, — она снова пошла до хаты», — продолжает рассказчик. Братья девушки выманивают ужа, подделав голос сестры, и убивают его. Девушка, которая как раз отправилась на берег реки для очередной встречи с любимым, видит на воде пену, догадывается о произошедшем и отказывается вернуться в дом родителей. Она превращает сына в дубок, а сама топится в реке («*a sama pajdu u wir haławoju*») (Federowski 1897: 178—180, №599).

Полнотой и развернутостью сюжета отличается болгарский вариант. В нем дракон крадет платье младшей из сестер, пока они купаются в море. Он берет девушку замуж. В замке дракона на морском дне она рождает двоих детей, сына и дочку. В ответ на ее просьбы дракон разрешает ей посетить родителей, когда она истопчет пару железных сапог и напрядет определенное количество шерсти. Наконец, она получает разрешение на три дня отправиться с детьми к своим родителям, но получает предупреждение ничего не рассказывать о муже. Жена сдерживает данное мужу слово, но дети пробалтываются родственникам (теткам и дядьям) и говорят, что их отец «вверх от пояса — с головой, а ниже пояса — дракон с хвостом», а также называют секретные слова, вызывающие его из моря: «Если мой милый жив, то пусть всколыхнется море и разольется белая пена; если мертв, то пусть разольется пена кровавая». Братья девушки выманивают змея из моря и убивают его косами. По окончании пребывания у родственников девушка с детьми приходит на берег моря и видит на волнах кровавую пену. Она понимает, что дети выдали секрет, и проклинает их: превращает сына в дубок, а дочь в осину (Даскалова и др. 1985: 134—135, №67).

Не отвечает ни одному из сюжетных типов сюжет венецианской сказки, опубликованной А. Кибеле. Согласно ему, одна замужняя женщина из Агорода шла по дороге и увидела корзинку с ребенком, который по пеленкам показан ее сыном знатных господ. Тогда она взяла его себе со словами: «пойдем со мной, бедняжка, пусть то, что будет с моим сыном, будет и с тобой. Молока хватит на всех». Женщина распеленала ребенка и нашла кучу золотых монет. Женщина никому ничего не сказала, кроме своего мужа, с которым вечером снова распеленала ребенка и на-

шла в пеленках змея. Она очень испугалась, но ребенок-змея плакал, и она стала его кормить грудью, отравилась и умерла. Но ее сын стал знатным господином и до сих пор живет в Агороде в свое удовольствие (Cibele 1887: 144—145).

Не учтён в указателях С. Томпсона и Х. Утера сюжет сказки о лесной старухе — покровительнице змей, которая поручает героине различные работы, связанные с ведением хозяйства и уходом за змеями и ящерицами. Этот сюжет можно условно назвать «Девушка в услужении у лесной ведьмы» («Баба яга»). В русской «Сказке о двух сестрах» мачеха-ведьма отправляет свою падчерицу Дуняшу к своей живущей в лесу тетке, бабе-Яге, наговорив на падчерицу, будто бы она перебила в доме всех мышей и гадов, надеясь, что Яга за это сживёт падчерицу со света. Сказочник сообщает, что «Яга-баба была царицей над всякими гадами и мышами, а потому если услышит, что кто убьёт либо мышь, либо гада какого, то уж непременно отомстит». Мачеха направляет Дуню к бабе-Яге за иголкой и ниткой, чтобы сшить рубашку. В качестве платы баба-Яга поручает девушке задания по хозяйству, требующие смекалки (наносить воды в решете), а затем вручает девушке закрытый короб и требует от нее вымыть ее детей. «Открыла Дуня в бане коробок, а там мыши, да лягушки, да гады всякие». После помывки баба-Яга спрашивает: «Что детушки, каково вас вымыла эта девушка?» А гады и говорят ей все в голос: «Ну, матушка, и ты никогда нас так не мывала, как эта девушка вымыла, а тебе за то спасибо, что ты ее послала и велела вымыть нас». Дуня возвращается к отцу домой с кувшином золота. Затем к Яге отправляется родная дочь мачехи, Хавронья, и не справляется с заданием. Она убивает всех змей и ящериц в доме бабы-Яги, за что та отправляет Хавронью домой с кувшином, полным горящих углей. Когда Хавронья со своей матерью открывают кувшин, уголья разгораются, и обе они сгорают (Алексеева 1987: 286—289). В болгарской сказке «Золотая девушка» вторая жена мужчины ненавидит юную падчерицу-красавицу и хочет выжить ее из дому. Она заставляет своего мужа, отца падчерицы, отвести ту в лес, что тот выполняет. Он берет каравай, взбирается на высокую гору и скатывает его с горы, велая дочери найти его и принести к обеду. Когда девушка возвращается, отец уже уходит домой. Внезапно девушка слышит голос, который говорит ей: «Кто это плачет? Ты — мальчик или девочка? Если мальчик — иди своей дорогой, если девочка — иди со мной». Так девушка оказы-

вается в услужении у старой женщины, живущей в доме в лесу. Она поручает девушке уборку дома и уход за змейками и ящерицами, содержащимися в отдельном коробе, с чем та отлично справляется. Однажды старуха берет девушку с собой на берег реки, где погружается в сон, предупредив девушку, чтобы она разбудила ее, когда вода станет желтой. Когда это происходит, девушка будит старуху, и та сталкивает девушку в воду, держа ее за волосы, отчего ее кожа становится золотой (или она хватается руками ящик с золотом). Тогда ведьма отправляет девушку домой. Когда следом за нею к ведьме приходит дочь мачехи, она не справляется ни с одним из заданий и возвращается домой опозоренная (покрытая с головы до ног черной краской). В финале сказки трудолюбивая добросердечная падчерица успешно выходит замуж, а нерадивую девушку ждет осмеяние. В другом болгарском варианте, как и в русском, падчерица приносит домой ящик, полный золота, а родная нерадивая дочь — ящик, полный змей, ящериц и крабов.

В греческой сказке «Сын Перпероглу» (т.е. сын того, чьего отца звали Перпер), как и в сказках сюжета «Девушка в услужении у лесной ведьмы», выделен мотив испытаний героини и помощи ей со стороны животных, деревьев и неодушевленных предметов. Согласно сюжету, Феодора, третья, младшая дочь старика-царя, переодевшись мужчиной, отправляется на войну вместо своего отца. По пути ей встречается Сын Перпероглу, чья мать была драконихой. Феодора остается ночевать в их доме, и Сын Перпероглу подозревает, что она девушка. Но мать говорит ему: «сын мой, не девушка это, молодец, и никак иначе». Сын убеждает мать проверить это. Испытания таковы: 1) если гостя в саду подойдет к кислому плоду — значит, мужчина, к сладкому — девушка; 2) если поднимется по лестнице в снаряжении и потечет кровь, значит, она девушка (на это ее говорящая собачка рассказывает Феодоре, что задумал Сын Перпероглу со своей матерью-драконшей, и залиывает кровь со ступеней); 3) если завянут розы, которыми устлана кровать, и при этом она обрызгает их водой, — значит, она девушка. С окончанием войны Феодора уходит, оставив насмешливую записку: «В дом Перпероглу вошла девицей, девицей его и покинула». По совету матери Сын Перпероглу срезает на Елеонской горе четыре ветки и делает волшебные палочки. Под видом торговца он проходит около царских врат, и царица покупает у него палочки, затем засыпает за вышиванием, и палочки переносят ее к Сыну

Перпероглу. Царица просыпается и слышит пение его петухов. Чтобы отомстить за ее надпись, мать-драконша заставляет Феодору справиться с невыполнимыми заданиями; если царица их не выполнит, то она грозит ее съесть. С этими испытаниями царица справляется с помощью Сына Перпероглу, и каждый раз отказывается подарить ему поцелуй, о котором он ее просит. Задания матери-драконши таковы: 1) наполнить слезами новый глиняный горшок; 2) вымыть все, не моя, 3) принести от ее сестры сито — там она спасается бегством, переправившись через реку, которую не может перейти драконша; 4) просеять муку, не просеивая, и замесить, не замешивая; 5) вымести дом, не подметая, выбросить, не выбрасывая 6) принести от другой сестры тимпан и зурну — по дороге девушка делает глоток воды из питьевого источника и благодарит его, ест яблоко с червивой яблони и благодарит ее, навьючивает осла соломой и собаку косточками, устанавливает в стене упавшую дверь, и по возвращении эти предметы не слушаются драконшу и дают царице пройти и спастись. Переправляясь через реку, царица играет на тимпане, и сестра драконши лопается от злости. Испытания закончились, и Сын Перпероглу венчается со своей невестой, дракониссой. Но одно последнее испытание ожидает царицу: 10 горящих свечей вставляют ей в пальцы на руках и, хотя свечи уже чуть ли не сжигают ей пальцы, она отказывается поцеловать сына драконши, чтобы не позволить пальцам обгореть. Драконисса подстрекает ее поцеловать его, так как она однажды ради одного петушиного бедрышка поцеловала зад повара. Услышав это, драконша восклицает: «За все то зло, что я ей сделала, она моего сына не укусила и не поцеловала, а ты за одно несчастное бедрышко повара в зад целуешь?!», срывает свадебное платье с невесты и выдает царицу замуж за сына (Кипр) (Κοβούρη 1962: 385—394).

Сюжеты 2 типа.

Человек — родственник змеи

156В*. «Женщина — повитуха змеи». Женщина видит змею, рожавшую малышей и помогает ей. Змея благодарит женщину, принося ей денег.

285. «Ребенок и змея». Змея приползает и пьет молоко из миски ребенка. Он бьет ее по голове ложкой, змея снисходительно относится к этому. Родители видят это и убивают змею. Вскоре вслед за тем умирает ребенок.

285А. «Мертвый ребенок и хвост змеи». Домочадцы ухаживают за домашней змеей.

Когда нерадивый слуга отрубает хвост домашней змее — умирает ребенок.

285В*. «Змея внутри человека». Змея заползает человеку в рот. Ее выманивают оттуда при помощи молока или соли.

460В. «Змеиное дерево». Змея превращается в дерево. Человек называет себя ее братом и загадывает людям загадки, как называется дерево.

672С. «Змея на свадьбе оставляет корону». В благодарность за то, что девушка поила ее молоком, змея появляется на ее свадьбе и оставляет в подарок золотую или серебряную корону.

842В*. «Змея на свадьбе». Принц берет змею в свидетели, что он женится на крестьянской девочке. Когда принц уже собирается жениться на другой (дочери визиря), змея обвивается вокруг шеи жениха и не отпускает до тех пор, пока крестьянская дочь не приведена и не стала женой принца.

890А*. «Змея внутри человека». Женщина рождает ребенка, одновременно с которым появляется на свет змея (живет в утробе ребенка или обвивается вокруг его шеи).

Второй тип представлен несколькими короткими сказочными сюжетами, каждый из которых содержит мотив родства или глубокой связи человека и змеи, обнаруживающий себя во время рождения человека или при вступлении его в брак.

Сюжет «Змея внутри» (АТ 890А*) (Thompson 1961: 305; Uther 2004: 516) представлен несколькими довольно сильно различающимися между собою вариантами. В одном варианте бездетная женщина хочет родить ребенка и вскоре рождает дочь, одновременно с которой появляется на свет змея и живет в утробе девочки. Никто из родственников не решается извлечь змею. Когда девочка подрастает, влюбленный в нее молодой человек магическими средствами извлекает змею, и та превращается в золото, которое делает молодых богатыми, после чего следует свадьба (Интернет-публикация. <http://www.maerchenlexikon.de/at-lexikon/at890A.htm>). Испанский вариант дополнен любопытными подробностями. Согласно ему, у супружеской пары не было детей. Однажды во время прогулки жена увидела свернувшуюся змею и пожелала: «Я хочу быть беременной и родить змею, такую, как эта». Спустя несколько месяцев женщина почувствовала признаки беременности, и когда пришел час рожать, родила на свет девочку и вместе с нею змею. Родившись, змея упала в миску с молоком, напилась и затем выпрыгнула через окно в сад,

где заползла под апельсиновое дерево. Когда девочка подросла и стала играть, она выходила в сад, играла и прыгала там, и всегда возвращалась домой причесанная и помытая. Однажды мать спросила ее: — Дочь моя, кто причесал твои волосы? Кто тебя так хорошо вымыл? — Это сделала змея, моя сестра, — ответила девочка (<http://www.maerchenlexikon.de/at-lexikon/at890A.htm>).

В других вариантах сюжета змея попадает внутрь спящей женщины и затем появляется на свет вместе с ее ребенком. В немецком предании женщина забеременела в результате того, что змея заползла ей в рот, пока та спала. Она родила ребенка, вокруг шеи которого обвилась змея, которую невозможно было оторвать, но которая не причиняла ему никакого вреда (Grimm 1883, 2: 686). Любопытно баденское предание, в котором одной беременной женщине залезла в открытый рот змея. Когда ребенок родился, то змея настолько прочно обмоталась вокруг его шеи, что ее можно было ненадолго оторвать лишь тогда, когда ребенка отпускали в молочную ванну. Она не отходила от ребенка, всегда спала с ним в постели и ела из его миски. Поскольку она не причиняла ему никаких страданий, и ребенок ее очень любил, то родители позволили им жить вместе. Так прошло шесть лет, после чего однажды, когда змея стала есть слишком много молочного супа, ребенок разозлился на нее и ударил ее ложкой по голове со словами: «Жри также и крошки, а не только лакай [суп]!» После этого змея стала печальной и, к великой скорби ребенка, вскоре исчезла. Обыскали весь дом. Наконец, в большой груде камней во дворе обнаружили чайник, полный золотых, и лежащую рядом мертвую змею. Вдруг змея исчезла, и появился белоснежный мужчина, который сказал: «Я был змеей, и этот ребенок был предназначен для моего спасения; теперь у вас есть деньги, а я иду к вечной радости!» После этого он исчез (Баден, Киппенгейм (Kippenheim)) (Schnetzler 1846, 2: 3—4; Baader 1851: 94, №106). Согласно шотландской легенде, муж и жена в Арднамурахане (шотландский Хайленд) отправились на холм за вереском. Устав собирать его, жена легла на траву, а муж сел рядом; вскоре оба заснули. Открыв глаза, муж увидел змею, заползающую в рот его жене. Спустя некоторое время женщина родила ребенка, вокруг шеи которого обвилась змея (Howey 1955: 338). В итальянском варианте из региона Венето рассказывается о том, как беременной крестьянке, спавшей на поле, заползла в рот змея. Доктор рекомендовал ежедневно давать ей двойную пор-

цию еды, что беспрекословно исполнялось, за исключением одного дня, когда ей забыли дать двойную порцию. Спустя положенное время женщина родила на свет прекрасное дитя, у которого недоставало мочки уха, которое змея, «всегда живая и голодная в животе у женщины», отъела у ребенка (Венето, Визоме) (Cibele 1887: 4. 149—150). В нижнеавстрийской сказке змея в наказание обвилась вокруг шеи вдовы, которая заставляла свою служанку работать (собирать траву на лугу) в праздник Пятидесятницы. На протяжении семи лет она оставалась прикрепленной к шее женщины, по истечению же этого срока женщина заболела и умерла, змея же бесследно исчезла (Нижняя Австрия, Штайн-ан-дер-Донау (Stein an der Donau)) (Vernaleken 1858: 249—250, № 173).

С сюжетом АТ 890А* схож распространенный в славянских землях сюжет «Змея в животе человека» (АТ 285 В*) (Thompson 1961: 84; Uther 2004: 167; ср.: Шварцвальд; Meier 1852: 205, № 230), в котором попавшую в желудок человека змею извлекают наружу при помощи особых продуктов: солёной воды или парного молока. Однако, в отличие от предыдущего, сюжет АТ 285 В* не включает в себя мотива совместного рождения человека и змеи. Он целиком построен вокруг процесса извлечения змеи, является описательно-бытовым по своему характеру и не представляет интереса для нашего исследования¹⁰.

Отличается от предыдущих сюжет, в котором змея обматывается вокруг шеи девушки в качестве наказания за проступок (за несокомерное поведение). Согласно тирольской сказке, одна официантка была весьма красива и тщеславна. Она повесила на стену харчевни свое изображение, «чтобы посетители оценили, чего она стоит». Однажды к ней пришла бедная женщина с голодными детьми и попросила еды. Девушка ничего не дала ей, но рассмеялась и стала танцевать перед нищенкой. Тогда внезапно возникла большая змея и бросилась к девушке на шею. Она обмоталась вокруг шеи девушки, и ее было невозможно отодрать. Девушка ушла в уединенное место, где провела семь лет в молитве и посте вдалеке от людей, раскаяваясь в своем образе жизни. Тогда змея покинула ее, и девушка снова смогла вернуться в общество (Тироль, Бриксен (Brixen)) (Heyl 1897: 158—159, № 60).

¹⁰ Процесс извлечения змеи из желудка человека, относящийся к несказочному фольклору (народной медицине) у русских, белорусов, болгар и сербов приведен в: Гура 1997: 355.

Еще одна группа сюжетов объединяет сказки о домашней змее, судьба которой связана с жизнью живущего в доме ребенка (чаще всего девочки). В сказке «Ребенок и змея» (АТ 285) (Thompson 1961: 83—84; Uther 2004: 165) змея приползает и пьет молоко из миски ребенка. Он бьет ее по голове ложкой, змея снисходительно относится к этому. Родители видят это и убивают змею. Вскоре вслед за тем умирает ребенок. Этот сюжет хорошо известен по всей Германии, в Австрии, Швеции, у чехов, словаков, поляков, карел и литовцев (Bolte, Polivka 1915: 459—461; там же библиография). По польскому преданию, домашняя змея ухаживает за оставленным без присмотра ребенком. В одном доме родители ушли на поле, оставив маленькое дитя в колыбели. Вернувшись, они обнаружили, что колыбель раскачивает змея, а когда дитя плачет, она кладёт перед ним свою голову, увенчанную золотой короной. Работник разыскал змеиное гнездо и убил змею; тогда приползла другая змея и сообщила, что убитая змея качала бы дитя до семи лет, а затем оставила бы ему свою корону; но теперь из-за этого поступка ребенок умрёт. Действительно, на третий день дитя умерло (Краковское воев., Бохнявский и Олькушский повет) (Majewski 1882: 131, № 218; Perls 1937: 53). По другому польскому преданию, в одной избе царь-уж ел каждый день из одного горшка с малюткой-девочкой. Раз мать девочки с ужасом заметила это и тут же разрубила ужа на двенадцать частей; в то же мгновение на столько же кусков распался ребенок, и на каждом куске проступило изображение царского венца (Udziela 1898: 141—142, № 7). В вариантах того же мотива (Udziela 1898: 142—144, № 8—10) нет уже речи ни о царе змей, ни о его венце, однако везде фигурирует мотив, что с убиением змеи погибает дитя, которое она опекает. Согласно силезской быличке, домашняя змея ела суп из одной миски с ребенком. Однажды отец семейства убил змею. Ребенок спросил, почему она не явилась к трапезе. Отец ответил, что она лежит во дворе убитая. Ребенок в ту же минуту упал и умер (Kühnau 1911: 43, № 701; ср.: № 697, 700, 702). В другой силезской быличке рассказывается об уже, жившем в хлеву под яслями. Девочка регулярно делилась с ним хлебом. Когда ужа убили, умерла и девочка (Бытом (Bytom/Beuthen)) (Drechsler 1906: 182). В немецких сказках змея приползает к ребенку (если указан пол, то это почти всегда девочка), когда тот остается один, и пьет молоко или ест кашу из его миски. Ребенок бьет змею ложкой по голове и кричит, чтобы она не пила так много молока,

но ела также и хлеб (Померания, Барковхен-Хайде (Temme 1840: 306—307, № 257); Баден, Шаппахер (Baader 1851: 86, № 98; 94, № 106); Швабия, Тюрингия, Ротенбург, Рагольд (Meier 1852: 203—204, № 228, 1—3; 1852a: 212, № 60; Bechstein 1853: 763, № 940); Мекленбург, Аренсберр) (Niederhöffer 1858: 129, № 1; Hoffman-Kreyer 1935—1936: 1176)). В некоторых вариантах эта змея носит на голове корону и снимает ее, когда пьет молоко. В некоторых вариантах сказки мать, видя, что змея не причиняет ребенку вреда, не трогает её. Однако в ряде вариантов родители убивают змею, и дело кончается трагедией. В классической сказке из сборника братьев Гримм змея (Unke) приползает пить молоко, поставленное ребенку. Когда мать видит это, она убивает змею. В ту же минуту ребенок тяжело заболевает и вскоре умирает (Гессен) (Grimm 1815: 114, № 19—1). В австрийском варианте сказки девочка сама призывала змею каждый раз, когда садилась есть кашу, а змея в благодарность приносила ей драгоценные камни, золото и жемчуга из своей сокровищницы. Девочка выросла и стала красавицей, но змея по-прежнему приползала к ней за своей порцией каши. Однажды мать девочки убила змею камнем; той же ночью девочка умерла (Ziska 1822: 51—52).

Сюжет, носящий в классификаторе С. Томпсона условное название «Умерший ребенок и хвост змеи» (АТ 285А) = «Уж в избе» (СУС 285) (Thompson 1961: 84; СУС 1979: 99; Uther 2004: 165—166) известен исключительно у украинцев, проживавших в Польше и на Украине. Живущего в избе ужа (змею) домашние каждый день поят молоком. Однажды слуга или кто-то из домашних отрубает ему кончик хвоста. Дружба нарушается, домашние преследуют несчастья, в семье умирает ребенок. В варианте, записанном в Польше, рассказывается, что «один хозяин был весьма богат, имел много полей, старый урожай присыпал новым, имел много коней, волов, коров. Между ними одна давала в день ведро молока, и когда хозяйка шла ее доить, огромная змея выползала с пола хлева из-под коровы. Так продолжалось десять лет. Змея эта часто выползала из подпола, и тогда ей давали поест, а также она сосала корову. Однажды она вползла в избу, а в ней никого не было, кроме мальчика, который, вместо того, чтобы дать змее есть, ударил ее по голове, говоря: «Сколько я тебя еще буду кормить?» Змея свернулась в клубок и притворилась мёртвой. А когда пришла в себя, уползла в свою нору и больше не показывалась. У хозяина начались несчастья: скот помер, затем воры огра-

били его, а когда одного из них схватил, это едва не стоило ему жизни; все дети заболели, а деньги, которые еще оставались, все пошли на лечение. Он так обеднел, что пошел побираться. Один раз он проходил мимо хаты, откуда высунулась змея и сказала ему, что прощает его, потому что не он, а мальчик виноват; и повела его в лес, где был закопан большой клад. Обрадованный, он выкопал клад и принес ночью его домой, и с этого дня стало увеличиваться его богатство, и вскоре он стал самым богатым человеком в селе. С этих пор змея больше не жила под полом, но забиралась к нему в постель, а мальчик каждый день, услуживая ей, наливал миску молока» (Станиславовский повет) (Gustawicz 1881: 173—174, № 73; Majewski 1892: 131—132, № 220). Во втором польском варианте «вторая жена одного хозяина не знала, что в доме змея, и не накормила ее. Змея выползла из стены и хотела выпить молоко из миски ребенка, который ударил ее по голове; рассерженная змея укусила его, и ребенок умер. Хозяин громко пригрозил, что убьет спрятавшуюся змею. Тогда змея высунула из стены свой хвост, который хозяин тотчас отрезал. С того момента хозяйство в доме стало увядать и почти сошло на нет. И только когда он смирился перед оскорбленной змеей, удача вернулась» (Польша, Пржемысльский и Станиславовский поветы) (Perls 1937: 53). Практически идентичны с первым опубликованные И. Березовским варианты, в которых, однако, уж не примиряется с хозяином, и в одном из которых вводится мотив посещения хозяином знахарки, «ворожки». Ворожка говорит ему: «*Чоловіче, я тобі скажу так: ти мав якогось приятеля, і всьо тото добро, яке ти мав, то залежало від него; і тобі не буде добра, доки ти будеш з ним жити в незгоді; мусиш його перепросити, а тогди знов тобі може бути так, як було*». Отец снова наливает ужю молоко и просит его примириться с ним, но уж отказывается и уходит из избы (Березовский 1979: 477—479, № 495—496).

Сюжет АТ 672С с не вполне корректным названием «Змея на свадьбе оставляет корону» (Thompson 1961: 235—236; Uther 2004: 370; согласно Х. Утеру, включает в себя тип АТ 842В*) должен быть назван, скорее, «Змея преподносит драгоценный подарок». В сюжетах этого типа живущая в доме или поблизости змея дружит с маленькой девочкой, живущей в этом доме. Девочка каждый день поит змею молоком (или змея пьет молоко из миски вместе с девочкой, пока она растет; обычно до 7-летнего возраста), за что змея дарит девушке на свадьбу драгоценности (это может быть как корона, так и драгоценные камни или

просто золото). Причем дарение происходит не обязательно во время самой свадьбы, но иногда перед свадьбой (а иногда свадьба в сказке вообще не упоминается), и порой делается втайне. Иногда змея открыто появляется перед дверью в день свадьбы, чем приводит в ужас домашних. Тогда девушка требует, чтобы змее не причинили ни малейшего вреда. Она открывает дверь или спускает лестницу, по которой змея заползает прямо в комнату, где накрыт свадебный стол. Змея заползает невесте «*in den Schoß*» (т.е. на лоно, на чрево, на колени, на подол платья, что можно толковать как символическую передачу плодородной силы змеи женской утробе), сворачивается там клубком и кладет туда драгоценную корону. Продав эту корону, девушка живет безбедно до конца жизни (классическое изложение сюжета: Бавария, Нассау, Обернцелль (Oberrnzel) (Pfister 1885: 158, № XV.1)). Варианты из разных областей Европы представлены в сборнике Й. Больте и Г. Поливки (Bolte, Polivka 1915: 463)¹¹. В эментальской легенде девушка-служанка поила молоком заползавшую в хлев большую змею. Змея доверяла ей и спала с ней в одной постели. Вскоре к девушке посватался «красивый и смелый парень», и она собралась выходить замуж. В ночь перед свадьбой змея пришла к ней в постель, на своё обычное место, а утром навсегда исчезла, оставив в постели свою корону. Девушка вышла замуж и зажила счастливо, а корона осталась у неё как приданое её детей (Швейцария, Эмменталь-Обер-Ааргау (Emmenthal-Oberaargau)) (Rochholz 1862: 193). Альпийские сказки и песни о змее в золотой короне, которую поила и с которой дружила девочка, получившая в финале сказки змеиную корону в подарок на свадьбу, были опубликованы Й. Виссом, Ф. Вонбуном, А. Лютольфом и Т. Ферналекемом (Швейцария: Wyß 1815: 148—184; Австрия, Форарльберг: Vohnbun 1858: 56—57, № 57; Lütolf 1865: 324, № 270; Австрия, Форарльберг, Вальзертале (Walserthale); северо-восточный Тироль, Тале-Пиллерзее (Thale Pillersee); Швейцария, Бернский кантон, Бюцберг (Bützberg) (в черте совр. г. Тунштеттен (Thunstetten)): Vernaleken 1859: 247—249, № 172a, b, c; Швейцария, кантон

Вале: Jegerlehner 1913: 268, № 19). В варианте из графства Марк змея приползает пить молоко и есть хлеб с *тремя своими дочерьми*, т.е. с маленькими змейками, затем в благодарность предлагает девушке выбрать всё, что она ни пожелает, и дарит ей драгоценную корону (Рурская область, Люншайд (Lünscheid), между г. Изерлон (Iserlohn) и г. Альтена (Altena)) (Woeste 1848: 50—51; местный диалект). В тирольской сказке служанка каждый день наливает змее в золотой сверкающей короне (*Krönlhatter*), живущей в трещине стены в стойле, молока. Никто из домашних не видит эту змею, лишь знает о том, что она живет в доме, однако девушка не только каждый день любит блеском ее короны, но и слушает прекрасные песни, которые поет эта змея. Когда жадный хозяин видит, что служанка поит молоком змею, и выгоняет девушку, змея в короне дарит ей свою корону и покидает дом, после чего «у домохозяина больше не стало счастья» (Zingerle 1854: 106—108). Сюжет АТ 672С может служить в качестве развития сюжетной линии в немецких сказках типа «Ребенок и змея» (сюжет АТ 285): змея, приползающая пить молоко, может носить корону и, пока пьет, кладет ее на землю, а затем может забыть ее или специально оставить (Grimm 1835: 396). В гессенской сказке змея приползает к девочке впервые, когда той исполняется 7 лет, а когда ей предстоит выходить замуж, оставляет ей в наследство свою корону (Гессен, Шлюхтерн, Фольмерц) (Lotich 1854: 357). В каринтийской сказке крестьянка, уходя работать на поле, оставляла дома своим маленьким детям миску молока, чтобы они не страдали от голода. Когда она возвращалась вечером, то находила миску пустой. Когда однажды вечером она похвалила детей за примерное поведение, дети ответили: «Мы не пьем молоко сами, но красивая белая птица каждый день приходит к нам и выпивает все молоко». На следующий день женщина спряталась за дверью и решила понаблюдать за тем, что происходит дома. Вскоре приползла красивая белая змея с короной на голове, выпила все молоко и заползла на колени к детям, чтобы они приласкали ее. После этого она сняла корону с головы и исчезла в дыре, из которой выползла. В этот момент мать вскочила из своего укрытия, взяла у детей корону и спрятала ее в сундук, в котором хранила льняное лыко. Когда пришла зима и полевые работы закончились, женщина взяла с чердака прялку и принялась мотать льняное лыко. Каждый день она брала лен, но лен в сундуке не кончался. Тогда она вспомнила о змеиной короне, оставленной в сундуке ле-

¹¹ См. также: Bechstein 1856: № 2 = Bechstein 1971: 484—487; Баден, Санкт-Блазиен: Baader 1851: 7—8, № 12 = Schnetzler 1846: I, 134 = Schreiber et al. 1898, I: 302; Швабия, Деренбинген: Meier 1852: 205, № 229; Альгой, Тифенбах: Reiser 1895: 269—270, № 322; Гессен, Шлюхтерн, Фольмерц: Lotich 1854: 357; Ганновер: Busch 1910: 127, № 30; Фогтланд: Eisel 1871: 153, № 415; сербо-хорв.: Valjavec 1858: 211—212, № 31; поляки: Кпоор 1908: 41, № 78.

том. Она решила проверить ее действие и отнесла корону в амбар с зерном, где зерна оставалось совсем немного. В течение короткого времени амбар заполнился зерном. Тогда обрадованная женщина стала ежедневно ставить змее миску молока и держала ее присутствие в тайне. Отныне все ее заботы прекратились, и она жила счастливо до самой смерти (Grabert 1941: «*Die weiße Schlange am Töllerberg*»). В сказке из Бергише-ланд (Bergische Land) одна вдова из Херренштрундена оставляла своей пятилетней дочери, уходя из дома, молочную кашу. Девочка рассказала матери, что разделила ее с другом. Мать проследила за дочерью и увидела, что в дом приползла «большая красивая змея великолепного цвета». Она играла с девочкой, ела вместе с ней кашу из миски, а затем уползла. Когда женщина рассказала в городе об этом, мужчины порекомендовали ей не подвергать ребенка таким рискам, поскольку «змея связана с духами и подвергает жизнь ребенка опасности». Девочке был дан амулет, и ее стали держать подальше от змеи. После того, как мать перестала оставлять дочери миску с кашей, змея перестала появляться; однако, в последнее свое появление принесла и положила в кровать девочке драгоценный камень, который мать продала за большие деньги и купила новый дом (Северный Рейн — Вестфалия, Бергише-ланд, Тайхе-бай-Херренштрунден (Teiche bei Herrenstrunden)) (Schell 1897: 297—298, № 10a).

Близка к рассмотренному типу немецкая сказка, не учтенная в указателях Томпсона и Утера, которую можно условно назвать «Змея на лугу дарит ключ»: о змее, появляющейся, когда девушка срывает цветок, и предлагающей подарок. В баварском варианте девушка в пору урожая решила прилечь в поле, положив голову на камень, и перед тем как прилечь, заметила красивый цветок — первоцвет (*Schlüsselblume* — букв. «ключ-цветок»), сорвала его и положила себе на грудь. Когда она находилась в полудрёме, из-под камня выползла змея и положила ей *auf den Schoß* (на лоно, на подол) золотую корону. В этот момент девушка не могла пошевелиться и лежала, словно очарованная. Сползши с тела девушки, змея сказала: «утром в это время цветы имеют силу отыскивать в горах сокровища», и снова уползла под камень (Бавария, Нассау, Обер-Эмс (Ober-Ems), недалеко от Фельдберга (Feldberges)) (Pfister 1885: 159, № XV.3). В гессенском варианте девушка, косившая траву, прилегла в поле, положив голову на камень. Вдруг она увидела перед собой прекрасный цветок — первоцвет, и привстала с камня, а на камне в тот же момент возник-

ла змея. «Как бы прекрасно украсил этот цветок мой сад», — подумала девушка и наклонилась, чтобы сорвать его, и тут услышала голос змеи: «Подожди до завтра, до двенадцати часов дня, и ты найдешь в цветах ключ от старого замка, который принесет тебе счастье». И змея вместе с цветком непостижимым образом исчезли (Гессен, Михельбах (Michelbach)) (Bindewald 1873: 207—208).

Сказка «Змея на свадьбе» (AT 842B*) (Thompson 1961: 283; Uther 2004: 474; объединён X. Утером с типом 672C) имеет несколько общих мотивов с сюжетами других сказок: помощь змеи девушке, обвиняемые змеи вокруг шеи человека, появление змеи на свадьбе. Вместе с тем, сам сказочный сюжет AT 842B* развивается вне контекста представлений о родстве змеи и человека. Вместо родства в сюжете имеет место взаимопомощь. Сказка не предоставляет интересующий нас дополнительный материал; отметим лишь, что взаимоотношения человека (девушки) и змеи и помощь последней находятся в контексте брака.

Сказка «Женщина — повитуха змеи» (AT 156B*) (Thompson 1961: 57; Uther 2004: 109—110, «Благодарная змея») не содержит прямого указания на мотив родства змеи и женщины, однако необычность сюжета и неясность мотивации поступков женщины прямо указывают на наличие в сказке скрытого смысла, не переданного рассказчиком. Желание женщины принять роды у змеи в этой сказке так же лишено мотивировки, как желание женщины родить змеем, которое она испытывает при виде змеи, в сказках типов AT 425A и AT 890A*. Литовский вариант сказки таков: «Пошла женщина в лес и увидела: обвилась змея вокруг дерева и родами мучается. У женщины был хлеб. Положила она хлеб рядом и говорит: “И мне трудно родить, и тебе так же трудно. Вот, хоть хлеба поешь!” Та женщина была беременна. Через некоторое время родила она дома, одна. Смотрит, выползла змея, и корону под порог положила. И с тех пор стало все ей ведомо. Родила она мальчика. А мужнины думы она теперь узнала: если родится мальчик, муж его убьет, потому что ему только девочка нужна. Пришел муж, велит еду подавать. Она не подает, говорит, что встать не может — только что родила ребенка. “Кого родила?” — спрашивает муж. “Кого Бог дал, того и родила!” — отвечает. Прознала она мужнины мысли и стала ему очень угождать. Зажили они хорошо да согласно. “Почему же ты теперь так хороша со мной?” — спрашивает муж. Тут она и проговорила, что мысли его знает. И с тех пор больше она уже ничего

не знала» (Литва, Игналинский р-н, д. Руджяй, запись 1959 г.) (Рыжакова 2009: 69—70).

Швабская сказка «Кормилица змеи» рассказывает о женщине, кормившей в поле во время сенокоса грудью своего ребенка. Кормя, женщина заснула; в это время ее младенец оторвался от груди, и вместо него к груди присосалась маленькая змея, которую женщина не могла оторвать, так как боялась, что та ее укусит. На протяжении десяти месяцев женщина кормила змею своим молоком, отчего рептилия сильно выросла и окрепла. Когда, к истечению этого срока, женщина вышла из сил и стала чахнуть, в ее дом зашел незнакомец, который предложил избавить женщину от змеи при помощи магических способностей. Он увел ее в лес, где при помощи дудки созвал змей со всего леса и заставил их плясать. Тогда змея, прицепившаяся к груди женщины, оторвалась от нее и присоединилась к другим змеям. Женщина была освобождена. Несколько лет спустя, когда ее сын отправился в лес за ягодами, она услышала крики людей: «Медведь, медведь!» и «Змея, змея!». Она увидела своего сына, лежащего на земле неподвижно, и медведя, бросающегося на него. Внезапно из травы выпрыгнула та самая змея, которую женщина выкормила своим молоком, и, обвинив медведя, не дала ему дотронуться до ребенка. Так змея отплатила женщине за питание и спасла своего *молочного брата* от смерти (Швабия) (Bechstein 1853: 764—765, №942)¹².

Греческий сюжет, получивший в каталоге Г. Мегаса индекс *460В («Змеиное дерево») (Megass et al. 2012: 143—146) дает весьма ценный материал для исследования. Сюжет записан в Греции в 41 варианте, из которых опубликованы четыре: из Македонии, с Феры, с Хиоса и с Лесбоса. Согласно лесбосскому варианту, мать прогоняет единственного сына из дома, «потому что он был влюблен в девушку, которая была ей не по душе». Юноша отправился в путь и встретил большую змею, которая привела его в свою пещеру, полную сокровищ. Змея позволила ему взять любые сокровища, какие он захочет, взяв с него обещание пригласить ее, змею, на свадебный пир и назвать братом; в случае, если он не сделает этого, змея умрет. Если же, продолжала змея, обращаясь к юноше, я умру, тебе нужно собрать мои кости и закопать их в землю возле своего дома; на этом месте за одну ночь вы-

растет кипарис. И вечером, когда ты будешь сидеть под ним со своей женой, ты должен наливать три чашки кофе: себе, ей, и одну ставить под дерево; и дерево будет наклоняться и выпивать кофе. И если кто-то спросит, что означает третья чашка кофе, ты должен загадать загадку; пусть тот, кто захочет ее отгадать, ставит на кон все свое имущество, и имеет три попытки отгадать; отгадкой же будет «змеиный кипарис». «Пока загадку никто не сможет отгадать, я буду жить; когда отгадают — я умру», — сказала змея. Юноша вернулся домой, нашел себе невесту и решил жениться, объявив матери, что хочет пригласить на свадьбу своего брата. «Ты с ума сошел, ты хорошо знаешь, что ты — мой единственный сын», — ответила мать и отказала юноше в последней просьбе. Не будучи приглашенной на свадебный пир, змея умерла, и юноша собрал ее кости и захоронил в своем саду. В этом месте за одну ночь вырос кипарис. По вечерам юноша с женой сидели под кипарисом и пили кофе, и каждый раз он наливал три чашки: себе, жене, и одну ставил под кипарис, и третья за ночь всегда оказывалась выпитой. Жена заподозрила, что третью чашку муж наливает своей любовнице, и стала ревновать его, чем вынудила рассказать всю историю целиком. Эту историю подслушал слуга, который стал собирать людей и загадывать им загадку, за разгадку которой они ставили на кон все свое имущество. Разбогатец и уйдя от хозяина, он некоторое время спустя вернулся, переодевшись торговцем, и, когда увидел три чашки кофе, спросил, что это значит. Его бывший хозяин задал ему загадку, которую он, притворившись, что не знает ответа, «отгадал» на третий раз. В ту же минуту дерево упало¹³, и юноша решил, что его жена предала его, выдав секрет своему любовнику. Он собрался уходить из дома, сказав жене: «Этот человек [мнимый торговец] — твой муж, а не я. Береги его, я же не останусь здесь больше». Юноша зашел к матери проститься, однако, она остановила его, предложив загадать людям еще одну загадку: «Солнце встает на востоке или на западе?». Мать убеждает юношу, что люди ответят «на востоке», но солнце встанет на западе. Юноша загадал людям эту загадку. Вышло так, как предсказала мать. Тогда он вернулся к своей жене, и жил с ней долго и счастливо (Rouse 1896: 151—154).

¹² Ср. древнегреческие сказки со схожим сюжетом: змея выручает в лесу попавшего в беду юношу, который несколько лет до этого кормил ее и держал в своем доме (Бер-Глинка 2015: 22; там же ссылки).

¹³ Е. С. Котляр пишет, что в архаических текстах название дерева, вероятно, имело магический характер. Согласно некоторым африканским сказкам, как только было произнесено правильное название дерева, его плоды тут же падали вниз (Котляр 1972: 415).

Ферейский вариант практически идентичен лесбосскому (Kretschmer 1919: 202—204, № 47). Македонский же вариант отличается зачином и началом основной части. Один юноша, играя на флейте, находит в корнях дерева мешочек с монетами — подарок змея, что обитает там. С помощью змея он выполняет задания царя и получает царевну. Из костей змея во дворе вырастает дерево, которое меняет листву. Устраивается спор, что это за дерево. Затем сюжет развивается так же, как в варианте с Лесбоса (Μεϋας 1953—1954: 9). Финал каждой сказки заканчивается восходом солнца на западе.

Мотив сексуальной связи змей с женщинами известен в армянском фольклоре. Армяне верили, что драконы склонны красть человеческих детей и подменять их на внешне похожих на них злых духов. Также в армянском фольклоре драконы обладают склонностью вступать в сексуальную связь с женщинами. Так, дракон унес в свой дворец царевну Тигрануи, сестру царя-героя Тиграна; царь драконов Аргаван соблазнил Сатеник — сестру царя Арташеса, а также пытался умертвить самого Арташеса, заманив его на пир в свой дворец. В эпических песнях упоминается также Ануш — жена дракона и мать его детей, жившая в ущелье на горе Масис (Ananikian 1925: 77—78).

Сказочная традиция отдельных европейских народов содержит сказки иных сюжетных типов, в которых фигурируют персонажи змеиною облика, выступающие как брачные партнеры людей и их родственники. Таковы русские сказки: «Три царства: медное, серебряное и золотое» (Аф. 129), «Иван Сученко» (Аф. 139), «Никита Кожемяка» (Аф. 148), «Хрустальная гора» (Аф. 162), «Безногий и слепой богатыри» (Аф. 200), «Царь-медведь» (Аф. 201), «Звериное молоко» (Аф. 204—205), «Чудесная рубашка» (Аф. 209) из сборника А. Н. Афанасьева (тип АТ 315 «Неверная сестра»), молдавские сказки «Фэт-Фрумос и Ильяна Розаляна» и «Лаур-Балаур и три царевны» (Ботезату 1981: 209—217, 257—265). В них змей выступает как амбивалентный персонаж: его сексуальная активность может быть как навязчивой, нежелательной, так и желанной для героини. В некоторых сказках героиня жалуется, что «каждый день летает к ней змей; оттого и худа стала» (Аф. 200); в других, напротив, он вызывает сексуальное влечение героини: «прилетел к озеру шестиглавый змей, перекинулся красавцем, увидел царевну и так сладко говорит: “Здравствуй, красная девица!” — “Здравствуй, добрый молодец!”» (Аф. 201). В последнем случае змей

становится сожителем или супругом героини, и она вместе со змеем сживает со света своего брата или мужа. «Царевна взяла полотенце; на другой день брат на охоту, она к реке, махнула одним концом полотенца — и в ту ж минуту мост явился. Змей перешел по мосту. Стали они целоваться, миловаться; потом пошли во дворец. “Как бы нам, — говорит змей, — твоего брата извести?” — “Придумай сам, а я не ведаю”, отвечает царевна» (Аф. 204). «Змей Змеевич... скинувшись молодым молодцом, удалым удалцом, хаживал к княгине-красавице... княгиня... только со Змеем Змеевичем ши-ши-ши»; «в доме жена бегаёт весела и молода, на дворе Змей Змеевич хозяйничает» (Аф. 205). «Иван купеческий сын выдал ей тайну; ... после того опьянел и уснул; Елена Прекрасная сняла с него рубашку, изрубила его в мелкие куски и приказала выбросить в чистое поле, а сама стала жить с Змеем Горынычем» (Аф. 209). Змей может выступать также как союзник и «кум» героя, муж его сестры. Так, в молдавской сказке «Фэт-Фрумос и Ильяна Розаляна» три царевны были с детства обещаны страшным братьям-змеям и обручены с ними. Умирая, царь говорит царевичу: «Жди гостей: прилетят за сестрами змеи. Так ты — что делать! — отдай их». Затем три змея, ставшие кумовьями царевича и называющие его кумом, во время поисков им прекрасной Ильяны Розаляны принимают его у себя в гостях, потчуют как почетного гостя и наделяют змеиной силой для продолжения поисков (Ботезату 1981: 209—217). В сказке «Лаур-Балаур и три царевны» у царя были три дочери-красавицы. Когда девушки подросли и были готовы к замужеству, живший в соседнем царстве дракон Лаур-Балаур при помощи волшебного яблока поочередно заманил двух старших царевен в свой дворец в лесу, а третью сосватал «чин-чином». Старшие царевны нарушили табу — открыли запретную дверь в замке дракона, за что были драконом убиты; третья, младшая, выручила их и нашла способ всем троим выбраться из замка и вернуться к отцу (Ботезату 1981: 257—265). Змеи в обеих этих сказках выступают в качестве супругов царевен.

Также интересна сказка типа «Неверная сестра» (ATU 315), широко распространенная в Европе (Uther 2004: 201—202). Формально эта сказка относится к змееборческим, однако в ней подчеркнута сексуальная природа змея, его способность становиться любовником и супругом героини, чего нет в большинстве змееборческих сказок. Для знакомства с сюжетом достаточно привести два ее варианта. Русская сказка (под названием

«Звериное молоко») записана в трех вариантах А. Н. Афанасьевым (Аф. 203—205; приводим здесь № 204: Афанасьев 1940, 2: 82—87); греческая (под названием «Пилигрим») опубликована П. Кречмером (Фера, Мелария) (Kretschmer 1919, 194—202, № 46). Сюжет обеих сказок схож. В зачине брат с сестрой вынуждены уйти из родного дома и поселиться в необжитой, заброшенной, обезлюдившей местности. В русской сказке из дома уходят царские дети («В соседнем государстве случилась беда немалая — вымер весь народ; просит Иван-царевич отца: “Батюшка! Благослови меня в то государство на жительство ехать”»); в греческой отец отводит брата с сестрой на берег моря, сажает в бочку и бросает бочку в море. Брат с сестрой селятся на новом месте, где за сестрой начинает ухаживать змей (дракон): «В это время прилетает к реке Змей Горыныч; ударился о сыру землю и сделался таким молодцом да красавцем, что ни вздумать, ни взгадать, только в сказке сказать. Зовет к себе царевну: “Ты, — говорит, — меня измучила, тоской иссушила; я без тебя жить не могу!” Полюбился Змей Горыныч царевне, кричит ему: “Лети сюда через реку!”» (рус.); «Пришел дракон к его сестре: “Добро пожаловать, девушка. Скажи-ка, как ты сюда добралась?”» (греч.). Вскоре после знакомства змей предлагает сестре убить ее брата: «Как бы нам, — говорит змей, — твоего брата извести?» — «Придумай сам, а я не ведаю», — отвечает царевна. «Вот что: притворись больною и пожелай волчьего молока; он пойдет молоко добывать — авось голову свернет!» (рус.); «Тогда говорит дракон: способна ли ты своего брата убить?» Она ответила: «Как должна я его убить?» «Мы отправимся на прогулку, — ответил дракон. — Ты должна лечь в постель и сказать ему, что больна» (греч.). Далее в греческой сказке сестра просит брата принести ей воды бессмертия. В русской сказке царевич приносит сестре волчьего, медвежьего и львиного молока и приобретает волшебных помощников — зверей, но теряет их, принеся муки с заколдованной мельницы. Вернувшись в дом, он застаёт сестру со змеем: «Воротился домой; змей увидал, что он один, без охоты идет. “Ну, — говорит, — теперь его не боюсь!” Выскочил к нему навстречу, разинул пасть и крикнул: “Долго я до тебя добирался, царевич! Уж и ждать надоело; а вот-таки добрался же — сейчас тебя съем!”». В греческой сказке сюжет развивается похожим образом: герой отправляется за водой бессмертия и встречает дракониху, которая спрашивает его: «Сын мой, куда ты идешь?». Дракониха дает брату орла, сев на которого, он добывает воду бес-

смертия и относит ее своей сестре. Затем, также при помощи драконихи, он достает сестре молока дикой оленихи и яблоко с драконьего («гнилого») дерева. Затем сестра выведывает у брата, в чём заключается его сила, рассказывает об этом дракону. В финале обеих сказок герою удается убить змея (дракона).

Подобное количество сказочных сюжетов о сексуальной и (или) родственной связи человека с каким-то одним, даже биологически более близким человеку животным, например, с крупным млекопитающим: овцой/бараном, козой/козлом, ослом/ослицей, коровой/быком, лошастью, собакой и т.п., было бы способно озадачить исследователя. Но такая частота встречаемости сюжетов о сексуальной или родственной связи человека со змеей совершенно обескураживает. Конечно же, ошибкой будет пытаться объяснить частоту встречаемости сюжета случаями использования змей в интимных ласках, как это сделал МакКуллох (MacCulloch 1918: 410; 1948/1949: 309; возращения: Raglan 1948/1949: 404; Swahn 1951: 412). Можно возразить на это, хотя бы, приводя в пример множество европейских сюжетов, в которых в качестве супруга могли выступать самые различные животные или предметы: медведь, леопард, волк, собака, кот, конь, бык, козел, ворона, ворон, петух, рак, жаба, лягушка, роза, клевер или другой цветок, различные овощи, белая лента, платок, кожаный мешок и даже кобылья или ослиная голова, а также различные чудовища и существа, чья природа скрыта под метафорами вроде «маленький черный»¹⁴. Помимо того, как мы уже видели из вышеприведенных сказочных сюжетов, *акцент* в них делается отнюдь не на самом интимном акте человека со змеей, а на *деторождении и отношениях родства*. Поэтому несомненно, что причина выходящей за рамки простой вероятности частоты встречаемости в качестве интимного персонажа именно змеи лежит в чем-то ином.

* * *

Дешифровка семантики рассмотренных европейских сказочных сюжетов и функций их ключевых персонажей может быть предпринята сразу по нескольким направлениям.

Во-первых, это анализ самих европейских сказочных сюжетов.

Во-вторых, привлечение для сравнения материалов европейского несказочного фольклора.

¹⁴ См., напр., анализ сюжетов: Swahn 1951: 37—197.

В-третьих, привлечение для сравнения материалов неевропейского фольклора (сказочного и несказочного).

Попытки анализа приведенных нами сказочных сюжетов предпринимались неоднократно. В качестве примера можно привести, например, библиографию изучения сюжета 425 «Поиски пропавшего супруга» («Амур и Психея»), приведенную Й. Сваном (Swahn 1951: 395—431. См. также: Мелетинский и др. 2001; Гистер 2009: 71—89). В фокусе таких исследований, как работа Свана, предпринимавшихся по преимуществу не этнологами, а филологами-фольклористами, находится сам сказочный сюжет как художественное целое, его драматургия и т.п. При этом анализ сказочных персонажей почти или совсем не предпринимается¹⁵. Возможность такого анализа открылась в 1960-х гг., с публикациями работ К. Леви-Стросса и В.Я. Проппа. Представители структурной школы в лингвистике и антропологии, К. Леви-Стросс и его последователи и независимо от них В.Я. Пропп, разработали две альтернативные модели структурного анализа мифологических и сказочных сюжетов. Обе эти модели позволяют раскрыть структуру сюжета сказки (или мифа), изучить функции персонажей, выделить в сюжете ключевые смысловые блоки (повторяющиеся в различных его вариантах) и на основании их анализа построить метатекст — обобщённый сюжет, включающий в себя всё многообразие своих вариантов. Анализируя метасюжет, можно получить обобщенную информацию о функциях сказочных персонажей. Причем, применение реконструктивной модели В.Я. Проппа, названной Е.М. Мелетинским «синтагматической» моделью, в противовес «парадигматической» структурной модели К. Леви-Стросса (Мелетинский 1995: 94, 128), позволяют не только построить структуру метасюжета, но и увидеть метасюжет в культурно-историческом контексте, «привязать» его к этнографически или археологически засвидетельствованным реалиям¹⁶. Подобный подход в наибольшей

мере отвечает решению задач настоящего исследования.

В рамках анализа, прежде всего, мы попытаемся определить эпоху, в которую возникли, распространились по Европе и бытовали изучаемые сюжеты. Для этого следует обратить внимание на мотивы и упоминаемые в сказке предметы, раскрывающие хозяйственно-культурные реалии, в которых сюжет был создан.

1. Зачин сказок вариантов 425В/425Е включает в себя нарушение табу в виде срывания отцом девушки какого-то культурного огородного или садового растения. Это может быть капуста, репа или какой-то цветок (роза, клевер).

2. Героиня сказки уходит жить в дом (дворец) к своему змею-мужу; при этом в доме остаются ее многочисленные родственники: братья и сестры, а также мать или мачеха. Если в сюжете присутствует мачеха, она живет в доме отца девушки, с их детьми, а также с его детьми от первого брака.

3. В целом ряде вариантов упоминается кладбище, на котором похоронена мать девушки.

4. В процессе поисков мужа, попадая в дома женщин, выполняющих в сказке функции «волшебных помощников», героиня исполняет функции служанки или помогает женщинам по хозяйству (приносит тряпку или ухват, чтобы печь блины или вынимать их из печи).

5. В целом ряде сюжетов упоминаются металлические предметы, чаще всего железные (обручи, замки, ключи, обувь, посох и пр.), а также золотые изделия (пряслице, веретено, кудель).

6. В целом ряде сюжетов упоминается многокомнатный дворец царя с живущей в нем прислугой, охраной и работниками.

то не съедались и не уничтожались, а закапывались. Если бы нам удалось показать, какие мотивы восходят к подобным обрядам, то происхождение этих мотивов до известной степени уже было бы объяснено. Нужно систематически изучить эту связь сказки с обрядами. <...> [в сказке] разрубленные тела часто варятся... Мы знаем, что в обрядах инициации неофиты в самых разнообразных формах подвергались воздействию огня. Здесь можно было бы проследить эти формы, сопоставить их друг с другом, проследить зависимость или независимость одних от других, рассмотреть их развитие, появление заместительных, смягченных и символических форм. Параллельно с этим следовало бы рассмотреть богатейший, почти неисчерпаемый материал мифов и религиозных представлений, проследить соответствие форм сожжения в мифах формам в обрядах... Это — материал для большого социально-исторического исследования» (Пропп 2000: 10, 77—78).

¹⁵ В качестве исключения можно назвать, пожалуй, лишь работу Э. Нурри о сказках Ш. Перро (Saintyves 1923).

¹⁶ Сам Пропп писал о своем методе реконструкции культурно-общественной среды, породившей сказку следующее: «Сказка сохранила следы очень многих обрядов и обычаев: многие [сказочные] мотивы только через сопоставление с обрядами получают свое генетическое объяснение. Так, например, в сказке рассматривается, что девушка закапывает кости коровы в сад и поливает их водой (Аф. 100). Такой обычай или обряд действительно имелся. Кости животных почему-

Сказочный сюжет раскрывает перед нами оседлое скотоводческо-земледельческое хозяйство эпохи металла (а именно, железа) с патрилокальной моделью проживания в виде индивидуальных бинарных семей, часто объединенных совместным проживанием в «большую семью» (т.е. проживание кровных родственников младшего поколения и их семей вместе со старшим поколением: с их общими родителями в одном доме либо на одном дворе). Это позволяет определить время формирования сюжетов как железный век (*terminus post quem*: рубеж II—I тыс. в Юго-Восточной Европе, не ранее VII в. до н.э. на основной части территории Европы). Упоминание царского дворца с живущей в нем прислугой, охраной и работниками — мотив, сформировавшийся, несомненно, не ранее эпохи средневековья. Таким образом, формирование сюжетной линии сказок типов АТ 411, АТ 425, АТ 433, АТ 440 можно отнести к эпохе не ранее I тыс. до н.э., с наибольшей вероятностью, к I тыс. н.э., скорее, ко второй половине I тысячелетия, к эпохе раннего средневековья.

Обращает на себя внимание ряд мотивов, «сквозных» для сказок рассматриваемых типов:

1. Сюжет (метасюжет) сказки вращается вокруг брака и предбрачных или послебрачных испытаний героини: сказка либо начинается с брака героев, либо им заканчивается; в первом случае испытания следуют за браком, во втором предшествуют ему. Испытания проходит всегда девушка (женщина) — невеста или жена героя; через испытания никогда не проходит герой (исключение представляют сюжеты 409А* и 433А; в первом мужчина безуспешно пытается вернуть потерянную супругу, во втором юноша для вступления в брак должен преодолеть страх и поцеловать змею).

2. Почти в каждой сказке герой-змея или героиня-змея с легкостью меняет свой змеиный облик на человеческий: на время или навсегда. В первом случае это всегда змей-мужчина («женский» вариант сказки), и это всегда происходит ночью. Днем он снова приобретает змеиный облик. Женщина-змея, если меняет свой облик на человеческий, делает это однажды и навсегда.

3. Одним из основных мотивов сказки является мотив испытаний героя (героини). Многие сказки начинаются с мотива принуждения и издевательств, которые терпит героиня: мачеха заставляет девушку выполнять трудные, порой непосильные задания, унижает ее и насмехается над ней. В доме сверхъестественного супруга (змея) его родствен-

ницы поручают девушке невыполнимую или бессмысленную работу (перебрать «жемчуг», т.е. жалящих насекомых, наносить воды решето и т.п.). Одним из видов испытаний девушки является ее способность вытерпеть болезненные процедуры (вставить в грудь железный сосок, вставить коралловые зубы), либо преодолеть отвращение (выпить гнилой воды из стоячего водоема, достать жаб из зловонной жижи, поцеловать, не показав при этом отвращения). Наконец, ее выгоняют беременной из дома и заставляют скитаться по лесу в поисках помощи. Мужские испытания также включают в себя преодоление страха и отвращения (надо сохранять спокойствие, пока по телу ползает змея, пока невидимые руки бьют и щиплют; поцеловать ядовитую змею или лягушку). Еще одним видом испытаний является проверка способности девушек вести домашнее хозяйство: готовить пищу, ухаживать за скотом. В сказочном сюжете часто встречаются образы радивых и нерадивых девушек. Первые слушаются совета старших женщин, умеют выполнять работу и годятся мужу-змею в качестве жен; вторые — являются полными противоположностями первым и погибают.

4. Старшие женщины являются постоянными персонажами в большинстве рассмотренных сюжетов. Это мать (уже умершая) или мачеха девушки, некая «старая женщина», которую встречает героиня во время своих странствий. Эти «старые женщины» проверяют навыки приготовления пищи, которыми обладает девушка, кормят ее, дают временный приют, указывают путь и дарят волшебные подарки. Часто эти женщины находятся в родстве с ее будущим мужем, хотя на это прямо не указывается в сказке; они эвфемически названы «матерями», «сестрами» и «женами» змея, солнца, месяца, ветра и пр.; при этом героиня, обращаясь к ним за помощью, рассчитывает на помощь в поисках мужа-змея, на их заступничество за нее перед ним¹⁷. Сказки типа «Золотая девушка» и «Сказка о двух сестрах» показывают, что старая женщина — не случайный персонаж в сказках данных сюжетных типов, что она в определенном смысле является второй матерью девушки, а ее дом — основным местом предбрачных испытаний, ключевых событий сказки. Образ стару-

¹⁷ В русском фольклоре связь «солнцевых дев» со змеем зафиксирована в песенном фольклоре, а именно в опубликованной И.П. Сахаровым «Чародейской песне солнцевых дев», которая, по сообщению Сахарова, «поется при брачной жизни огненного змея с девушкой» (Сахаров 1885, I: 102—103).

хи встречается почти исключительно в «женских» «змеиных» сюжетах. В «мужских» сюжетах в рамках рассматриваемых сказочных типов образ живущей в лесу старой женщины, дающей задания, отсутствует.

5. Раскаленная домашняя печь упоминается во многих сюжетах. Она выступает лицом змея, «порталом» магического перехода героя из его сверхъестественного облика в человеческий и обратно; от магических предметов (змеиной шкуры) избавляются путем помещения в раскаленную печь; из раскаленной печи выпадает лягушка, обозначая выполнение героиней сверхъестественного задания; женщины-помощницы, которых героиня встречает во время поисков, часто заняты стряпней возле печи. Связь змеи (змея) с печью, очагом, печной трубой встречается в европейском фольклоре и вне контекста этих сюжетов¹⁸.

6. Связь змеи (змея) с миром растений является еще одним «сквозным» мотивом многих рассмотренных сюжетов. Змея (змеи) либо появляется в жизни героини после того как она (либо ее отец) срывают на горном лугу, в саду или на огороде траву, овощ (капусту, репу, тыкву), цветок (розу, клевер); либо поцелуй змеи происходит под определенным растением (лещиной, омелой); либо девушка, превращенная в змею избавляется от змеиного облика лишь после того, как дерево (липа, сосна), растущее на земле, где змея живет, не становится материалом для колыбели маленькой девочки; либо после гибели змея его супруга превращается в дерево (ель, дуб, липу, осину и пр.). Также, в целом ряде вариантов встречается упоминание кукушки.

7. Связь змеи с миром мертвых выражена в европейском сказочном фольклоре лишь в виде намека. В немецкой сказке указывается, что девушка, превращенная в змею силой заклятья, сначала заболевает и умирает, и лишь затем приобретает змеиный облик. При этом она остается «привязана» к определенному месту возле заброшенного замка, скалы, дерева, источника. Этот мотив чрезвычайно важен, так как он раскрывает смысл того, почему девушка, превращенная в змею, привязана к месту своего пребывания: *она похоронена там; в змеином облике является живым лишь ее дух*. В этом также и объяснение легкости

смены облика женщиной-змеей: духи способны легко менять свой облик.

Если обратиться к сюжетной структуре сказок 1 типа, то ее можно свести в следующую таблицу (табл. 1).

Мы видим, что каждая сказка заканчивается либо браком, либо разрывом, что различные завязки приводят к идентичному развитию основной части сказки. Если сказка начинается с добрачного испытания героев, то заканчивается браком; если начинается с брака — продолжается послебрачным испытанием — и оканчивается опять же браком. Также очевидно, что любые мистические «вводные» (рождение сына-змея в результате жгучего желания, требование змеем девушки в оплату за сорванное растение, просьба у отца привезти из-за моря невиданный предмет, появление девушки в облике чудовищной змеи в диком лесу) в ходе развития сюжета оказываются лишь малозначащими условиями, предваряющими встречу и вступление в брак (в интимную связь) главных героев — юноши и девушки, один из которых пребывает в полузмеином-получеловеческом облике. Какой бы ни была завязка «женского варианта» сказки: берет ли девушка воду из источника, срывает ли она (или ее отец) розу, удерживает ли ее одежду на берегу озера уж, отправляет ли ее мачеха в жены змею — все эти действия приводят к одной и той же основной части сказки: браку со змеем¹⁹.

Во многих сюжетах явно дает о себе знать вражда между родственниками жены и родственниками мужа, между второй женой и детьми первой жены. Братья жены убивают мужа (сюжет 425М), вторая жена отца перегружает работой и унижает дочь от первого брака, выгоняет ее из дома (425А/433В, 433А). При этом именно старшие женщины во время поисков девушкой ее исчезнувшего мужа помогают ей, дают советы, пищу и кров, а та в качестве благодарности выполняет работу по дому: готовит и убирает дом и двор. В этом можно видеть отражение обычая, согласно которому молодая девушка, входя в дом мужа (несомненно, именно патрилокальное проживание отражено в сказке), должна учиться слушаться взрослых женщин рода мужа, выпол-

¹⁸ Через печную трубу всегда влетает в дом змей в русских быличках (Козлова 2006 и др.). В баварской сказке житель Фрауэнбурга (Frauenburg) был вынужден бежать из своего дома после того как в печную трубу его дома влетел дракон (Panzer 1848, I: 115—116, № 139).

¹⁹ Это отметил уже В. Я. Пропп: «Серединные элементы сказки устойчивы. Похищена ли царевна, изгнана ли падчерица, отправляется ли герой за молодильными яблоками — он попадает к яге. Это единообразие серединных элементов вызывает предположение, что и начальные элементы при всем их многообразии объединены каким-то единообразием» (Пропп 2000: 31).

Таблица 1.

Сюжетная структура европейских сказок 1 типа
(в «мужских» и «женских» вариантах)

	Сюжет	Экспозиция	Завязка	Основная часть. 1.	Основная часть. 2.	Развязка
Мужские варианты	409A*, 411, 433A		Юноша встречается в глуши (в лесу, в горах, возле пещеры) девушку, на которой женится и живет в своем доме	Девушка обнаруживает свою полужмеиную природу		Разрыв. Следует размолвка, женщина-змея исчезает; муж не ищет ее.
			Юноша встречается в глуши (в лесу, в горах, возле пещеры) змею, которая просит поцеловать ее	Юноша целует змею, преодолевая страх и отвращение		Брак. Змея превращается в девушку, становится его женой
Женские варианты	425A (= 433, 433B)	Девушка живет в семье своего отца и его второй жены; мачеха утомляет ее	Рождается сын в об- лике змеи, который требует себе «ту самую» девушку. Младшая дочь соглашается стать его женой.	Младшая из трех дочерей отдана в жены змею. Она отправляется жить в его подземный (подводный) дом	Девушка на- рушает табу (рассказывает о получелове- ческой- полужмеиную природе мужа, сжигает его шкуру)	Брак. Девушка от- правляется в многолетние странствия. Выкупает право вернуть своего мужа.
	425B, E, K	Женщина видит змею и желает родить ребенка	Отец трех дочерей (младшая дочь) сры- вает некое растение (берут воду из источни- ка), в результате чего девушка должна быть отдана змею-хозяину сада/источника в жены.			
	425M		Во время купания змей удерживает одежду младшей девушки взамен обещания выйти за него замуж.			
					Дочь девушки нарушает табу (рассказывает родителям мате- ри о получелове- ческой- полужмеиную природе отца, раскрывает условные слова)	Разрыв. Муж получелове- ческого- полужмеиного облика убит родственника- ми жены.

нять их указания, брать на себя тяжелую грязную работу.

Обращает на себя внимание неравномерность распределения сюжетного времени в сказке. Сюжет будто бы сосредоточен на моментах перехода героев из одного состояния в другое, на своих наиболее драматических моментах, и полностью игнорирует все иные моменты жизни, опускает любые бытовые подробности. В сказке отсутствует описание семейной жизни, нет в ней описания характера героев, далеко не всегда нам известны их имена. Однако при этом очень подробно описаны события, предшествующие браку, и процесс испытаний героев. В большинстве сказок в деталях описываются элементы свадебного обряда: приход сватов, их попытка попасть в дом невесты, разговор с родителями девушки, их троекратный обман, их возвращение; в подробностях описана дорога девушки во время поисков супруга. Причем перед нами описание не пути как такового, а лишь «реперных точек», остановок на этом пути, каждая из которых есть встреча с новым (сверхъестественным, животным или человеческим) персонажем. Путь молодой жены во время ее поисков мужа также не описан. Описаны ее встречи со взрослыми (пожилыми) женщинами: их разговор, ее помощь, их обмен фразами, большинство которых повторяются. Сама же дорога остается за рамками повествования²⁰. Складывается ощущение, что сказка в ее дошедшем до нас виде представляет собой «схе-

²⁰ Эту особенность описания сказочного пути отметил В.Я. Пропп: «Сказка перескакивает через момент движения. Движение никогда не обрисовано подробно, оно всегда упоминается только двумя-тремя словами... Отсюда видно, что пространство в сказке играет двойственную роль. С одной стороны, оно в сказке есть... С другой стороны, его как бы совсем нет. Все развитие идет по остановкам, и эти остановки разработаны очень детально... Отсюда вывод, что статистические, остановочные элементы сказки древнее, чем ее пространственная композиция. Пространство вторглось во что-то, что существовало уже раньше. Основные элементы создавались до появления пространственных представлений... Все элементы *о с т а н о в о к* существовали уже как *обряд*» (Пропп 2000: 32—33; разрядка В. Я. Проппа, курсив мой — А. Б.-Г.).

му» сюжетных действий, некую «шпаргалку» сценария для «режиссера-постановщика».

Какие первые выводы можно сделать из этих обобщений? Можно предположить, что сказочный сюжет является *изложением сценария мужского и женского вариантов обряда предбрачной (брачной) инициации* и связанных с ними элементов *ритуалов*. Если оставить в стороне весь культурно-хозяйственный и мистический антураж, основа сказок — родственные отношения и вступление в брак, инициация юношей и девушек, связанные с нею испытания, смена социального статуса. Именно такое толкование сюжета восточнославянской волшебной сказки дал В.Я. Пропп в своей реконструктивной модели. Согласно его выводам, европейская волшебная сказка, в которой герой попадает в находящийся в глуши дом, где подвергается тяжелым испытаниям (побоям, изнурительному труду, увечьям, унижениям, в ходе которых его заставляют преодолевать отвращение), переживает временную смерть, есть отражение последовательности процесса инициации, позволяющей мальчику стать полноправным членом взрослого мужского родового коллектива. Согласно В.Я. Проппу, инициации проводились в доме, находящемся в скрытой от глаз лесной чаще («мужской дом») под присмотром старой женщины — знахарки и распорядителя обрядов («бабы-яги»). Именно баба-яга совершает с мальчиками все обряды, проводит их сквозь все испытания («варит», «жарит» в печи, бьет и «оживляет»). Пропп обращал внимание и на сюжеты, в которых героем инициации выступает девушка. Он рассматривал «женские» мотивы в параграфах IV.8—IV.14 своей работы. При этом, Пропп часто фактически смешивал «мужской» и «женский» варианты сказки; так, испытания героини он рассматривал как попадание девушки в качестве коллективной жены в «мужской дом» — стоящий в лесу дом для иницируемых юношей. Согласно выводам В.Я. Проппа, героиня сказки типа 425А — девушка, запроданная родителями в мужской дом на определенное число лет того, чтобы быть коллективной женой проходящим инициацию подросткам, прибирать помещение и готовить пищу (IV.8, IV.11)²¹. Именно дом для мужских инициаций, согласно В.Я. Проппу, фигурирует в сказке

как «подземный дворец» змея, именно там девушку навещают ее родители и родственники (IV.11). Образ же змея-жениха В.Я. Пропп трактует и того проще: «Посвященные и живущие в мужских или лесных домах часто мыслились и маскировались животными. Наконец, утреннее исчезновение жениха связано с мотивом дома, пустующего в течение дня» (Пропп 2000: 98—112; IV.11). По видимости, В.Я. Пропп сам чувствовал натянутость подобных выводов, так как в IV главе подраздел, озаглавленный «Амур и Психея», начал с характерной оговорки: «Весь затронутый здесь круг явлений очень сложен и, несомненно, что еще не все связи вскрыты, что не все еще обнаружено и найдено. С другой стороны, вполне возможно, что некоторые аналогии могут оказаться ложными» (Пропп 2000: 105). Змея же, которому посвящена вся VII глава его книги, В.Я. Пропп рассматривал не как брачного партнера, а как прообраз «большого дома», как чудовище, поглощавшее и выхаркивавшее мальчиков (Пропп 2000: 183—241). Сам образ змея, дракона В.Я. Пропп считал поздним, возникшим лишь в раннеклассовую эпоху²²; образ змеи, послуживший прообразом для образа змея, исследователь не рассматривал отдельно и внимательно. Потому неудивительно, что и половую функцию змея В.Я. Пропп считал поздней. «По мере того, как идет вперед общественное развитие, — писал он, — на первый план выдвигается удовлетворение полового чувства. Эти два вида голода иногда ассимилируются, как в русской сказке: «Схватил змей царевну и потащил ее к себе в берлогу, а есть ее не стал; красавица была, так за жену себе взял» (Аф. 148). В первобытном обществе нет места для проявления индивидуальной эротики. Такая эротика появляется сравнительно поздно и вносится в уже имеющиеся и создавшиеся ранее религиозные представления, в частности, в представление о смерти-похищении» (Пропп 2000: 210). Как следует из логических построений В.Я. Проппа, для него любая из сказок, в которых змей уносит девушку или царевну — сказка змееборческая. Сказок же стадияльно более ранних, в которых змея или змей фигурирует как брачный партнер девушки, Пропп не рассматривал отдельно в своей

²¹ «В ганновской сказке девушка попадает сюда на 7 лет, т.е. живет здесь временно, и должна прибирать дом, совсем как знакомая нам «сестрица». Слуги, работники и кучера этого дома — все наперерыв стремятся провести с ней ночь (Больше-Поливка II 88, 231)» (Пропп 2000: 105).

²² «Змей — явление позднее, облик его выработался позже, чем его функции <...> Дракон — явление позднее. Эти фантастические животные — продукт культуры поздней, даже городской, когда человек начал терять интимную, органическую связь с животными ... у действительно первобытных народов его нет» (Пропп 2000: 209—210).

работе, в отрыве от темы змееборства. На наш взгляд, в подобных выводах проявилась «сфокусированность» Проппа на теме мужской инициации, что мешало ему увидеть наличие в восточнославянской и европейской волшебной сказке «мужских» и «женских» вариантов сюжета, обнаружить несомненное отличие «женского» сюжета от «мужского», иной характер описываемых в нем испытаний и часто — их послебрачный характер. В.Я. Пропп не уделил должного внимания образу змеи как брачного (сексуального) партнера девушки; эти черты, как и сам образ змея-любownika, он считал вторичными. Однако, собранные нами материалы позволяют уточнить и скорректировать выводы Проппа. Изложенный ниже европейский несказочный материал, равно как материал из иных частей света, позволит продемонстрировать верность наших предположений.

Европейский материал в силу его фрагментарности, оторванности от первоначального контекста, а зачастую (в случае античных и средневековых свидетельств) — значительной временной отдаленности от настоящего времени, не может быть изучен в рамках того семантического поля, в котором он возник и изначально существовал. Поэтому для построения сравнительной базы с целью корректной интерпретации европейских представлений о змеях мы привлекли параллельный этнографический материал, в рамках которого представления о змеях сохранились в составе целостных семантических комплексов. Наиболее релевантным, на наш взгляд, будет ближневосточный, индийский и особенно африканский материал, который, в силу устойчивости и непрерывности традиции, сохранил (особенно последний) отдельные архаические черты народных представлений; относительная же территориальная близость Ближнего Востока, Южной Азии и Африки к Европе обеспечивала культурный обмен и могла способствовать взаимопроникновению сюжетов и отдельных их мотивов. Оправданность применения подобного *косвенного* сравнительного материала обосновала М.Ф. Альбедиль, привлекая этнографический индийский и археологический месопотамский материал для анализа протоиндийских памятников. По ее словам, «в историко-культурном исследовании выход из тупика... может быть найден с помощью сравнительного метода, который позволяет достичь искомую цель — объяснить имеющиеся факты, привлекая косвенные данные, и делает это с большей степенью достоверности, чем изучение прямых свидетельств. ...Историк-компаративист... обращается к су-

ществующим институтам, использует сравнительные данные и не смущаясь отсутствием прямых свидетельств (т.е. письменных источников, например), приходит к правильному решению, например, о происхождении какого-либо социально-культурного института, которое лежит за пределами досягаемости письменных свидетельств. Доказать это невозможно, если под доказательством понимать, что мы действительно видели происходящее или знаем кого-то, кто видел. Но доказать — это не значит видеть, это значит дать исчерпывающее и единственно возможное объяснение разрозненным фактам» (Альбедиль 1994: 42). В.Я. Пропп, изучавший восточнославянскую и — шире — европейскую волшебную сказку как культурно-историческое явление, указывал на ее глубокую архаичность: «в то время, как мифы доклассовых народов представляют собой прямые источники, мы имеем источники косвенные. Они с несомненностью отражают народные представления, но не всегда являются ими в прямом смысле этого слова. Может оказаться, что русская сказка дает более архаический материал, чем греческий миф» (Пропп 2000: 16), чем обуславливается, по его мнению, возможность использования в качестве сравнительного материала мифов стадially более архаичных народов. В поисках такого сравнительного материала для европейской сказки он обращался к ранним сказочным традициям: африканской, американской и океаническо-австралийской. «Наиболее ценными и важными оказались для нас не европейские и не азиатские материалы, как можно было думать по территориальной близости, — писал он, — а материалы американские, отчасти океанийские и африканские. Азиатские народы в целом стоят уже на более высокой степени культуры, чем стояли народы Америки и Океании в тот момент, когда их застали европейцы и стали собирать этнографические и фольклорные материалы... В меньшей степени это касается Африки. Здесь, правда, также имеются и народы, стоящие на весьма низкой ступени развития, как бушмены, и скотоводческие народы, как зулусы, и народы земледельческие, знающие уже кузнечное дело. Но все же взаимные культурные влияния здесь менее сильны, чем в Азии... Правда, и Америка вовсе не свободна от посторонних влияний, но тем не менее, именно американские материалы дали то, чего иногда не дают материалы по другим континентам» (Пропп 2000: 15—16).

Далее в работе мы приведем известные нам европейские несказочные фольклорные материалы, помогающие раскрыть семантику

змеи как интимного (брачного) партнера в европейской волшебной сказке; при этом принципиально важным представляется следующее замечание. Разделяя змею и змея как мифологических персонажей, мы не находим между ними таких различий, которые делали бы невозможным их сближение в рамках одной семантической модели. При различии их визуального облика, мы обнаруживаем сходство их функций, и в частности, функции брачного и интимного партнера человека. Потому ниже, различая этих двух мифологических персонажей, мы, тем не менее, рассматриваем каждого из них как объект традиционных представлений в рамках нашей темы.

2. Европейские фольклорные несказочные параллели

2.1. Представления о сексуальности змеи в европейской традиции и ее сексуальной и родственной связи с человеком

У многих европейских народов распространено поверье о способности змей усиливать детородную функцию человека (как мужчин, так и женщин). Уже в мифической традиции древних греков были распространены представления о сексуальном контакте женщин со змеями, в которых (змеях) видели воплощения божеств. Согласно Плутарху и Титу Ливию, мать Александра Македонского Олимпиада держала змею-самца в постели в своем доме в Пелле и вступала с ней в сексуальную связь. Эта змея считалась воплощением Зевса или иного божества (Plut. Vita Alexander 2—3; см. Плутарх 2007²³; Liv. XXVI, 19; Maehly 1867: 12; Deubner 1900: 32). Подозрения в сексуальной связи со змеей или с божеством (Асклепием), принявшим змеиный облик, высказывались в античности в отношении Аристодамы из Сикиона, мессениянки Никотелии, матери Сципиона Старшего и других женщин (Paus. II, 10, 3; IV, 14, 7; см. Павсаний 2002; Gell. VI (VII), I, 1—5; см. Gellius 1927; Deubner 1900: 32; Frazer 1914b: 81). Греческие мистерии отождествленного с Загреем Сабазия включали в себя такой элемент, как помещение змеи (живой или искусственной) на тела участников — а именно, на лоно и грудь. «Мистерии и обряды посвя-

щения, называемые Сабазийскими, при которых золотой змей опускается на грудь посвященных и затем вынимается изнутри с нижних частей», — писал о сабазийских таинствах Арнобий (Aronob. Adv. V, 21; см. Арнобий 2008)²⁴. «Действительно, символом Сабазийских мистерий для посвящаемых является “бог через лоно”. Это змей, влекомый по груди приобщающихся к тайнам», — писал Климент Александрийский (Clem. Protr. II, 16). «Лежащий на лоне» (*hypokolpios*) — индизнавательное название змеи в античности (Иванов 2000: 110). По глиняным фигуркам, обнаруженным А. Эвансом в тайнике Кносского дворца и относящимся ко времени около 1600 г. до н.э., нам известно, что уже на минойском Крите были женщины — исполнительницы обрядов, выполнявшихся с обнаженной грудью и с живыми змеями. Одна фигурка держит змею в поднятой руке (вторая рука, также со змеей, была «реконструирована» А. Эвансом), у второй змеи обвивают руки, грудь и живот, причем две змеи, переплетаясь внизу живота фигурки, образуют узел; еще одна змея свешивается телом на подол платья, в район лона; при этом голова последней возвышается на головном уборе фигурки (см. рис. 3: 1—6). Римские матроны использовали змей для того, чтобы в жаркие дни охладить шею и грудь (Марциал 1994: 196; Plin. Nat. Hist. XXIX, 4, 72; см. Pliny 1961—1967). Спекулируя на эту тему, МакКуллох писал, что, «без сомнения, гречанки и римлянки, державшие змей в качестве домашних животных, предпринимали с ними похотливые действия» (MacCulloch 1918: 410). Элиан в своем труде приводит две сказки: первую — о сексуальной связи девушки и змеи, популярную в Иудее и Идумее во время царя Ирода (Aelian. De Nat. Animal. VI, 17; см. Aelian 1958—1959); вторую — о сексуальном влечении змеи к юноше, взятую из «Дарданики» Гегемона (Aelian. De Nat. Animal. VIII, 11; Ogden 2013: 342). Древнегреческие боги обращались в змей затем, чтобы в этом облике вступить в инцестуальную связь. Так, Зевс, приняв облик змея, овладел своей матерью Реей, а затем своей дочерью Персефоной, породив от связи с последней «второго Диониса» — Загрея (Athenagor. Legat. 20; см. Афинагор Афинский 1993; Clem. Protr. II, 16; Nonn. Dionys. V, 568—570; см. Нонн Панополитанский 1997; McCulloch 1918: 409; Грейвс

²³ В настоящей работе ссылки даются на отдельные главы, посвященные различным персонам.

²⁴ «Изнутри» — т.е. снизу, из-под одежды (Арнобий 2008: 294, прим. 42).

2001: 66)²⁵. Фавн вступил в сексуальную связь со своей дочерью, известной как *Bona Dea*, прежде превратив последнюю в змею (Macrobi. Saturn. I, 12, 25; см. Макробий 2013: 59; Preller 1865: 340)²⁶. Пелей, приняв змеиный облик, овладел Фетидой (Златковская 1974: 110). Скандинавский бог Один также мог принимать змеиную форму (*ormr*), в которой он именовался *Ofnir* (Gubernatis 1872: 408). В античности была широко распространена практика священной инкубации: женщинам, остававшимся на ночь в святилище, во сне являлся бог в образе змеи, после чего она зачинала ребенка; последний считался сыном бога. Подобная практика имела место в святилище Эскулапа в Эпидавре (Ogden 2013: 350—351) и в храме Аполлона в Эпире (Cook 1911: 678). Надписи из этих святилищ содержат свидетельства сексуальной связи женщин со священными храмовыми змеями. Так, согласно надписям из Асклепиона в Эпидавре, Агамеда с Коса провела в храме ночь, желая зачать ребенка. Она увидела во сне, что на ее лоне лежит змея; впоследствии она родила пятерых. Никасибула из Мессены сообщает, что ночью в Асклепионе она увидела Асклепия со змеей. Она вступила со змеей в интимную связь и впоследствии, в течение года, родила двоих сыновей (Ogden 2013: 351). Датировка надписей — V—IV вв. до н.э. Фрэзер, изучивший сообщения древних об интимной связи посетительниц святилищ Асклепия с божеством, не сомневался в том, что в облике последнего женщин посещала змея (Frazer 1914b: 80—81; там же ссылки на античные источники). То же рассказывает и Светоний о зачатии Октавиана Августа: «Атия [мать Августа] однажды в полночь пришла для торжественного богослужения в храм Аполлона и осталась там спать

в своих носилках, между тем, как остальные матроны разошлись по домам; и тут к ней внезапно скользнул змей, побыл с нею и скоро уполз, а она, проснувшись, совершила очищение, как после соития с мужем. С этих пор на теле у нее появилось пятно в виде змеи, от которого она никак не могла избавиться, и поэтому больше никогда не ходила в общие бани; а девять месяцев спустя родился Август и был по этой причине признан сыном Аполлона» (Suet. De vita Caesarum II, 94, 4; Светоний 1990: 73). Элиан сообщает, что, «когда Галия, дочь Сибариса, отправилась в рощу Артемиды (роща находилась во Фригии), перед ней возникла божественная змея огромного размера и вступила с ней в интимную связь» (Aelian. De Nat. Animal. III: XII, 39; Ogden 2013: 212). В античности была распространена практика содержания священных змей в храмах Эскулапа и Аполлона, которых раз в год обнаженные девственницы кормили медовыми пирожками, ячменными лепешками и яйцами (святилища Афины на Акрополе, Зевса Трофония в пещере возле Лебадеи (Беотия), роща Аполлона в Эпире, храм Юноны Соспиты на холме в городе Ланувии, расположенном в горах Альбы) (Herod. VIII, 41; Aelian. De Nat. Animal. II: XI, 2, 16; Aristoph. Nubes 508; см. Аристофан 1934; Philostrato. Vita Apollonii VIII, 19; Cook 1911: 679; Ogden 2013: 356—357, 364—367). Ручные змеи жили также при храме богини, известной как *Bona Dea* в Риме и при святилище Деметры в Греции; последних девушки на праздник Фесмофорий кормили, бросая им поросят (Frazer 1914a: 423). Медя у Валерия Флакка кормила колхидского дракона медовыми пирожками (Ogden 2013: 366). Римляне считали, что сброшенная змеиная кожа, привязанная к бедрам роженицы, облегчает роды (Plin. Nat. Hist. XXX, 19; Златковская 1974: 110). В средние века женщины вандалов держали змей в дубовых дуплах или колодах («*in hollow oaks*»), приносили им молоко и просили у них здоровья своим мужьям и семьям (Olaus Magnus 1555: II, cap. 24; Amkiel 1703: кн. 1, гл. 2, § 3; Deane 1833: 252). Прусские женщины поили молоком ужей, живших в дуплах священных деревьев, чтобы они дали мужьям силу, необходимую для брачного акта (Hartknoch 1648: 163; Hoffmann-Krayer 1935—1936: 1140)²⁷. Согласно Симону Грюнау, в прусском святилище в Ромове в XV в. священную змею содержали в сосуде,

²⁵ «Зевс... связав своего отца, низверг его в Тартар... преследовал собственную мать Рею, отказавшую ему в супружестве, когда же она превратилась в змею, то и сам превратился в змея и, связав ее так называемым Геракловым узлом, совокупился с ней (жезл Гермеса являет нам как раз изображение этого совокупления), затем как он совокупился со своей дочерью Персефоной, изнасиловав ее в виде змея: от нее у него и родился Дионис» (Athenagor. Legat. 20; Афинагор Афинский 1993: 263—264. Лексика русского перевода сохранена). При этом рожденный от инцестуальной связи Дионис в древнегреческой традиции имел некоторые змеиные черты: иногда он назывался «рогатой змеей» (Gubernatis 1872: 408). Рейнах видит здесь две параллельные традиции и считает, что Зевс и Кора имели две формы — антропоморфную и змеиную (Reinach 1905—1906, II: 60).

²⁶ О связи образа змеи с мотивом инцеста в психологии и греческой мифологии см.: Schilling 1984: 96—106. «Exkurs: Schlange und Inzest».

²⁷ В литовских сказках в дуплах старых деревьев, наряду со змеями, живут души умерших людей (Dundulienė 2005: 111).

укрытом колосьями пшеницы. Девственницы ежедневно кормили эту змею молоком (Welsford 1918: 421). В этой практике можно предположить отголосок представления об интимной связи божества в образе змеи и храмовой жрицы-девственницы, считавшейся его супругой (там же). В более позднее время бездетные литовки кормили змей молоком, прося их о потомстве (Majewski 1882: 118, №118; Клингер 1911: 175), а под брачным ложем с той же целью устраивали гнездо для ужа. В конце XIX в., молясь о плодородии, литовки упоминали ужей, их желтые брюшки и бровки (Dundulienė 1996: 84; 2005: 68—69). В песнях литовцев и латышей змея символизирует женскую сексуальность (Luven 2001: 207—209). Даже встреча с ужом предвещала свадьбу и рождение ребенка. В Белоруссии верили, что «коли снится уж, то буде у того (человека) дзиця» (Островиче) (Federowski 1897: 215, №963). В рассмотренных выше сказках бесплодная женщина, увидев змею со змеями, хочет родить «просто для того, чтобы иметь потомство» (Кнежевић 1960: 79). Это желание, как правило, исполняется, и она рождает змея. Этот мотив встречается в сербских, греческих, болгарских, итальянских сказках. В греческой сказке король, страстно желая сына, выражает желание, чтобы у него был сын, «пусть бы даже его сожрал дракон» (Hahn 1864: 1. 85). В ряде итальянских сказок королева при виде змеи хочет родить змееныша, сильнее, чем ребенка (Пьемонт, Корденонс, запись 1968 г.; Тоскана, Ливорно, запись 1888 г.) (Aprile 2000, I***: 670, 675). В югославских народных представлениях может быть проведена четкая взаимосвязь между змеей и рождением. Македонцы в окрестностях Скопья на Евдокию (1 марта) или в день 40 мучеников (9/22 марта) в обряде, проводившемся вплоть до начала 2010-х гг. на холме *Змијарник*, возле села Орман, демонстрируют те же верования. В день 40 мучеников, в который, по местному преданию, змеи выползают из зимних нор после спячки, местные жители собираются на холме *Змијарник*. Бездетные пары, девушки, не могущие выйти замуж, больные различными болезнями и люди с разными проблемами также приходят сюда в надежде получить от возвращающихся из спячки змей исполнение своих желаний. Все эти люди расстилают на вершине холма свои платки, фартуки, пояса и шапки, а также другие предметы одежды и ждут, что змеи, выходя из своих нор, проползут через них. Тот, через чью одежду проползет змея, верит, что его желание будет исполнено, а сам он весь год будет находиться под покровительством змеи, при-

носящей удачу, здоровье и достаток, т.к. считается, что одежда приобретет благодаря этому целебные свойства. Бездетным супругам ношение ее помогает избавиться от бесплодия, парням — жениться, девушкам — выйти замуж (Кнежевић 1960: 80; Гура 1993: 342; Петрова 2013). У словенцев известна свадебная игра — «змија», исполнение которой есть пожелание молодым богатого потомства (Златковская 1974: 100). Сербский пастуший посох *раставак*, увенчанный головой змея, может использоваться в обрядах рождения. Если женщина не может разродиться, им бьют роженицу несколько раз крест-накрест, чтобы та быстрее рассталась с младенцем (Кнежевић 1960: 61). Также змея (змей) часто упоминается в русских любовных заговорах, призванных вызвать влечение у женщины к мужчине²⁸. Согласно югославской традиции, поскольку змея помогает в родах, ребенок, рожденный при помощи змеи, является ребенком змеи, а его потомки — потомками змеи, и потому домашние не смеют убить змею. С этим мотивом Кнежевич связывал изображения змей на пеленках младенцев, сделанные золотым шитьем (Кнежевић 1960: 79—80; Златковская 1974: 100). У римлян змея рассматривалась также как животное, способное препятствовать зачатию и рождению. Так, «если домашняя змея не умилоstellена и похоронена под порогом дома, она может препятствовать зачатию» (Leland 1892: 132). Античный тосканский дух *Mena* (*Merna*) являлся невестам после произнесения ими определенного заклинания и предвещал будущее. В случае благоприятного предзнаменования он появлялся в виде змеи, вытянувшейся во всю длину. Это положение означало продолжительную жизнь. Свернувшаяся в кольцо змея означала многую скорбь; если же *Mena* показывалась в облике женщины, это означало несчастья и разлад в семье. В последнем случае невеста должна была провести три ночи, сидя под можжевельным кустом у ручья, бросить в воду три можжевельных ягоды и развести костер из трех березовых прутьев, после чего бросить пепел в ручей, повторяя молитву к Мерне (Leland 1892: 132).

Представления о возможности сексуальной связи между человеком и змеей, извест-

²⁸ Таков, например, заговор из Симбирской губернии, приводимый Л. Майковым: «Летел змей по Лукорию, града царица им прельщалась. От тоски по царе убивалась, с ним, со змеем, сопрягалась. Белизна ея умалялась, сердце тосковалось. Одному утешению предавалась — как змей прилетит, так ее и обольстит» (Майков 1869: 577).

ные в Европе уже в античности, сохранились на протяжении всего нового времени и во многих местах дожили до XX столетия, отложившись как в сказках, так и в несказочном фольклоре. В Абрुццо в нач. XX в. верили, что змеи вступают в сексуальную связь с женщинами (Finamore 1894: 237, № 113; Briffault 1927: 664). На севере Франции в 1920-х гг. сохранилось поверье, что женщины находятся в постоянной опасности быть изнасилованными ящерицей (Briffault 1927: 664—665).

Уже в древнегреческих источниках появляются сообщения о женщинах, кормящих грудью змей. Это, например, сообщал Лукиан о македонянках (Лукиан 2001, 2: 319). В ряде европейских традиций змея или змеи также часто не вступает с женщиной в собственно сексуальные отношения, а просто сосет из ее груди молоко или кровь. Такой мотив встречается в русских сказках²⁹ и карпатских быличках, польских, болгарских, немецких, испанских и кельтских сказках³⁰. В польской сказке одна женщина работала в воскресенье. Тогда появился перед ней старичок и предложил в качестве наказания на выбор смерть ее мужа, отца или «покормить дитя». Женщина выбрала последнее, и тогда вокруг ее шеи обвилась змея, которая стала сосать ее грудь без устали. Женщина терпела это, потому что это была божья кара (Majewski 1892: 133—134, № 223). В итальянских поверьях змея может оттеснить ребенка от груди заснувшей женщины и начать сосать грудь сама, в то время как ребенок продолжает сосать змеиный хвост (Finamore 1894: 237, № 114; Briffault 1927: 668). В астурийской сказке один отец пошел поцеловать дочку, которая спала у мамы под боком, и с ужасом обнаружил, что змея обвилась вокруг его жены и сосет ее молоко, а кончик хвоста засунула девочке в рот. Змея забиралась в комнату через окно, по виноградной лозе, растущей у стены (Llano Rosa 1922: 134). Согласно верованиям древних кельтов, змеи сосут груди женщин. Это поверье было распространено до начала XX в. в Уэльсе. Выпив женского молока, змея

становится *gwiber*, крылатым змееподобным чудовищем, наподобие дракона. То же происходит в случае, если змея выпьет женского молока, которое женщина сцедила на землю. В связи с этим у кельтов строго запрещено сцеживать женское молоко на землю (Rhys 1901: 690; Briffault 1927: 668). В кельтских легендах описываются змеи, прикрепившиеся к женщине так сильно, что их было невозможно оторвать. *Tenau*, или *Tegau Eurfron*, «златогрудая», супруга Карадога Фрейхфраса (*Caradog Freichfras*) была названа так потому, что змея так крепко прикрепилась к ее соску, что грудь женщины пришлось отрезать, заменив золотой (Rhys 1901: 689; MacCulloch 1918: 410; Briffault 1927: 664). Изображение змеи, одним концом своего тела выползающей из женского влагалища, а другим концом сосущей женскую грудь, присутствует на рельефе (возможно, галло-римском) из деревни Об (район Люшон, регион Пиринеи, Франция) (Mundkur 1983: 269, fig. 106a; Baring, Cashford 1993: 67, fig. 22) (рис. 4: 1), а подобные изображения на капителях средневековых колонн (Арль, Памплона, Хасби) трактуются как аллегория похоти (Hoffmann-Krayer 1935—1936: 1175, Anm. 618). Змея может также вредить находящемуся в утробе ребенку. Согласно немецкой легенде, давно, когда змеи еще умели говорить, Бог спросил змей-медяниц, что они будут делать, находясь на земле. «Мы дитя в утробе матери не пощадим», — ответили они (Pfister 1885: 157).

В европейской традиции змея часто имеет двойственную, человеческую и змеиную природу. Встречаются предания о сексуальной связи мужчин со сверхъестественными существами, имеющими полуженский-полузмеиный облик. Согласно скифскому сказанию, приведенному Геродотом, Геракл вступил в связь с Ехидной — змееногой ниже пояса женщиной в скифских степях, дав начало народу скифов (Herod. IV. 8). Мерлин, известный маг кельтских средневековых легенд, построил в Кармартене грот, в котором сожительствовал с феей Вивианой, называемой также Белой змеей (Howey 1955: 337). В преданиях и сказках различных народов сохранились представления о том, что змея прежде имела ноги и была человекообразна. В польском предании змея прежде имела ноги и ходила, подобно человеку, но была лишена ног и обречена ползать после того, как испугала Богородицу (Majewski 1892: 112, № 85). По другому поверью, змея снова обретает ноги, если поест курятины (Majewski 1892: 112, № 86). Домовой *wqz* (букв. «змея»), по ве-

²⁹ Афанасьев 1865: 560. В сказке «Илья Муромец и змей» змей «всеё её извел, иссосал», «всеё её иссушил: совсем извелась» (Афанасьев 1940, III: 12); Левкиевская 1996: 238; 1999а: 333.

³⁰ Поляки: Majewski 1892: 133—134, № 223; немцы, испанцы (Астурия): Hoffmann-Krayer: 1935—36, 1175, Anm. 618; болгары: «Ако змей залюби мома, она пребива лицето — пожълтева, що он и пие кръта» («Если змей полюбит девушку, она меняется в лице — желтеет, т.к. он еще и пьет ее кровь»); Виноградова 1996: 214.

рованиям поляков, может превратиться в «человека» с медвежьей головой, маленькими рождками, огромными клыками и разными ногами: одной — человеческой, а другой — конской (Majewski 1892: 114, №105; 132—133, №221).

В античных преданиях женщина-змея, ставшая любовницей мужчины, была способна привести его к смерти. В древнегреческом предании, приведенном Филостратом, богатый афинянин Менипп, гуляя в одиночестве, увидел красивую женщину, которая схватила его за руку, твердя, что давно его любит. Менипп пришел к ней на закате, а затем стал часто навещать ее и назначил день свадьбы. Пифагореец Аполлоний Тианский, бывший в то время в Афинах, распознал в невесте Мениппа нежить *эмпус* и разоблачил ее во время брачного пира. Указав на невесту, Аполлоний сказал: «Эта вот ласковая невеста — одна из эмпус, коих многие полагают упырями и оборотнями. Они и влюбляются, и любовстрастию привержены, а еще пуще любят человеческое мясо — потому-то и завлекают в любовстрастные сети тех, кого желают сожрать». Важно, что Аполлоний накануне назвал невесту также змеей («ты сохнешь по змее, а змея — по тебе») (Philostrato. Vita Apollonii 1985: IV, 25).

2.2. Представления о сексуальности змея и его сексуальной и родственной связи с человеком в европейской традиции

Отдельным мифологическим персонажем, не идентичным в полной мере змее, но близким к ней внешне и функционально, является летающий змей-любовник, известный в славянской мифологии. Летающий змей является оборотнем, поэтому его облик меняется в зависимости от того, находится он в воздухе или на земле (Левкиевская 1999: 330). «Типичные внешние проявления летающего змея позволяют соотнести его с признаками существа крылатого, огненного или светящегося, змее- или птицеподобного; полет его сопровождается ветром, вихрем, молнией, громом, звездопадом» (Виноградова 1996: 212). Летающий змей во время полета, по славянским поверьям, может выглядеть как огненная масса (серб., болг.), падающая звезда (болг., макед.), огненная птица с хвостом (серб.), огромное чудовище, покрытое рыбьей чешуей (болг.) (Маринов 1914: 207). По русским поверьям, у огненного змея нет спинного хребта, голова шаром, спина корытом, и длин-

ный хвост — иногда до пяти саженей³¹. В поверьях Саратовской губернии змей — черный, с ведро толщиной, две сажени длиной, с огромной человеческой головой (Власова 2000: 186). В поверьях Тобольской губернии его вид описывают так: «длиною он с аршин³², толщиной в завить руки у мужчины; цвета огненного; полет его подобен падающей звезде, по дороге от него сыплются искры. Подлетевши к дому, ... он рассыпается по крыше искрами, которые тотчас же исчезают» (Тобольская губ., Барнаульский у., с. Павловское) (Пузырев 1897: 126—127). Летающий змей может иметь вид гибридного существа. По болгарским верованиям, змей выше пояса выглядит как красивый юноша, а ниже — как пестрый уж (Левкиевская 1999: 330) или как крылатый уж, покрытый чешуей (Виноградова 1996: 212); голова как у курицы или орла, а хвост змеиный или рыбий (Левкиевская 1999: 330). По представлениям белорусов, он похож на обыкновенного ужа, только гораздо больше его, весь золотой, горит как жар и имеет крылья. Некоторые белорусы уподобляют его человеку, «который, впрочем, может летать» (Богданович 1895: 73—74). При контактах с человеком, особенно со своей возлюбленной, змей принимает человеческий облик. Подобное превращение иногда описывается в русских сказках: «прилетел змей, ударился о сырую землю и сделался добрым молодцем, вошел в избушку, сел за стол и требует закусить чего-нибудь»; «прилетел к озеру шестиглавый змей, перекинулся красавцем, увидел царевну и так сладко говорит: «Здравствуй, красная девица!» (Афанасьев 1940: 2, 144, 149). В восточнославянских быличках нередко встречаются указания, что к женщине в виде змея приходит ее умерший или долго отсутствующий муж (Иванов 1891: 225, №3; 1892: 81, №2—3; Ястребов 1896: 153, №4; Максимов 2002: 304—306; Козлова: 2000; 2006). Также змей может быть невидимым (при этом видеть его могут лишь женщины, с которыми он собирается вступить в любовную связь) (Виноградова 1996: 212). При этом имена змея как мифологического персонажа однозначно указывают на его змеиную природу: болг. *змей*, *змев*, макед. *змев*, серб. *zmaј*, рус. *змий*, *юж*, укр. *змій*, чеш. *zmeč*, *zmoč* (от *smoktač* — «сосать»); аналогичный жен-

³¹ 1 сажень — русская мера: в XI—XVII вв. — 151 см, со времени Петра I — 213 см.

³² 1 аршин — русская мера (с XVI в.) — 71 см.

ский персонаж носит название *змеица*, *змейкина* (болг.) (Левкиевская 1999: 330, 332).

В ряде традиций сохранилась модель, раскрывающая последовательность превращения змеи (зоологического вида, рептилии) в мифологический персонаж (змея или оборотня). Так, в сохранившей архаичные черты сербской традиции змей может происходить от водяного духа, или рыбы. Например, в преданиях юго-восточной Сербии змея превращается рыба *šaran* (разновидность карпа), которую исследователи считают бывшей в этих краях в древности тотемной. Когда *šaran* проживает отведенное ему количество лет, у него вырастают крылья, он вылезает из воды, превращается в змея и в таком виде летит в горы, где обустраивается в пещере и впоследствии в виде змея начинает летать к девушкам (Zečević 1969: 362—363; 1981: 68). При этом в ряде мест Сербии рыбу этого вида было запрещено употреблять в пищу. Считалось, что ее употребление способно вызвать эпилепсию. Известен случай, когда один житель Шаркамена под Неготином закопал свой колодец после того, как вынул из него *шарана* (Zečević 1981: 68). Также в Сербии считается, что в дождливые годы змей происходит от рыбы, которая никогда не попадалась в сети и никем не была увидена, а в сухие годы змей происходит от смука, также прожившего определенное число лет (Zečević 1981: 68). В болгарской традиции, смук, доросши до 40-летнего возраста, получает крылья и ноги и становится змеем (Маринов 1914: 208)³³.

Летающий змей вступает в сексуальную связь с женщинами, и это его основная функция. Сюжет о связи женщины со змеем встре-

чается в славянских поверьях³⁴, песнях³⁵, эпических сказаниях, былинах и легендах³⁶, быличках³⁷. В центре сюжетов этих, весьма различных по стилистике и структуре текстов, женщина: в сказках, как правило, сестра или жена героя; в былинах — «молодая княгиня», «молода княжна»; в песнях часто — «девочка», в быличках — часто знакомая рассказчику женщина (как незамужняя девушка, так и замужняя женщина или вдова), которая вступает в связь со змеем, выползшим из-под камня (Афанасьев 1865: II, 578), или с крылатым змеем, который либо крадет ее (с поля, из сада, из хоровода) и уносит в свое логово, вступая с ней там в сексуальную связь, либо посещает женщину в ее доме, с той же целью (Афанасьев 1865, II: 578; Левкиевская 1999: 331).

Чехи и словаки верят в змея (*zmek/zmok*), который влетает в дом через печную трубу

³⁴ Русские: Сахаров 1849, II: Кн. VII, 6, 16; Афанасьев 1865: 523—524, 577—581; Максимов 2002: 304—305; Летучий змей... 1895: 494; Пропп 2000: 185—186; Левкиевская 1999; 1999а; 2000: 442—445; Виноградова 1996: 207—224; Козлова 2000; 2006. Украинцы: Иванов 1891: 225, №3; 1892: с. 81; Ястребов 1896: 153, №4. Поляки: Moszyński 1967: 635. Сербь, македонцы: Вражиновски 1973: 54—58; Зечевић 1981: 67—74, 148—152; Левкиевская 1999: 330—332. Болгары: Беновска-Събокова 1992: 22—27, 30—31, 43—44 и др.; Георгиева 1993: 109—117; Левкиевская 1999.

³⁵ Болгары: Динеков, Живков 1981, 2: №74 «Лудо-млада взема мома змейовица за невеста», №180 «Злата и змей», №243 «Стояна и змей», №244 «Вела грабната от змей»; 1982, 4: №10 «Любена от змей умира», №11 «Велика и змей», №12 «Рада и змей», №13 «Стоянка и змей», №14 «Стана и змей», №15 «Пристанала — змейова невеста», №17 «Залобил змиичина дъщеря» и пр.; Беновска-Събокова 1992: 25, 30: «Син змея» и «Змия-младоженец» («Змей-жених»); сербы: песни о Марко Краевиче и Милоше Обиличе и «Люба змея огненога»: Афанасьев 1865: II, 580—581; Петрановић 1870: 107—114, №14 — «Марко Краевич и аждаха»; 248—255, №27 — «Милош Обилич и аждаха»; 273—280, №30 — «Милош Обилич и троглав арапин».

³⁶ Русские: «Добрыня и змей», «Добрыня и Марина», «Волх Всеславьевич»: Смирнов 2010: 13—14; «Сказание о Фёдоре Тироне» (XVI в.), «Повесть о Петре и Февронии муромских» (кон. 1540-х гг.); укр. «Легенда о Кирилле кожемяке»; серб. песни «Царица Милица и змей с Ястребца» (XV в.) и о Краевиче Марке (Киреевский 1847: 146—147; Афанасьев 1852: 109—111; Русские повести XV—XVI вв. 1958; Повесть о Петре и Февронии 1979; Халанский 1893: 44—46).

³⁷ (Русские: Зиновьев 1987: 96—98, №139—140; Пухова 2008: 333, №796). Множество восточнославянских быличек о связи женщин со змеями зафиксировано в XIX—XX вв. Их классификации посвящены специальные исследования Н.К. Козловой (Козлова 2000; 2006).

³³ Тюркская традиция сохранила сходное представление о том, каким образом обычная змея (животное) превращается в мифологическое существо. Согласно этой традиции, живущие в труднодоступных местностях крупные змеи, в течение длительного времени не видевшие человека и не слышавшие человеческого голоса, постепенно увеличиваются в размерах и через 40 лет превращаются в *аджарху* — женщину-змею, обладающую магическими свойствами оборотня и способную принимать облик различных живых существ. *Аджарха* же, не видевшая человека 80 лет, превращается в *ювху* (*юху*) — оборотня, принимающего облик красивой девушки. Тюрки верят, что мужчины берут таких ювх в жены и живут с ними счастливо, однако через несколько лет муж заболевает, и если женщину-змею не убить, то через два года она превращается в удава и съедает супруга (Иванова 2009: 155—156).

и вступает в сексуальную связь с женщиной, часто делая им детей (Zečević 1969: 365). Представления о похотливости змея и его стремлении вступить в сексуальную связь с красивыми девушками присутствуют в сербской традиции (Zečević 1981: 68—69). В македонских преданиях змеи летают между лугами, крадут девушек с полей и вступают с ними в любовную связь, часто унося в свои дома на берегу озера или в пещеру (*змевову дупку*), в результате чего девушки бесследно исчезают (Вражиновски 1973: 57). В болгарской традиции считается, что змей выбирает себе девушку еще в ее детстве и не дает ей выйти замуж за другого, пока она не вступает с ним в связь (Георгиева 1993: 113; Левкиевская 1996: 228). По болгарским поверьям, змей имеет доступ к девушкам, если они остались на улице во время грозы (Виноградова 1996: 214); умывались водой, оставленной открытой во время грозы; если мать над их колыбелью мотала нитки; если в младенчестве мать клала их на место, на котором режут хлеб, моют посуду, выливают помои; к девушкам, зачатым или родившимся в один день с ним (Левкиевская 1999: 331). Если в русских былинах и песнях связь змея с женщиной всегда происходит по принуждению, либо является следствием наваждения, то в русских сказках и быличках, а также в преданиях южных славян, героиня часто по доброй воле предпочитает брату или мужу змея, и даже старается убить первого, сделавшись любовницей последнего. Согласно болгарским преданиям, «когда змей приходит брать ее, то зовет ее, и она уже готова. И приходят со змеем змеи-сваты и змеицы-свахи. Змей — на белых жеребцах, а змеицы — в золотых колясках. И для невесты — отдельная золотая коляска. Когда происходит такая “тяжкая свадьба” со змеем, то девушка всегда [находится] во дворе, одета, вымыта, заплетена и украшена, стоит и ждет. Если кто из домашних начнет расспрашивать ее, она ничего не отвечает. Когда же змей обращается к ней, она становится нервной (“става немирна”), поворачивается лицом к своей матери, или снохе, или тому, кто там [на дворе] будет и говорит им: “прощайте, с богом!”, и в тот момент исчезает перед их глазами — когда ее берет дракон, она всегда становится невидимой» (Маринов 1914: 208). Также, согласно болгарским поверьям, «если женщина уже стала любовницей змея, то он не забирает ее; она остается жить в доме, сама рождает от него детей, и те дети — змее-человеки, *юнаки*, с крыльями» (Маринов 1914: 209). Связь сестры героя со змеем, их альянс против героя, убийство героя (брата, жениха) при-

сутствуют и в болгарских песнях и балладах (Беновска-Събкова 1992: 30). В сербских, македонских и болгарских сказаниях связь женщины со змеем нередко воспринимается положительно, поскольку в результате такой связи рождались богатыри — *юнаки* (болгары: Николаева 1989: 17; сербы и македонцы: Левкиевская 1999: 331).

В южнославянской мифологии встречаются женские персонажи змеино-го облика, называемые *змеицы* или *юды*, способные завлечь молодых юношей, влюбить их в себя, вступить с ними в любовную связь, отчего те становятся грустными, задумчивыми, бледными, болезненными и даже умирают. Во многих южнославянских преданиях молодые люди сами выслеживают этих лесных, водяных или горных дев, влюбляются в них и пытаются завладеть ими. Для этого они крадут их одежду или крылья и вынуждают стать их женами. Однако такой брак оказывается недолговечным: жена-змея бросает дом, мужа и детей и вылетает на волю через печную трубу (Ђорђевић 1953: 179—180; Вакарелски 1977: 428—429; Зеचेвић 1981: 71—72; Мороз 1989: 359; Георгиева 1993: 114—116; Виноградова 1996: 214). Змеица держит такую связь втайне от своего мужа-змея, который, если узнает, убьет и ее, и ее любовника-человека. Змеица не похищает мужчин, а приходит к ним ночью и ложится в постель. От этой связи рождаются существа обоих полов: человеко-змеи или человеко-змеицы. Такое дитя рождается не иначе как втайне от мужа и вскармливается в отдаленной пещере. Однако, в большинстве случаев змеицы, наоборот, старались не зачать дитя. Считается, что отвадить змеицу-любовницу от человека помогают определенные травы. Несколько таких историй привел Д. Маринов (Маринов 1914: 209).

В славянской традиции часто встречается указание на то, что любовь змея приводит женщину к смерти. «Змей, по одинаковому указанию сербских, малорусских, польских и... великорусских поверий, истощает женщин своей любовью», — писал А. Потебня (Потебня 1865: 277; сравни: Сахаров 1849, II: кн. 7, 5—6). «Каждый день летает к ней змей, оттого и худая стала», — говорится в тексте русской сказки (Афанасьев 1940, 2: 144, №200). В текстах восточнославянских быличек женщина или девушка, которую посещает змей, сохнет, бледнеет и быстро чахнет. Иногда она желтеет, худеет, становится страшной «як мертвец з гроба» (Харьковская губ.) (Иванов 1891: 225, №3), «мочи у ней не стало» (Иванов 1891: 225, №3). Такая жен-

щина сторонится людей, не принимает участия в играх и посиделках, не ходит за водой, не ткёт, не прядёт, выглядит бледной, мрачной, небрежной в одежде, неумытой и непричесанной, беспричинно тоскует и плачет, кажется отрешенной и безучастной ко всему происходящему (Виноградова 1996: 211—212). В сербской песне «Царица Милица и змај од Јастрепца» царица Милица, к которой летает Змей, «*e sjetna nevесела, у образу бл'једа и потмула*» (строки 9—10). По македонским поверьям, девушка, находящаяся в связи со змеем, становится нерешительной и равнодушной, отдаляется от своих близких и подруг; видит добро лишь в змее; все время беременности сильно устает и пьет много воды, но не соленой, т.к. от соленой воды дитя умрёт (Вражиновски 1973: 58). То же говорит о царевне и малорусская сказка про Голика, причем здесь плотская любовь заменена сосанием крови из груди (Потебня 1865: 277). По болгарским преданиям, девушка, ставшая любовницей змея, становится неразговорчивой, замкнутой в себе, избегает общества людей, не следит за своим внешним видом, часто плачет, имеет «жёлто-зелёный» бледный цвет лица (Маринов 1914: 208; Георгиева 1993: 113—114). Болгарское название такой девушки — *жива умерла* («живая умершая») (Георгиева 1983: 86; Левкиевская 1999: 331; Виноградова 1996: 212), а название ее состояния — *змийчевата болест* (Георгиева 1993: 116; Левкиевская 1999: 331). «Всякая баба, к которой повадятся летать змей, непременно начинает худеть и чахнуть (говорят: «*полуночник напущен*»), а иная изводится до того, что помирает или кончает самоубийством (все случаи женских самоубийств приписываются змею)» (Максимов 2002: 306). «Лица, которых посещает этот змей, худели, и, сойдя с ума, нередко, будто бы, кончали жизнь самоубийством» — писал М. Забылин (Забылин 1880: 266). Рассказы о склонении змеем девушки к самоубийству присутствуют и в русских быличках 2-й пол. XX в. (Чередникова 2001). Смерть девушки в результате подобной любви у болгар считалась свадьбой со змеем (Георгиева 1993: 114—115; Левкиевская 1999: 331; о «смерти-свадьбе» см.: Muşlea 1925; Соколова 1977: 188 и сл.; Гарнизов 1991: 247—252). По болгарскому преданию, змей не допускает того, чтобы его избранница вступила в брак; если же она согласится выйти замуж за обычного парня, ее тут же настигает смерть. Во время похорон девушку похищает неожиданно появившийся в небе змей-любовник, который уносит ее к себе в пещеру, где и справляет с ней свадьбу (Виноградова

1996: 213). Также у болгар считалось, что, если девушка расскажет о своей связи со змеем близким и те решат ей помешать, то змей унесет девушку в свои пещеры, что также рассматривалось как метафора смерти (Георгиева 1993: 115). По преданиям сербов, *змевовакото дете* рождается от связи змея и мертвой женщины (Вражиновски 1973: 54). Теснейшая связь мотивов интимной связи девушки со змеем и ее смерти прослеживается в болгарской традиции (Беновска-Събкова 1992: 20—21, 28—33, 38—39 и др.; Георгиева 1993: 125—127). В английской балладе «The seven champions of Christenden» Ричарда Джонсона, поэта конца XVI — начала XVII в., королева видит во сне, что носит во чреве дракона, и печалится из-за этого, т.к. воспринимает сон как предзнаменование своей скорой смерти: «*And of his noble mother's dream, / Before that he was born, / The which to her did clearly seem / Her days would be forlorn. / This was her dream; that she did bear / A dragon in her womb; / Which griev'd this noble lady fair, / 'Cause death must be her doom*» (Child 1857: 84). Повторяющийся мотив смерти в сюжете о сексуальной связи человека со змеем (змей — оживший покойный родственник, результатом связи с ним почти всегда становится смерть) не является случайным, а наоборот, ключевым в понимании образа змея-любовника, ключом для раскрытия его потусторонней природы. Л.Н. Виноградова сформулировала закономерность, согласно которой образ летающего змея-любовника сближается в славянской фольклорной традиции с образами умершего мужчины, посещающего свою жену или возлюбленную, а также с образом нечистой силы, черта и сосущего кровь вампира³⁸. Так,

³⁸ «Для славянской модели представлений о духе-любовнике характерно сближение в одном образе нескольких мифологических персонажей: а) умерший, преследующий свою жену или невесту (упырь); б) летающий к женщине змей, способный превращаться в человека; в) черт, нечистый дух, принимающий то облик мужа конкретной женщины, то незнакомого красавца любовника, то змея, вихря, огненной кометы. В одних и тех же типовых поверьях эти персонажи могут легко заменять один другого. Так, по многочисленным белорусским свидетельствам, народ верит, что якобы часто к женщине или девушке, которые по ночам тоскуют по умершему мужу или жениху, приходит черт в образе любимого. Такие же действия приписываются вампиру, который является по ночам либо к своей жене, либо к чужим женщинам и вступает с ними в интимную связь... Вместе с тем, иногда сообщается, что он летает к женщинам в виде огненного змея, проникая в дом через трубу» (Виноградова 1996: 208). Отчетливо прослеживаются признаки смешения образов покойника, змея и черта в польском свидетельстве из Люблинского воеводства: «Рассказывали, что с вихрем при-

в Брянской области летающего огненного змея, появлявшегося днем в виде огня, а ночью превращавшегося в человека, называли «сатаной» (Виноградова 1996: 208). В восточнославянских быличках часто встречается уточнение, что появление змея (черта) в облике мужа и связь с ним произошли в результате тоски женщины по умершему (Ястребов 1896: 153, № 4; Виноградова 1996: 208—209; Левкиевская 2000: 442).

Результатом связи женщины со змеем (или умершим родственником или мужем в облике змея) может являться беременность. Представления о детях, родившихся от связи женщины и сверхъестественного существа (божества), принявшего форму змеи, были широко распространены как в древней Греции, так и среди народов Европы последующих времен. По поверьям древних греков, многие герои и исторические личности были рождены в результате сексуальных связей их матерей со змеями, точнее, с божествами, принявшими змеиный облик. Так, считали, что отцом Александра Великого был Зевс, принявший облик змеи и в этом виде вступивший в сексуальную связь с Олимпиадой, женой македонского царя Филиппа (Plut. Vita Alexander 2—3; Плутарх 2007: 816; Liv. XXVI, 19; Maehly 1867: 12; Deubner 1900: 32; Ogden 2013: 331—335). Предания о рождении героев и царей от змей было широко распространено и у италиков. Рождение Октавиана Августа приписывали интимной связи его матери Атии, проводившей ночь в храме Аполлона, с самим Аполлоном в облике змеи (Suet. Aug. II, 94, 4; Dio Cass. XLV, 1—2; Cassius 1954, IV: 407—409; Ogden 2013: 337—338). То же рассказывали о рождении Арата Сикийонского (III в. до н.э.; его мать Аристодама зачала его в результате связи с Асклепием, принявшим змеиный облик) (Paus. II, 10, 3; Frazer 1914b: 81; Ogden 2013: 336—337), мессенском герое Аристомене (кон. IV — 1-я треть III в. до н.э.; его мать Никотелия родила от связи со змеем) (Paus. IV. 14. 7; Frazer 1914b: 81; Ogden 2013: 336—339), Публия Сципиона (I в. до н.э.) (Gell. VI (VII), I, 1—5; Dio Cass. XVI, 39; Cassius 1970, II: 191; Liv. XXVI, 19), императора Галерия (305—311 гг.) (Ogden 2013: 341). Латинский автор IV в. Юлий Обсеквенс в «Книге чудесных явлений» описал случай, когда мать семейства в этрусской Клузии родила живую змею (*vivum serpentem*). По при-

казу гаруспиков, змея была брошена в воду (Obsequens 1679: 64, § 119).

У южных славян считалось, что дети, зачатые от змея, становятся богатырями, *юнаками*, или людьми, обладавшими сверхъестественной положительной силой. Юнаки обладают умением управлять атмосферными процессами, связанными с водой, ветром, грозой, например, отвращать от людей и полей грозовые тучи, град и ураганы, убивать ал и других демонов (болгары, сербы, македонцы) (Георгиева 1993: 109—110, 112; Левкиевская 1999: 331; Виноградова: 1996, 213). Ребенок-змей рождается с крыльями под мышками (Маринов 1914: 157), от рождения обладает необычной силой и начинает ходить на второй или третий день. Он появляется на свет «в рубашке» (Георгиева 1993: 116) или с «волчьей шерстью» — приметой чудесного происхождения. Он может оборачиваться волком, птицей и другими животными; используя способности превращения в животных, совершает подвиги (Jakobson, Ružičić 1950; Jakobson 1966: 369—379). Д. Маринов приводит 4 конкретных упоминания о змеелюдах — защитниках отдельных сел, относящихся к кон. XIX в. (села Крушово, Велеско (Демир-Хисарский округ), Садовик (Радомирский округ), Свогье) (Маринов 1914: 158). В Болгарии, в селе Змейово, в окрестностях Стара-Загоры, местные жители уверяют, что их предки были «люди саженого роста, потому как в старину одна женщина из села вышла замуж за змея. Так и звали ее — Змеиха... Но из какого рода она была — Чоревых, Трифоновых, Делиивых или Котевых — забылось...» (Николаева 1989: 17). Крестьяне уверяли, что дети, родившиеся от женщины и змея, гораздо «крепче, ловчее, дольше живут и молодечества в них больше» (Николаева 1989: 17). «После рождения ребенка обязательно проверяют, нет ли у него крыльев, смотрят также на голову и глаза — отмечает болгарский этнограф Д. Маринов. — У змеиных детей голова и глаза очень большие. Когда ребенок подрастает, голова у него становится как бушель, а глаза размером с яйца. Рождение в селе ребенка от змея считается добрым знаком, такое дитя не убивают. Змей-человек — настоящий богатырь, с ним никто не может справиться» (Маринов 1914: 157). По болгарским поверьям, когда узнают, что у женщины должен родиться змей, 12 женщин за одну ночь прядут пряжу, ткнут и шьют из нее рубашку, в которую одевают младенца сразу после рождения. Все это продельвается в полном молчании, причем ни в коем случае нельзя

летают злые духи. У одной женщины повесился муж, после чего видели, как летал к ней такой воздушный огненный уж. Это был ее бывший муж, который к ней прилетал» (Виноградова 1996: 211).

упоминать имени змея, в противном случае дитя тотчас умрет (Маринов 1914: 157).

По поверьям восточных и западных славян, в результате связи человека и змеи рождаются демоны или уроды. «Плодом... связей жен со змеями бывают не обыкновенные дети, а богатыри-кудесники и кикиморы», — писал А.Н. Афанасьев (Афанасьев 1865, 2: 578). Беременность женщины, вынашивающей дитя от змея, протекает ненормально долго: 11, 15, 18, 20 месяцев, 3 года (болгары: Маринов 1914: 157; Николаева 1989: 17; Георгиева 1993: 109; македонцы: Вражиновски 1973: 55) или 7 лет и часто оканчивается ничем. «Крестьянка пять раз была беременною от змея, но никогда не родила, — перед родами всегда делалась “проста”; куда девались дети, никто не мог узнать» (Манжура 1892: 251). В результате в животе женщины может оказаться песок, она может родить головешку и т.п. (рус.). К женщине, не разродившейся в течение 9 месяцев, македонцы обращаются с вопросом: «Змеј ли носиш, та уште нема?» (Не змея ли носишь, что до сих пор не родила?) (Вражиновски 1973: 55). Если от такой связи рождаются дети, то они нежизнеспособны: «родился и сразу ушел под пол». Ребенок, родившийся от такой связи, черный, на ногах у него копыта, глаза не имеют век, а тело студенистое и холодное (Левкиевская 1999а: 333; 2010: 443; Власова 2001: 190); тело ребенка сразу по рождению разливается смолою (укр.) (Левкиевская 1996: 240); дети эти «черненькие, легонькие, с коротеньким хвостиком и маленькими рожками» (Максимов 2002: 307). От обычных детей их отличает наличие хвоста; такие дети быстро умирают (Рязанская губ.) (Власова 2001: 190). Часто такой ребенок рождается после смерти матери (*посмъртничета*) (болг.) (Георгиева 1993: 109). Любопытная связь новорожденного ребенка, змея и печи сохранилась в украинской традиции. Украинцы верили, что нельзя после захода солнца выносить из хаты пепел, а то змей будет его хватать, а когда в той хате родится ребенок, будет тем пеплом его жечь (Иванов 1897: 42, № 1). Каждый из десяти сыновей Раймонда и Мелюзины в романе Жана д'Арраса имели на теле то или иное уродство, свидетельствовавшее о том, что одним из их родителей была полузмея (Gillian 2003: 182). В гуцульской быличке родившаяся от змея «дитина показала на свѣт, то сказала: “Оди я!” — и під піч» (Левкиевская 1996: 240). Распространено убеждение, что от связи женщины со змеем рождается змей (укр., серб., макед., болг.) (Иванов 1892: 81; Вражиновски 1973: 54 и сл.; Георгиева 1993: 109 и сл.). В украинской бы-

личке после 7 лет беременности женщина на голом току в присутствии других людей родила змея, который, поблагодарив мать за появление на свет, скрылся (Иванов 1892: 81). Считается также, что выношенный женщиной змей, выросши, сожительствует с ней (забайкальские казаки) (Власова 2001: 194).

В европейской традиции сохранились представления о рождении змея в результате нарушения половых табу. Так, «люта змея» рождается от инцестуальной связи брата и сестры — Янкула и Янинки (болг.) (Георгиева 1993: 63); змей, «двоедушник» или сосущий кровь вампир могут родиться в результате полового акта с женщиной во время месячных или во время поста, особенно в период святок (Карпаты) (Левкиевская 1996: 243). У ряда народов сохранились представления о связи змеи с женской менструацией. Так, в Португалии еще в XIX в. сохранилось известное также в Африке представление о том, что менструация является результатом укуса змеи (Reinach 1905: 398; MacCulloch 1918: 411), а в Германии в XVIII в. верили, что волос, вырванный у женщины во время месячных и закопанный в навоз, превращается в змею (Reinach 1905: 398; MacCulloch 1918: 411). Схожие поверья распространены у евреев и персов. Согласно раввинической традиции, причиной менструации является змея, соблазнившая Еву в раю; подобно тому, по поверьям персов, менструация была изначально вызвана контактом демона Аримана, принявшего змеиный облик, с первой женщиной (Reinach 1905: 398; MacCulloch 1918: 411).

Троякая семантическая связка: 1) сексуальный контакт женщины со змеем, 2) беременность женщины и рождение сверхестественного существа (либо богатыря, либо, наоборот, «не жилища») и 3) смерть девушки, — описанная Л.Н. Виноградовой у славян, имеет параллели в античных представлениях, где мы встречаем аналогичную тройственную семантическую связку: умершие герои — беременность женщин от них — змеи, в которых эти последние находят себе воплощение.

2.3. Змея как воплощение души (духа) человека в традиции европейских народов

Взаимоотношения человека и змеи как родственников в фольклорной традиции европейских народов можно свести к трем функциональным уровням.

1 — змея как воплощение души (духа) человека: живого или умершего.

2 — змея как воплощение души (духа) выдающегося человека: живого или умершего.

3 — змея как предок родового коллектива.

Каждый из этих функциональных уровней, как мы увидим ниже, связан с предыдущим и вырастает из предыдущего, являясь продуктом его логического (и, в известной мере, исторического) развития.

Змея как воплощение души (духа) человека

В традициях большинства европейских народов змея является двойником или воплощением человека, причем как живого, так и уже умершего. Это представление было распространено уже у древних греков. Согласно традиции многих европейских народов, змея рождается вместе с человеком, ежедневно навещает его, пока он находится в детском возрасте, качает колыбель, пока родителей нет дома, ест с ним из одной миски и спит в одной постели, оберегая ребенка от злых духов и других ядовитых змей (древние македонцы: Лукиан 2001, 2: 319³⁹; римляне: Cic. De divinatione I, XXXVI, 79; Цицерон 1985: 221; MacCulloch 1918: 411; сербы: Hirtz 1930: 244; шведы: Olaus Magnus 1555: XXI, 30; немцы: Wuttke, Meyer 1900: 115; литовцы: Dundulienė 1996: 85, 93; поляки: Majewski 1882: 131, № 218; Perls 1937: 53). Змеи, по верованиям славян, даже носят имена, аналогичные человеческим. Так, сербы верят, что заклинатель змей, *змияр* (именар) «всякую змею знает по имени, и она его. Когда он хочет созвать змей вокруг себя, называет их поименно. Какие имена поп дает при крещении, такие имена имеют и змеи» (Велунь, Слуньский котар) (Ђорђевић 1958: 164). Змея продолжает опекать связанного с ней человека на протяжении всей его жизни, после того, как он становится взрослым. Так, в сицилийском предании змея обвилась вокруг шеи короля Мохарты в отместку за девушку, которую король, изнасиловав, бросил. В обмен на то, чтобы отпустить шею короля, змея потребовала от него женитьбы на девушке, которую он предал (Gubernatis 1872: 417; Thompson 1961: 236). Змея живёт вместе с человеком на одной территории на протяжении всей его жизни и умирает вместе

с ним. Такая домовая змея живет в жилище человека, под полом, очагом/печью, порогом или в полостях стен, а также — в хлеву или закромах. Считается, что она никогда не причиняет вреда ни одному из жильцов дома. Домочадцы кормили домашних змей (считалось, что их количество соответствует числу жителей дома) и ухаживали за ними, а в определенные дни в начале года по их поведению судили о событиях года наступающего. Строго запрещалось обижать такую домовую змею, бить или относиться к ней неуважительно. Нечаянное убийство такой змеи-двойника почти всегда означало смерть связанного с ней человека. Это представление нашло свое отражение в рассмотренных выше сказках⁴⁰. Взаимным образом, змеи благодарят человека, вырастившего змейку (см. рассмотренную выше румынскую сказку о пастухе и Вицоре).

По крайней мере, с эпохи античности, европейцы видели в змее воплощение души похороненного человека. О происхождении этого представления писали Ю. Липперт (Lippert 1881: 38) и Фр. фон дер Лейен (1905 г.). Последний утверждал: «Что душа [первобытному человеку] представлялась в образе змеи, это объясняется, по всей вероятности, тем, что змеи выползают из земли и в земле же покоятся тела усопших; соединение обоих фактов и создает веру, что души мертвецов, превратившись в змей, выходят наружу, и, далее, что души вообще имеют вид змей»⁴¹. Э. Кюстер выделил следующие причины, сформировавшие это представление:

1) змея, замеченная выползающей из разлагающегося трупа, наверняка рассматривалась в качестве нового воплощения души, покинувшей непригодное более тело;

2) змея, пожиравшая труп, также наверняка рассматривалась как новое пристанище для души, лишенной плоти;

3) змеи часто селятся в пещерах и горных ущельях — местах древнейших захоронений. Пещеры же, помимо того, что были местами погребений, служили также местом проживания

⁴⁰ Подробное исследование представлений о домашних змеях в европейской традиции см.: Бер-Глинка 2015, там же ссылки.

⁴¹ Цит. по: Клиnger 1911: 155. Еще раньше подобную мысль, но без привязки местопребывания змеи к погребению покойника, высказал Г. Хилтен-Каваллиус (Hylten-Cavallius 1864: XXXIII). О змее как воплощении и образе человеческой души см.: Rohde 1898: 244, Anm. 4; Wundt 1906: 60—65; Harrison 1908: 326—331; Клиnger 1911: 155—161 и др.

³⁹ Лукиан (ок. 120 — после 180 гг.) наблюдал в Пелле, в Македонии «огромных змей, вполне ручных и настолько безобидных, что их могли кормить женщины; они спали с детьми, позволяли себя топтать и не сердились, когда их мяли руками; они кормились молоком, беря грудь совсем как младенцы» (Лукиан 2001, II: 319).

ния и собрания членов семьи или рода (Küster 1913: 63—64)⁴².

В древнегреческих источниках неоднократно встречаются упоминания о змеях, в которых превращаются умершие в момент смерти, либо непосредственно после. Порфирий в «Жизни Плотина» писал, что когда Плотин, глава школы неоплатоников, умер, с его одра соскользнула змея и скрылась в расселине стены (Клингер 1911: 158). Когда умер перипатетик Гераклид Понтийский, тело его исчезло, и на одре оказалась змея (Клингер 1911: 161). У Стесихора Клитемнестра видит во сне убитого ею Агамемнона в облике змеи, из чьей окровавленной головы возникает мстящий Орест (Ogden 2013: 251). Мстящий дух покойного в виде змеи был известен в древнегреческой традиции как Эринния (Perls 1937: 86—89). Согласно верованиям древних греков, превращение покойника в змею происходит тогда, когда в его позвоночнике сгнивает костный мозг. Тогда позвоночник превращается в змею (Aelian. De Nat. Animal. I, 51; Plut. Vita Cleomenes 39 (60); Ovid. Metam. XV, 389; Plin. Nat. Hist. X. 84 [64])⁴³. Человек мог превратиться в змею и при жизни. Гесиод рассказывал о Периклимене Пилосском, превратившемся в змею (Клингер 1911: 161). В сказке боснийских цыган король сидел перед своим домом под большим деревом, когда небольшая змейка упала к нему на полы одежды (*in den Schoss*). Рядом в то же время проходил цыган, и король предложил ему угадать, что лежит на его подоле, пообещав в случае отгадки много золота. «Маленькая змейка, — ответил цыган, — и она — твой умерший отец, который пришел похвалить тебя за то, что ты любишь Всевышнего», — ответил цыган (Strausz 1898: 95).

Согласно традициям многих европейских народов (как древних, так и относящихся к новому времени и современных), змея, за-

меченная в доме либо возле него, рассматривалась в качестве воплощения духа умершего предка, продолжавшего жить на одной территории с членами рода, но при этом временно пребывавшего в подземном царстве и способного быстро перемещаться между мирами. «Из целого ряда этнографических сведений известно, — отмечал проф. П. Ф. Преображенский, — что понятия об естественной смерти у первобытного человека не существуют... Смерть от естественных причин человеку еще не известна. Поэтому мертвое тело, которое оказывается в пределах человеческой группы, не считается умершим окончательно» (Преображенский 1929: 165). «Леви-Брюль отметил в “Первобытной душе”, что мертвый в целом ряде культур остается членом данной группы. Это особенно заметно в родовых группах, где мертвецы ведут сложную общественную жизнь и являются более могущественными, чем оставшиеся в живых члены этого рода» (Преображенский 1929: 171). Римляне верили, что души умерших предков продолжали жить в подземном мире как боги (*dii manes, parentes*), управляли жизнью потомков и оберегали последних. При этом *lares familiaris* — семейные лары, бывшие духами покойных предков, основателей дома, как родные живущим, выделялись из толпы манов (*dii manes*); они были ближе к отдельному человеку (Арnaudов 1920: 294). Схожие представления о предках, продолжающих жить неподалеку от живых, существовали у славян и балтов. В доисторическую эпоху у многих народов умерший не считался умершим окончательно; он оставался членом рода, находился где-то поблизости и был готов войти в чрево одной из женщин рода для получения нового рождения в человеческом обличье⁴⁴. Так, у южных славян женщина, жела-

⁴² Обратное мнение (Gossen-Steier): «Идентификация змеи с душой умершего выводится из опыта представления о «душевном черве» (*Seelenwurm*), т.е. из поверья о том, что змея (и червь) пожирает труп и принимает в себя его душу. Однако, эти свидетельства рассматривают лишь появление змеи из трупа; не учитывая взаимосвязи между змеей и душой покойного; представление о «душевном черве» остается не обнаруженным в древнегреческой культуре» (Gossen-Steier 1921: 515—516).

⁴³ Схожие представления встречаются в Африке. Согласно верованию зулусов, позвоночник умершего мужчины превращается в змею (Hambly 1931: 29). Масаийское племя эль-киборон верит, что кости мужчины превращаются в змею и возвращаются в хижину, где его кормят молоком (MacCulloch 1918: 405; Merker 1904: 202).

⁴⁴ Поверье о том, что умершие остаются жить неподалеку от живых и регулярно навещают тех, кто по ним скучает, зафиксировано М. П. Чередниковой на материале фольклора XX в. Ульяновской области. При этом умершего видит и слышит только этот человек, остальные же — нет (Чередникова 2001). Вера в то, что выдающиеся умершие (например, шаманы) некоторое время живут возле своих могил, в ожидании нового рождения в мире людей в том же месте, где прежде жили, может быть проиллюстрирована современными нам представлениями тюркских народов Алтая: «Шаман после смерти отходит в мир горно-таежных духов *Тайгаан ээлер*, откуда он приходит к человеку (живому шаману) по его просьбе как *ээзи* (дух-хозяин какого-то природного объекта). Через некоторое время *ээзи* может в виде души-*сүне* (или жизненного зародыша *кут*) вновь воплотиться как человек в мире людей... Затем, пожив и умерев, шаман вновь становится природным духом *ээзи*» (Доронин 2014: 35). Умерший шаман становится родовым/семейным духом-покровителем

ющая забеременеть, шла на могилу, в которой была похоронена беременная женщина, рвала и ела траву, выросшую на той могиле и просила покойницу отдать ей плод ее чрева, затем брала с той могилы немного земли, завязывала себе под пояс и всегда носила с собой (Frazer 1914b: 96; Krauss 1885: 531).

Это поверье связано с древней традицией захоронения умерших родственников либо под полом дома, либо в непосредственной близости от его стен (Зеленин 1991: 412—413; Бер-Глинка 2015). Археологический материал Европы и ближайших к ней областей Ближнего Востока подтверждает обычай захоронения умерших вблизи порога (или под ним), вблизи очага и под печью. Уже в неолитических поселениях: в Палестине (Иерихон), Иордании (Шкарат Мсайяд), Анатолии (Чатал-Хююк, Невали-Чори, Чайеню), Греции (Орхомен, Торикос), на о. Готланд и в Швеции под полом, очагом и под порогом дома хоронили умерших (Чайкановић 1924: 127, там же ссылки; Анатолия: Mellaart 1967: 204—209; Палестина: Kenyon 1985: 35—36, 66—67; Mazar 1990: 42, 84, 214). Неолитический болгарский материал подтверждает наличие в домах погребений детей, в то время как взрослых предпочитали хоронить вне дома (Мишина 2010: 140). Эти погребения располагались вдоль стен, в углу или, реже, в центре постройки, часто под печью или вблизи нее (Мишина 2010: 141—142). В ряде мест (например, в Палестине) обычай захоронения детей под полами домов сохранился вплоть до эпохи бронзы; в то же время, взрослых хоронили на отдельных кладбищах за чертой поселений (Mazar 1990: 214). Также и в Древнем Египте детей, умерших до года, хоронили под полом дома, чтобы их сущность быстрее воссоединялась с Ка — сущностью или «духом» рода (личное сообщение В. В. Солкина). Еще Ю. Липперт в «Христианстве, народной вере и народных обычаях» (1882 г.) писал: «До сих пор умершие, по крайней мере, некоторые, [похороненные] под полом хижины, под порогом или в помещениях построек двора, про-

являют себя всегда в тесной связи с образом ужа (*Ringelnatter*). Это, прежде всего, означает, что под домашней змеей (“*Hauschlange*”) или домашней гадюкой (“*Hausotter*”), живущей в каждом доме, подразумевается оберегающая [домашних] душа предка» (Lippert 1882: 491—492). Умершие младенцы зачастую хоронились именно там, где, согласно преданиям, жили домовые змеи: в мусорной куче (индийцы) (Фрэзер 1914: 93), под очагом, печью, за печью, под порогом, в хлеву (славяне) (Perls 1937: 41, 49—50; Байбулин 1983: 168) — т. е. там, где их души, по поверьям, смогут снова переродиться в тела новорожденных членов рода.

Часто предки проявляли себя, показываясь своим потомкам в змеином облике. В болгарской и сербской традициях живущая в доме змея представляет собой *alter ego* живущего в доме человека, как хозяина семейства, так и любого другого члена семьи (Златковская 1974: 98). Болгарские поверья отчетливо отражают функцию змеи как воплощенной человеческой души: «Смок это и есть человек» (Георгиева 1993: 102, прим. 377). Согласно представлениям болгар, *стопан* — домашний покровитель, имеющий вид змеи, в особенности ужа, — это дух одного из предков, который прежде жил в доме (Гура 1997: 311). Сербь считают, что домовую змею нельзя убивать потому, что она *сјен* (тень, душа) кого-то из домашних, и если убить змею, то и тот человек в семье умрет (Чайкановић 1934: 14, № 75; Бер-Глинка 2015: 34—36). В польской традиции домовый дух, называемый *didko*, *did*, *diod*, *diduch*, *dziad*, *dedky*, т. е. «дед», «предок», считавшийся воплощением предка рода, проявлял себя в облике различных животных, и прежде всего змеи (Perls 1937: 41, 49). По польскому преданию, умершие показываются в своем прежнем доме, появляясь из камина в виде змей (Majewski 1882: 114—115, № 106). У чехов такой дух, именуемый *had* *hospodarik*, способствует поддержанию достатка дома; и тот, кто его убьет, уничтожит тем самым счастье дома. Он любит детей и заботится о них, когда никого из взрослых нет дома; качает колыбель, чтобы дитя не плакало (Perls 1937: 41—42, 53). В Белоруссии ужа называют *дамавік*, *свойскі* или *домовой прыяцель*, имея в виду его связь с домом (Perls 1937: 52; Гура 1997: 307). В преданиях балтов домашние змеи выступают хранителями домашнего очага и живущих в доме людей. Считается, что змеи — *gywajtes* (от *gywas* — «живой») ночью овевают своим дыханием спящих жильцов дома, благодаря чему эти люди живы (Kibort 1904: 524; № 47—48). В 1587 г.

и/или патроном, духом-наставником живого шамана из этого же рода. Часто покойный шаман является в сновидении своим родственникам (Доронин 2014: 34). Могила значимого, известного шамана посещается людьми (Доронин 2014: 36). «В случае проявления умершего шамана его живые родственники совершают обряд поминовения *качылга/чачылга/саба* с дарами покойному... Сооружается ритуальное символическое изображение покойного шамана чалу (это может быть условно выполненная антропоморфная деревянная фигурка, вставленная в небольшой деревянный обруч)» (Доронин 2014: 34).

Саломон Хеннинг упоминал о том, что летты называли змей молочными матерями (*peene Math*, мн.ч. *peena machtes*) (Mannhardt 1936: 413 f; Luven 2001: 277—278). Леттская богиня *Bretkina* (*Brehkina*) предупреждала каждого входящего в дом, чтобы они не трогали «молочных матерей» в доме (Grimm 1844: 651; Luven 2001: 278). Литовская богиня Лайма являлась «богиней родов, и матерью (*Mahte*) вообще, т.е. богиней деторождения, и известна под многими именами, среди прочих *Peena Mahte*; в её честь содержали домашних змей и кормили их молоком» (Luven 2001: 281—282). Связь ребенка и его змеипокровительницы (ужа) отчётливо прослеживается в литовском фольклоре. Ужи охраняют детей, спят с ними в одной постели, баюкают, играют, защищают от несчастий (Dundulienė 1996: 85, 93). Согласно литовской песне, записанной в дер. Вайшвилчю, окр. Улите,ужи встречают новорожденного на этом свете:

«Да здравствует носительница жизни,
Королева живущих людей!
Поклоняемся мы тебе, дарительница жизни,
Защити этого ребенка от зол.

Кланяемся тебе, мы, скромные люди этой земли,
Тебе поклоняются и великие бессмертные боги,
Ты и богам даруешь величие,
И при рождении даруешь счастье.

Вот, этот человек только что родился,
А уже увидел тебя, змея!
Если он тебе сейчас кажется неподходящим,
Можешь отнять у него жизнь!

Сжался над нами, твоими бедными людьми,
Отведи подальше черную смерть.
И этому новорожденному подари долгую жизнь,
Чтобы не пришла вскоре смерть отнять её»
(Dundulienė 1996: 85; 2005: 69).

Также, по поверьям балтов,ужи провожают умерших в потусторонний мир, что убедительно показала И. Лувен на основании текстов литовских и латышских народных песен (Luven 2001: 171—192, 298—300). Образы змеи или ужа, и их символы, изображенные на кольцах, браслетах, гривнах и иных предметах, клали умершим в могилу, как эквивалентные самому ужу амулеты, имеющие апотропейные свойства (Dundulienė 1996: 86). Родство человека со змеей нашло отражение в имянаречении. В сербской народной традиции был распространен обычай давать мальчикам «змеиные» имена. Среди таковых известны *Змијаревић*, *Гујућ*, *Змајућ* или *Смајућ*,

Змајевућ, *Алач* и другие (Кнежевић 1960: 59—60). В шведской традиции также было распространено имянаречение в честь змеи. В одном письме, написанном на коже, найденном в Банкекиндском районе в Эстергётланде, датированном 20 января 1378 года, встречается мужское имя Вьормбер (*Viormber*) (Hylten-Cavallius 1864: XXXIII), имеющее корень *Viorm* — «змея, червь».

Змея как воплощение души (духа) выдающегося человека (героя или знахаря)

Змея в представлениях различных европейских народов часто предстает в качестве воплощения духа героя, известного в той или иной местности. Герой пребывает в своей гробнице в облике змеи (Harrison 1908: 328). Именно змея наиболее известна в качестве воплощения духа героя в древнегреческой традиции. «Змея — наиболее относящееся к духам [умерших] животное», — утверждал Филон Библский. «Пятнистый герой» — известная метафора змеи в античности (Cook 1911: 679). Описывая смерть спартанского царя Клеомена III (правил в 235—221 гг. до н.э.), распятого в Александрии, Плутарх писал: «... часовые, приставленные к распятому телу Клеомена, увидели, что голову мертвого обвила огромная змея, закрыв ему всё лицо, так что ни одна хищная птица не подлетала близко. Это внушило царю [Птолемею IV] суеверный страх. Женщины при дворе тоже были охвачены страхом и стали справлять особые искупительные обряды в уверенности, что погиб человек, угодный и близкий богам. Александрийцы, приходя к тому месту, даже обращались к Клеомену с молитвами, именую его героем и сыном бога, — до тех пор, пока люди более сведующие не разъяснили им, что ... человеческое тело, когда гниющие около-мозговые жидкости сольются и загустеют, порождает змей. Это замечали еще древние, вот почему из всех животных, чаще всего посвящали героям змею» (Plut. Vita Cleomenes 60 (39)). Из этого фрагмента следует сделать вывод, что само появление змеи на месте смерти или погребения человека служило для древних греков знаком его принадлежности к богам. Согласно Э. Кюстеру, обстоятельно исследовавшему образ змеи в древнегреческой традиции, «Каждый умерший есть также герой и одновременно змея, по древнегреческим поверьям и представлениям, как тому учат многочисленные памятники. Так, на изображениях гробниц в форме омфала, вокруг некоторых из них обвилась змея, такое место превратилось в род графической формулы для «гроб-

ницы героя» (Küster 1913: 74)⁴⁵. В Спарте мы встречаем древнейшие и отчетливейшие следы характерного героического культа. Здесь очень рано, уже в архаическое время, утвердился культ Диоскуров, имевших хтоническое происхождение. Диоскуры считались покровителями и защитниками жилища, а также оберегали мореплавателей и участников военных походов. В народных поверьях ни у кого иного — за исключением Асклепия — идентификация со змеей не сохранилась столь отчетливо, как у Диоскуров. Они появлялись в обликах змей из своего укрытия, обвивались вокруг характеризующих их культ высоких стройных амфор, на которых получали приносимые им жертвоприношения» (Küster 1913: 77; Ogden 2013: 253—254). В эпоху классической античности образ живущей на могиле змеи в представлении греков стал тесно связан с образом героя, выдающейся личности. Когда Эней в годовщину смерти Анхиза справлял поминки на его могиле, из земли выползла змея и вкусила от возложенных на курган яств. Вергилий не говорит, что это за змея, но по смыслу повествования видно, что это душа умершего героя (Клингер 1911: 159). Артемидор в «Онейрокритике» писал, что увидеть во сне человека, превращающегося в змею, означает увидеть героя (Ogden 2013: 250—251). Кихрей — змееобразный хтонический дух, бывший легендарным первым царем и героем Саламина (Paus. I, 36, 1; Apollod. III, 12, 7; Strab. IX, 393; Gossen, Steier 1921: 511; Lawson 1910: 274; Küster 1913: 100). В виде змеи он появился среди афинских кораблей в морской битве при Саламине 480 г. до н.э. (Paus. I, 36, 1; Ogden 2013: 268). На Саламине сложился его культ (Diod. Sic. IV, 72; Plut. Vita Solon 9; Gossen, Steier 1921: 511; Ogden 2013: 269). Другой греческий герой, *Sosipolis* (т.е. «спаситель города»), почитавшийся в Элиде, также представлял собой одновременно человека и змею. Согласно рассказу Павсания, во время вторжения аркадян в Элиду, в стан элийского войска пришла женщина-элийка с младенцем у груди и сообщила, что слышала во сне требование принести своего сына для того, чтобы он сражался на стороне ее народа. Поверив слову, элийцы положили ребенка на ли-

нии фронта, а когда аркадяне пошли в атаку, младенец превратился в змея, испугав врагов и обратив их в бегство. На том месте, где змей исчез в земле, элийцы поставили святилище герою Сосиполису (Lawson 1910: 272). В виде двух змей представляли своим почитателям герои Трофоний и Агамед в своем святилище в Лебадее (Lawson 1910: 272). В VI в. до н.э. произошла заметная «профанизация» древних героических верований и героического культа умерших. Начиная с середины столетия рельефы изображают типичные представления героического культа, смешавшегося с культом родовых предков. Они демонстрируют обычно одну мужскую и одну женскую фигуры, сидящие на тронном сиденье, позади которых поднимается большая змея. Этим многочисленным изображениям, почитаемым в качестве *Ἀρχηέται*, предков семьи, представлявших заботящимися о благе потомков, эти последние в благоговейном почтении возносили молитвы. Змеи на этих могильных рельефах лишь подчеркивали исключительно хтонический характер и силу этих душ предков, способных увеличивать удачу, процветание и здоровье своих потомков в этом мире, и со временем претерпевают разнообразные превращения: герой сидит один на троне и держит в протянутой руке кантарос, из которого пьет змея, или стоит, также один, в той же ситуации (Tod, Wace 1906: 102—113, fig. 1—9, 11, 14 и др.; Harrison 1908: 325—326, fig. 95; Küster 1913: 76, 80; Ogden 2013: 251) (рис. 1: 1—11). Другой тип героического рельефа, наиболее ранние образцы которого относятся к нач. V в. до н.э., представляет всадника на лошади, неподалеку от дерева, вокруг ветвей которого обвилась змея (Ogden 2013: 251). Третий тип героического рельефа, возникший в кон. V в. до н.э., представляет собой т.н. «героический пир» или «заупокойный банкет». На этом типе рельефа змея изображена обвивающейся вокруг ножки стола (Ogden 2013: 252—253; Seiffert 1911). Изображение змеи находится на могильном холме, изображенном на кратере из Неаполитанского музея, определенном Дж. Харрисоном как «гробница героя» (Harrison 1908: 328, fig. 96), а также на алтаре с Лесбоса, определенном им как героический (Harrison 1908: 330, fig. 98). Профанизация культа обожествленных героев усилилась в послеклассическую эпоху. С III в. до н.э. повсеместно (например, в Беотии) было обычным вообще [всех] умерших называть *ήρωας* или «добрый герой».

Болгары и сербы еще в недавнем прошлом верили, что выдающиеся люди после смерти превращаются в домовых змей-

⁴⁵ В примечании Кюстер пишет, что мнение о том, что духи земли, особенно обитающие в земле духи умерших или героических покойников, воплощаются в образе змей и как таковые продолжают жить в земле — разделялось, помимо него, такими учеными, как Э. Роде, А. Фуртвенглер, С. Виде, Л. Р. Фарнелл и др. (Küster 1913: 74, прим. 1).

защитников. Болгары считают, что *стопан* дома — это дух давно умершего прадеда семейства, который был известным человеком своего времени: воеводой, влиятельным селянином, священником, епископом, монахом, святым, и пр. Известные умершие предки являются домашним и предупреждают их обо всяком зле, которое есть и будет (Маринов 1914: 212; Вакарелски 1977: 434). Самые известные сербские богатыри родились от змея и женщины. Милош Обилич змеев сын (*Miloš Obilić zmaj sin*), родился от связи змея и пастишки Яни (Schneeweis 1935: 411; Кнежевић 1960: 80; Zečević 1969: 361; Велецкая 1978: 35; Левкиевская 1999: 331). Вук, внук последнего царя Сербии Георгия Бранковича и сын деспота Грдура, имел в народной традиции прозвище *Zmajognjeni* (Змей огненный) (Zečević 1969: 361). Степан Лазаревич, сын царицы Милицы, в сербских песнях называется *zmajevitim* (змееподобным). Стоян Чупич (*Stojan Ćupić*), одержавший победу над турками, получил в народе прозвище *Zmaj od Noćaja* (Zečević 1969: 361). Македонский герой, сын Бошко В'лнарота, по народному преданию, был змеем (Вражиновски 1973: 54). Болгарский юнак Марко Краевич, по преданию, был сыном змея или был выкормлен самовилой (Маринов 1914: 161—162; Вражиновски 1973: 62; песни о нем см.: Динеков, Живков 1981, 1: Юнашки песни). Среди болгарских юнаков известны также Димитр-юнак, Стоян-юнак и Мирчо-юнак (Маринов 1914: 163—164). В русской традиции также известны богатыри, рожденные от змеев. Это, во-первых, Волх Всеславьевич, по былинным преданиям, родившийся от связи змея с княгиней, женой Всеслава Брючиславовича Полоцкого (правление 1044—1101) (Афанасьев 1865: II, 578). Былинный богатырь Тугарин Змиевич и Краса Зилантьевна (*зилан* — тат. «змея») — также суть плоды связи змеев с женщинами (Даль 1880: 29⁴⁶; Афанасьев 1865: II, 578—579). Параллели мы находим в индийской традиции, где змея *Vaśukī* оплодотворяет женщин, у которых от этой связи рождаются богатыри (Perls 1937: 15). Согласно польской традиции, в виде змей показываются людям умершие или живущие ведьмы (Majewski 1882: 115, № 107).

Змея как родоначальник родового коллектива

Жители города Париум в Вифинии на Геллеспонте, называемые «офиогены» (*Οφιογένοι* или *Οφιογένοις* — «змееродные»), согласно Страбону, «находятся в каком-то родстве со змеями; рассказывают, что их мужчины исцеляют укушенных змеями непрерывным прикосновением подобно заклинателям; сначала они переносят на себя синяк от змеино-го укуса, а затем прекращают воспаление и боль. Согласно мифу, родоначальником племени был какой-то герой, превратившийся из змеи в человека» (Strab. XIII, 1, 14; Страбон 1964: 551; Küster 1913: 101; MacCulloch 1918: 411; Frazer 1887: 20; Ogden 2013: 211). Члены рода или семьи, также называемого *Οφιογένοι* или *Οφιογένοις*, живущего на Кипре, по свидетельству Плиния, могли лечить людей, укушенных змеей, простым прикосновением к ним или высасывая кровь из раны. Плиний рассказывает, что некто Эвагон, член этого рода, будучи членом депутации в Рим, был по приказу консула брошен в сосуд, наполненный змеями и змеи, ко всеобщему удивлению, принялись облизывать его тело во всех местах (Plin. Nat. Hist. XXVIII, 6)⁴⁷. Согласно Элиану, «Когда Галия, дочь Сибариса, отправилась в рощу Артемиды (роща находилась во Фригии), перед ней возникла божественная змея огромного размера и вступила с ней в интимную связь. От этой связи возникли *Οφιογένοις* первого поколения» (Aelian. De Nat. Animal. XII, 39; Ogden 2013: 212). Марсы, живущие в области Марривиум (*Marruvium*, совр. регион Абруццо), на берегу озера Фуцинус (*Fucinus*), поклонялись богине Ангите (*Angita*), имевшей змеиную форму. Марсы умели усыплять ядовитых змей прикосновением руки, заклинанием (Verg. Aeneis VII, 750—755), высасывая яд из раны или нейтрализуя его действие при помощи сока растений; при этом сами были неуязвимы против змеино-го укуса, если их кровь была чиста (т. е. если они соблюдали родовые предписания относительно вступления в брак) и могли даже спать на змеях (Ogden 2013: 213; там же ссылки)⁴⁸. Со змеями и драконами

⁴⁷ Плиний продолжая, пишет о том, что особенностью членов этого семейства, «если оно еще существует», является резкий запах, исходящий от их тел по весне (Plin. Nat. Hist. XXVIII, 6; MacCulloch 1918: 411).

⁴⁸ Традиция почитания змей в Абруццо сохранилась до наших дней. В Кокулло в Абруццо, неподалеку от античного района проживания марсов, в наши дни на проходящем в первый четверг мая празднике свя-

⁴⁶ Приведено по электронной публикации: <http://philolog.petrsu.ru/vdahl/texts/texts.htm> (Гл. II. Знахарь и знахарка).

античные авторы связывают не только происхождение отдельных племен, но основание новых городов. Так, Павсаний сообщает о роли змей в основании эпидаврийцами города Эпидавр Лимера в Лаконике⁴⁹ и детьми Ликаона Мантинее в Аркадии⁵⁰.

Царские роды двух важнейших городов древней Греции, Афин и Фив, считались происходящими от предков, имевших наполовину змеиную, наполовину человеческую природу. Так, цари Афин признавались потомками змееногих автохтонов Кекропса и Эрехтея. Первым царем Афин был Кекропс, сын Геи, автохтон («рожденный из земли»). Он представлялся с двумя змеиными хвостами вместо обеих ног или целиком в облике змея (Nonn. Dionys. XLI, 58). По его имени афиняне называли себя кекропидами (Κέκροπίδαι), свою страну и свой город — Кекроповыми (Apoll. Rh. I, 95, 212). Его гробница находилась на Афинском Акрополе, в храме Афины Паллады (Clem. Prot. III, 45; Arnob. Adv. VI, 6), т.е. неподалеку от того места, где содержалась священная змея Афины. Эрехтей, древнее хтоническое божество, имевшее облик змеи, почитался на Афинском Акрополе, по-видимому, задолго до наименования города в честь Афины. Эрехтей жил в пещере на Акрополе, а после посвящения места Афине стал, как считали, обитать в земле под ее храмом (Gossen, Steier 1921: 511; Küster 1913: 98). Аристофан (Aristoph. Lysistrata 759) назвал Эрехтея «городской змеей» (οἰκουρὸς ὄφις). Ежемесячно его кормили медовыми пирожками (Herod. VIII, 41). Он стал сторожем храма Афины (Gossen, Steier 1921: 511; Küster, 1913, 98 ff.). Впоследствии он, как и Кекропс, был погребен на Афинском Акрополе, в храме Афины (Gossen, Steier 1921: 511; Clem. Prot. III, 45; Apollod. III, 14, 7, 1). Цари Фив счита-

ли себя потомками Кадма и Гармонии, в конце жизни превратившихся в Иллирии в змей и продолживших жить в священной роще. Основатель Кадмеи — крепости Фив, Кадм, прибыв на место будущего города, убил охранявшего посвященный Аресу Касталийский источник большого дракона (Apollod. III, 4, 1—2; Hygin. Fab. 6, 178). Отбыв в течение священного 8-летнего периода рабом Ареса и таким образом очистившись от убийства дракона, Кадм при помощи «спартов» — людей, посеянных из зубов дракона (носивших такие имена, как Эхион — «змей», Удей — «земной», Хтоний — «подземный» и Пелор — «чудовище»), построил Кадмею (Apollod. III, 4; Hygin. Fab. 178). Согласно Паросскому мрамору, основание Фив Кадмом, в пересчете на принятое сегодня летоисчисление, относится к 1509—1508 гг. до н.э. Легенда о Кадме тесно связана с двумя народами: жившими в окрестностях Фив энхелейцами, чье название можно перевести как «люди-угри», и иллирийцами, название которых переводится как «люди-змеи» (Калянац 2012: 152). Согласно Аполлодору, «Кадм с Гармонией, оставив Фивы, отправился к энхелейцам. Последние подвергались постоянным нападениям иллирийцев, и бог предсказал энхелейцам победу, если они изберут себе в качестве предводителей Кадма и Гармонию. Послушавшись оракула, они избрали их своими вождями в войне с иллирийцами и одержали победу. Кадм воцарился у иллирийцев» (Apollod. III, 5, 4). При этом он отнял власть у царя иллирийцев Ликотерса, приходившегося Кадму зятем. Дочь Кадма Агава, убив своего мужа, передала власть своему отцу, после чего отправилась на север, в земли иллирийцев (Hygin. Fab. 240). К концу жизни Кадм вместе с женой Гармонией (дочерью Ареса), увидев гибель своего потомства (дочерей и внука), покинули Фивы, местность обитания энхелейцев, и добрались «до иллирийских пределов». Там, предположив, что несчастья преследуют его из-за убийства дракона («Он уж не был ли свят, моим копьем пораженный, змей?»), Кадм выразил желание превратиться в змея сам, в искупление совершенного убийства. В тот же час Кадм с супругой, вместо того, чтобы умереть, подобно смертным, были превращены Аресом в черных змей с синими пятнами, которые «незаметно ушли в тайники близлежащей дубравы» (Apollod. III, 5, 4; Apoll. Rh. IV, 517; Ovid. Metam. IV. 567—600). Таким образом, Кадм, убивший змея Ареса, стал змеем Ареса сам — мотив, широко распространенный в различных традициях.

того Доминика (San Domenico da Foligno, 951—1031), во время процессии, статую святого, которую несут по улицам в направлении церкви, обвивают змеи. Змей перед праздником собирают специально обученные местные *serpari*, а после окончания церемонии отпускают на волю. Участвующие в шествии со статуей местные жители стараются прикоснуться к ним, чтобы год был удачным, обвивают их вокруг своих шей.

⁴⁹ «Рассказывают..., что из дому, из Эпидавра, они везли с собой дракона, и что он убежал здесь с корабля и скрылся в земле... и что на основании явившихся им сновидений, а также на основании знамения, данного драконом, они решили, что им нужно тут остаться и построить город. Там, где исчез дракон, стоят жертвенники Асклепия...» (Paus. III, 23, 6).

⁵⁰ «Антиноя, дочь Кефея, сына Алея, выселив оттуда [из Птолиса] жителей, следуя какому-то вещанию, перевела их в это место, взяв себе в качестве проводника некоего змея» (Paus. VIII, 8, 3).

Таблица 2.

Образ змеи/змея в отношении к человеку в мировоззренческом коде традиционных культур народов Европы (древние греки, германцы, народы Балкан, славяне)

	живой	мёртвый
Сверхъестественное существо (бог, змей, покойник-оборотень)	Бог (Зевс, Фавн, Асклепий), змей или умерший в облике змея вступает в сексуальную связь с женщиной, порождая на свет отчасти подобное себе сверхъестественное существо.	
Герой	Рождается в результате связи матери со змеей (божеством) (древ. греки, болгары, сербы, русские). Живет, проявляя свою сверхъестественную силу героическими поступками.	Мёртвый — пребывает в загробном мире именно в виде змеи (древ. греки, римляне).
Человек	Рождается вместе со змеей-двойником. В детстве и на протяжении жизни опекаем змеей-двойником. Сексуальная связь со змеей. Умирает вместе со змеей-двойником. Умирая, иногда превращается в змею.	Мёртвый — часто пребывает в загробном мире в виде змеи. Посещает родственников в виде змеи; ждёт воплощения в новом теле.

Значимой деталью, на наш взгляд, является упоминание особого «змеиногo» знака в роде фиванских царей. Согласно Гигину, «все, происходившие от зубов дракона (т.е. члены Фиванского дома — А. Б.-Г.), имели знак на теле» (Hygin. Fab. 72). Также и у матери Августа, Атии, после того, как змей совершил с ней совокупление, «на теле появилось пятно в виде змеи, от которого она никак не могла избавиться» (Suet. Aug. 94, 4; Светоний 1990: 73).

Можно объединить все значимые взаимосвязи между змеей (змеем) и человеком в их двух состояниях — живого и умершего существа, в виде следующей таблицы (стрелками показана возможная сексуальная связь между человеком и существами иных миров) (табл. 2).

Мы видим из таблицы, что змея, пребывая в качестве двойника человека ли, героя ли, божества ли, в их живом или посмертном состоянии, способна вступать в интимные сношения с человеком. Змеиный облик принимают древнегреческие боги, сносясь с земными женщинами. В виде змей среди людей показываються древнегреческие герои. Умирая, обращаются в змей известные личности античности. Приняв человеческий облик, змееобразная нечисть прошлого (древнегреческие Эмпуса и Ламия, средневековая Мелюзина) вступает в контакт с человеком. Змей в русской сказке, соблазняя женщину, ударяется о землю и превращается в привлекательногo мужчину. В виде змея летает к женщинам муж-покойник в восточнославянских быличках. Важный вывод, который следует сделать из всего этого, заключается в том, что змея в ев-

ропейской народной традиции далеко не всегда представляет собою собственно животное, пусть даже подвергшееся значительной мифологизации народной фантазией. Змея очень часто — лишь форма, в которой в мире людей проявляют себя божества, покойники, герои, сверхъестественные существа или нечистая сила. Змеиная форма позволяет сверхъестественным существам взаимодействовать с миром людей: перемещаться в пространстве (в том числе и по воздуху), возникая из потустороннего мира и появляясь в мире, видимом для человека. В этом виде, принимая змеиную форму, покойники или различного рода сверхъестественные существа вступают в контакт с человеком. Из вышесказанного следует, что, во-первых, змея — своего рода универсальный «контейнер», «трансмиссер» для «хранения» и «транспортировки» человеческой души (как во время ее жизни на земле, в человеческом теле, так и между мирами), духа сверхъестественного существа или божества. Во-вторых, что змеиная форма — универсальная форма-проводник, посредством которой становится возможна сексуальная связь между существами разных миров, различных планов бытия: между живым и мёртвым, между сверхъестественным существом и человеком, инцестуальная связь; вообще, становиться возможной любая сексуальная связь. Иными словами, сексуальная связь посредством змеиной формы — это сексуальная связь вне рамок каких-либо табу. В этой связи и в контексте реконструкции семантики змеи как интимного (брачного) партнера весьма важным нам представляется уже упоминавшейся выше вывод Л. Н. Виноградовой о сближении обра-

за змея-любовника с образом умершего мужа, посещающего свою жену (Виноградова 1996: 208, 211), о чём речь ещё будет идти ниже.

Персонажем волшебной сказки и объектом домашнего культа в различных европейских традициях выступала змея как животное. Однако змею здесь следует воспринимать не только как животное, но как символическое воплощение всей той семантической нагрузки, которая стоит за этим персонажем и которая была раскрыта нами в настоящей работе. Поклоняясь домашней змее как двойнику доможителя, упоминая змею как брачного партнера человека в сказке, европеец не всегда, разумеется, владел полной информацией обо всех смысловых уровнях, которые накопились в этом образе на протяжении тысячелетий устной передачи. Однако он передавал слушателям комплексный мифологический образ, сохранявший в себе в зашифрованном виде все возможные варианты толкований.

3. Ближневосточные, центральноазиатские, индийские и африканские параллели

Этнографический материал XIX—XX вв., относящийся к культу змей, происходящий с Ближнего Востока, из Центральной Азии, Индии и Африки, ценен тем, что позволяет рассмотреть предмет исследования в рамках целостных семантических комплексов, сохранившихся в той или иной мере в этих частях света в своей архаической форме в силу инертности культурных и социальных процессов.

3.1. Ближневосточные и центральноазиатские параллели

Дж. Велльгаузен утверждал, что в арабских верованиях «каждая змея является воплощением духа, иногда — злого, иногда — доброго» (Wellhausen 1897: 153; цит. по: Westermarck 1926: 351). Согласно исламской традиции, пророк Мухаммед приказал своим последователям убивать ядовитых змей, но запретил убивать безвредных, живущих в домах, поскольку они являются не змеями, но джиннами (Westermarck 1926: 351). Палестинские арабы говорят: «не убивай змей, они друзья нашего и соседних домов» (Westermarck 1926: 351, note 2). В арабских домах Иерусалима присутствие змей рассматривается жильцами как доброе предзнаменование. Ни женщины, ни маленькие дети не боятся их, а подро-

шие дети играют с ними как с домашними животными. Матери нередко просыпаются среди ночи, находя рептилию, присосавшуюся к их груди и сосущую молоко. Иногда они находят их в колыбелях своих детей, но не пугаются этого, а воспринимают происходящее как обычное дело. Фактически, эти змеи совсем домашние (Westermarck 1926: 351).

Предания о змеином предке рода или племени также известны в странах Ближнего Востока. Это утверждалось в отношении предка арабской раннесредневековой династии сирийской Эдессы (согласно хронике Псевдо-Дионисия, имя основателя династии было *Orhai bar Hewja* — Орай, сын змеи) (Hallier 1892: 88). Согласно Элиану, в районе истока Евфрата, находящегося между Парфией и Сирией, водятся смертельно опасные для человека змеи. Местные жители наказывают пришельцев смертью, бросая их в стаю ядовитых змей. Однако эти змеи не представляют опасности для местных жителей, которые могут спокойно находиться в самой гуще их (Aelian. De Nat. Animal. IX, 29). Племена и правящие роды Афганистана, Пенджаба и Кашмира, а также живущие в долинах рек Беас и Сатледж, известные под названиями Такха, Катха, Катхак, Катхия, Катхурия и Катор, считают своими предками полузмей-полубогов нагов (*Nāga*) (Oldham 1905: 105, 113), в частности, *Vāsuki*, *Takshaka*, *Bāsdeo*, *Karkataka* (Oldham 1905: 108, 113). Правившие в Кабуле, Гандхаре (совр. Кандагар), Горе (*Gohr*) и Кирмане до мусульманского завоевания VII в. династии, именовавшиеся *Захак*, вели свой род от змей (Oldham 1905: 114—130). Матерью персидского героя Рустама, согласно «Шахнаме», была Рудабэ, дочь царя змей (Oldham 1905: 115). Любопытно, что уже в мусульманский период у кафиров Гиндукуша, в деревне Гор-и-Мар, возле города Мазар, на севере Афганистана почиталась гробница змеи, убитой Али (Oldham 1905: 118).

Змея в традиции Ближнего Востока выступала как существо, способное влиять на плодородие человека. В сказках «Тысяча и одной ночи» Соломон предписал бездетным женам царя Египта и его визиря мясо двух змей (Cook 1911: 678, прим. 27). Сказочные сюжеты о змеях-любовниках и змеях-супругах также имеют широкое распространение на Ближнем Востоке, однако, в силу недостаточного объема публикаций сказок из этих регионов, нам известны лишь немногие их примеры. Й. Сван в 1951 г. назвал иранские и арабские страны и Индию «белым пятном» в смысле публикаций сказок (Swahn 1951:

10). Исследователями в 1950-х — 1990-х гг. были опубликованы сборники сказок многих народов Ближнего Востока и Центральной Азии, что значительно увеличило объем материала из этого региона. Однако, несомненно, что сказки народов Ближнего Востока, Центральной Азии и Индии еще ждут своих публикаторов и исследователей.

Сюжет 409А* «Жена-змея» в ближневосточном регионе известен в Грузии (Uther 2004: 244), а далее на восток — на Памире. Сюжет памирской сказки весьма оригинален и заметно отличается от европейских вариантов. Трое сыновей одного отца, один — от первой жены, двое — от второй, захотели жениться. Отец велел им стрелять из ружья: куда попадут пули, там им следует искать невест. У двух старших братьев пули попали в крышу одного дома, из которого они взяли себе невест. Пуля младшего брата попала в каменную осыпь. Он взял кирку и стал копать осыпь. Он копал целый год, пока не нашел в осыпи дверь. Он открыл дверь и попал в дом. В доме сидела очень красивая молодая девушка. Он предложил ей выйти за него замуж; она согласилась. У этой женщины была волшебная шкурка. Когда она одевала эту шкурку, она превращалась в змею. Однажды, пока она мыла голову, юноша сжег ее шкурку. Жена предупредила мужа о том, что теперь его ждут несчастья. И действительно, старшие братья увидели красоту жены младшего брата, позавидовали ему и попросили отца сжечь его со света. Отец дает юноше одно за другим три сверхъестественных задания (принести волшебный цветок водяных *пери*, пригнать кобылу с 40 жеребят, принести котел демоницы *алмасты*), которые он выполняет при помощи советов своей жены. Затем, поняв, что отец сжигает его со света, он обманом сжигает своего отца, обещая показать ему потусторонний мир; а затем, когда братья желают его утопить в мешке, выбирается из мешка и бросает их в воду вместо себя (Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 108—113).

В грузинской сказке со схожим сюжетом юноша, обладающий необыкновенной красотой, встречается в лесу лесную женщину, которая появляется из расщепленного ствола бука и, несмотря на ее настоятельные просьбы, отказывается вступить с ней в интимную связь. Вернувшись домой, в эту ночь он обнаруживает в своей постели змею, которая всю ночь остается рядом с ним, а под утром заползает к нему в рот. На следующую ночь в его постели кишат змеи, и он не может заснуть. Проснувшись, он отправляется в лес к лесной женщине, которая заставляет змею выйти

из тела юноши, отчего он «как будто в себя пришел». Здесь юноша уступает просьбам лесной женщины и становится ее любовником. Дед отправляется за юношей в лес и обнаруживает на поляне лежащие мужскую и женскую рубашки, причем на первой стоит бутылка, полная молока. Из-под этих одежд показываются его внук и лесная женщина. Последняя отказывается отдать деду внука и топит старика в канаве. В ту же ночь лесная женщина и юноша оказываются в доме, где жил последний, и там их видит бабушка юноши. Она отрезает сияющие волосы лесной женщины. Та проклинает юношу и исчезает. Юноша сходит с ума (Вирсаладзе 1973: 67—70, № 24). В этой сказке змея, по всей видимости, выступает воплощением лесной женщины. Лесная женщина в змеином облике проникает в постель юноши, чем вынуждает его вернуться в лес.

Еще одна необычная сказка в «мужском» варианте сюжета записана у осетин. Давным-давно жили бедные муж и жена. Они были бездетны, но в конце концов у них родился мальчик. Этот мальчик за день рос на вершок, за ночь — на пядь, и не успели родители оглянуться, а ему уже пора было жениться. Мать мальчика заболела и умерла. К этому времени мальчик стал юношей и отправился искать себе невесту. Шел он и встретил на дороге змею. Поздоровались они, и змея спросила, куда он идет. Юноша ответил: «Иду невесту искать». Змея говорит: «Есть у меня одна никудышная дочь. Взгляни на нее, если хочешь». Пошел юноша со змеей, чтобы взглянуть на девушку, а когда увидел — остолбенел. Золотые косы свисали до пят, солнца и луны сияли на лице. Юноша пришел к отцу и попросил разрешения на брак, сказав, что сосватал дочь змеи. Отец ответил: «Иди в царство мертвых и принеси кольцо, которое было на руке твоей матери, когда она умерла. Принесешь кольцо — невеста твоя, а не принесешь — моя». Юноша пошел к родителям своей невесты, от которых получил мула с копытами задом наперед, способного отвезти его в страну мертвых. В стране мертвых сын навестил мать и получил от нее в подарок кольцо. Затем он исполнил еще два сверхъестественных поручения своего отца: за день вспахал поле и собрал урожай до последнего зернышка, а также привел человека ростом в пядь и шириной в вершок (который сидел у невесты-змеи в доме в углу). Исполнив эти условия своего отца, юноша превратил отца в камень и разбил на мелкие кусочки (Саламов 2006: 98—100).

Сказка 425А «Принц-змея» в ближневосточном регионе известна у турок, курдов,

персов, осетин и грузин, а далее на восток — у горных таджиков.

Турецкая сказка в первой своей части сходна с болгарскими и греческими вариантами. У султана нет детей. Встретив во время прогулки с женой змею с выводком змеенышей, султан обращается к богу с жалобой на то, что пресмыкающееся он одарил пятью детенышами, а его, султана, ни одним. В ту же ночь султанша забеременела и спустя некоторое время родила змею-самца. Во время его рождения гибнут все акушерки. Жившая при дворе женщина посылает свою падчерицу, которую она хотела «сжить со света», служить акушеркой при рождении змея; перед тем, как пойти, девушка посещает могилу матери, льет на нее жир и произносит молитву, вследствие чего получает от матери совет попросить во дворце кувшин, наполненный молоком, и передать его султанше. Когда это сделано, змееныш благополучно рождается. Вскоре принц-змееныш выражает желание учиться, но убивает всех своих учителей, пока снова не зовут падчерицу, которая по совету, полученному на могиле матери, становится его учительницей. Она получает от умершей матери палку и, когда в начале занятий змееныш хочет «схватить» ее, протягивает ему палку, после чего он мгновенно «оставляет свои намерения». Вскоре змееныш выражает желание жениться, но убивает 20 своих невест, одну за другой, пока снова не зовут падчерицу, которая вновь обращается за советом к своей умершей матери. Мать советует ей надеть ежовую шкуру и маску, чтобы, когда змей в брачную ночь захочет ее схватить, его жало встретило бы маску. Когда же змей скажет: «сними маску», следует ответить: «сними и ты свою шкуру». Когда же он снимет шкуру, бросить ее в огонь, отчего он потеряет свой змеиный облик и станет человеком. Дочь выполнила всё согласно совету матери, и наутро змееныш превратился в молодого человека. Султан отпраздновал свадьбу сына с дочерью служанки и окружил последнюю при дворе вниманием и почетом. Далее сказка принимает другой оборот. Принц отправляется на войну, а мачеха его жены пишет поддельное письмо от лица принца на имя султана, в котором просит немедленно изгнать его жену из дворца. Царевна удаляется в странствия и после продолжительных скитаний оказывается возле источника, где обнаруживает гроб, в котором лежит красивый мёртвый юноша. В детстве он был похищен сорока *пери*, которые в образе голубок слетаются к нему каждую ночь, оживляют его прикосновением палочки и проводят с ним ночь. Девушка осталась рядом с юношей и забере-

менела от него, в то время, как сорок *пери* продолжали свои посещения. Когда девушке подошло время рожать, юноша сказал, что плач ребенка услышат *пери* и убьют их, и попросил ее уйти к его матери. Девушка поселилась у матери юноши. Вскоре юноша в птичьем облике влетел в окно, чтобы узнать, как чувствуют себя его жена и ребенок. Когда он прилетел второй раз, его мать поручила девушке спросить средство избавиться от *пери* и освободиться от их заклятья. Средством явилось раскалить печь и бросить в нее рубаху юноши. Когда это было сделано, в комнате появились сорок *пери*, которые с криками «наш шах горит» бросились в печь и сгорели. К тому времени бывший змееныш, сын султана, законный муж женщины, вернулся домой, узнал, что его жена была изгнана, и отправился ее разыскивать. Придя к источнику, куда когда-то прилетали водяные *пери*, он обнаружил всё вокруг сожженным и продолжил путь к городу, где жила его жена. Он встретился с ее новым мужем в кофейне, расспросил его и сказал, что женщина, с которой тот живет — его законная жена. Царевич попросил юношу, чтобы тот отправился домой и сообщил, что ее законный муж «черноглазый змей» здесь, и спросил ее, с кем из них двоих она желает остаться. «От тебя я имею две розы, но черноглазый змей владеет моим сердцем», — ответила жена и вернулась к своему первому мужу. Мачеху принц велел привязать к хвостам сорока мулов и разорвать на части (Kúnos 1905: 221—230).

Курдская сказка соответствует «эталонному» варианту сюжета. Стандартен и зачин сказки: «Жил некогда пастух. Кроме любимой жены, не было у него никого на свете. День за днем ждал он, когда жена наконец родит ему ребенка. И вот по божьей воле выполз у нее из рта змееныш». Спустя некоторое время сын-змееныш просит отца посвятить за него дочь падишаха. Затем он выполняет задачи падишаха (присылает калым и строит за ночь дворец) и увозит дочь падишаха в свой дом. Когда он спрашивает свою жену, нравится ли он ей, она отвечает: «Скажу “не нравишься”, ты убьешь меня. Здоровья тебе, змееныш. Если ты — моя судьба, то ты нравишься мне таким, какой есть». Тогда змееныш сбрасывает змеиную шкуру и предстает перед женой в облике красивого юноши. Однажды падишах попросил жену сходить узнать, как живет их дочь. Спрятавшись и подглядев за молодыми, она бросила его шкуру в огонь. Змееныш тут же проснулся и, сказав жене «Дочь падишаха, жаль мне тебя! Пока ты не услышишь о сорока дервишах, не найдешь меня!», превратился

в птицу и вылетел в окно. Долго плакала дочь падишаха и упрекала мать. И вот отец и тесть решили построить ей хератхану. Любому путнику в этом доме давали ночлег и кормили вдоволь. Было лишь одно условие: перед сном гость должен рассказать дочери падишаха, откуда он пришел и что видел в пути. Один юноша, сын слепого, рассказал о сорока дровишах, живущих в горной пещере у водоема, и дочь падишаха попросила отвести ее туда. Когда она вошла в пещеру, она увидела своего мужа, «чары рассеялись, вернулись они домой и зажили в радости и веселье» (Джалил 1989: 203—207, № 16).

Согласно персидской сказке, у царя был визирь, и обе жены — царя и визиря — были беременны. Однажды царь сказал визирю: «Если мой ребенок будет дочерью, а твой — сыном, мы их поженим». Вышло так, что царская жена родила черную змею, а жена визиря — прекрасную девочку. Обе они подросли, и однажды царь сказал визирю: «Теперь ты должен отдать свою дочь за моего сына». Царского сына называли *Миз маст о Хумар* (*Miz mast o Khumār* — «Принц Спящая голова»), а дочь визиря — *Мер-Нига* (*Mêr-Nigā* — «Глаз достоинства»). Визирь побоялся отказать царю, и детей поженили. В брачную ночь змей скинул змеиную кожу и стал прекрасным юношей. Наутро он снова надел свою змеиную шкуру и стал черной змеей, как и прежде. До царя доходили слухи о том, что его сын — прекрасный юноша, и он сказал своей невестке: «Ты должна сделать что-нибудь, чтобы сын снова не вернулся в свою змеиную шкуру». И тогда она спросила царевича: «Если бы я захотела сжечь твою шкуру, что мне бы следовало сделать?». Он ответил: «Мою кожу можно сжечь только в огне, разведенном из яичной скорлупы, ручки метлы и волос собачьего хвоста. Но если ты сожжешь мою шкуру, я исчезну, и ты никогда не увидишь меня снова». Мер-Нига, проигнорировав предупреждение, сожгла змеиную шкуру своего мужа, и утром он исчез, прокричав ей, что она не увидит его никогда больше, если только не износит семь пар железных сапог и семь платьев. Мер-Нига отправилась искать своего мужа, идя по всем направлениям на свете, и в тот день, когда она износила седьмую пару железных сапог, она вышла на берег реки и присела, чтобы умыться лицом. Там она увидела рабыню, шедшую наполнить кувшин. «Чья ты рабыня?» — спросила Мер-Нига. — «Рабыня царевича Спящая голова», — ответила та. — «И где он?» — «Он тут и собирается жениться». Тогда Мер-Нига бросила в кувшин свое кольцо. Когда рабыня стала лить воду на руки царевича Спящая го-

лова, кольцо упало ему в руки. Царевич вышел наружу и узнал Мер-Нига. Он спросил ее: «Где ты была? Почему ты пришла на верную смерть? Если моя тетя услышит, что ты здесь, она убьет тебя. Единственное, что можно сделать — я возьму тебя с собой и скажу, что ты — новая рабыня». С этими словами он вырвал клоч своих волос и сказал: «Если с тобой что-нибудь случится, вынь один из этих волос, брось его в огонь, — и я тут же появлюсь и избавлю тебя от напасти». Он зачернил лицо Мер-Нига, повел ее как рабыню и представил своей тете как новую рабыню. «О ты, сын злой матери», — сказала тетя, — «моей дочери не нужна новая рабыня». Но царевич упросил ее взять новую рабыню. Тайком он сказал Мер-Нига: «Какую бы работу тебе ни поручили, выполняй ее без ропота». Мер-Нига выполняла в этом доме трудные поручения (подметать пол метлой, усыпанной жемчугом, носить воду в решете, перебрать ведро полное жалящих насекомых под видом ведра жемчуга): их она выполняла при помощи царевича. Тетя приказывает ей дать собаке сено, а лошади кость, не открывать запертых дверей, проходя через открытые, оставлять их открытыми и не проходить близ ямы, полной крови и грязи. Мер-Нига бросила в огонь волос, тогда появился царевич и объяснил ей, что она должна делать полностью противоположное тому, что сказала тетя, иначе ее убьют: дать лошади сено, а собаке — кость, заходить в закрытые двери, говоря «мир вам», и не входить в открытые, и, когда будет проходить мимо ямы, наполненной грязью и кровью, следует сказать: «Если бы у меня было время, я бы окунула палец в этот вкусный мёд и попробовала его». Мер-Нига сделала всё так, как сказал ей царевич, и осталась невредимой. Наступил день свадьбы, и Мер-Нига прикрепили к пальцам десять свечей и зажгли их, заставив идти в свадебной процессии. Свечи обжигали ей руки, но она стерпела эту боль. Вечером царевич пришел к Мер-Нига и сказал: «Прощайся с каждой вещью в доме и не забудь ни одной». Под утро он вернулся с отрезанной головой своей невесты, велел Мер-Нига взять с собою соль, иглы и немного морской пены, бросился бежать. При помощи волшебных средств царевич и Мер-Нига смогли оторваться от погони и вернуться в свою страну, где сыграли свадьбу (Lorimer, Lorimer 1919: 25—32).

В осетинской сказке у некоего хана не было детей. Хан призвал знахарку посоветоваться, и она ему сказала: «На берегу Черного моря растут деревья; на одном из этих деревьев есть три яблока. Если тебе

удастся сорвать одно из них, дай его съесть своей жене, и у тебя появятся дети». Хан поступил так, после чего его жена забеременела и родила змею. Змея всегда ползла за матерью, если ту приглашали куда-нибудь. А когда змея сбрасывала с себя змеиную кожу, она превращалась в златокудрого молодого человека. Отец и мать знали это и не горевали. Когда сын подрос, мать женила его. Когда его жена схватила его кожу и бросила в печь, «молодого человека подбросило в постели, он стукнулся о потолок и превратился в золотого голубя. Голубь стал летать по комнате, чтобы вырваться из нее и вернуться к морю, так как он был рожден от яблока дерева, которое стояло на морском берегу». Когда хан снова обратился за советом к знахарке, та сказала ему: «Отправьтесь вы все трое — и мать, и отец, и жена — к нему на берег моря. Захватите с собой снеди, а для трех гончих собак, которые охраняют его на берегу моря, возьмите три бараньих туши, и, может быть, они допустят вас к тому дереву, от яблока которого он зародился. Сам же он купается в золотом озере и сидит на вершине дерева». Подойдя к дереву, они действительно увидели золотого голубя, перелетавшего с места на место. Голубь узнал их и сказал: «Чем я теперь могу вам помочь? Вы сами меня погубили! От меня вам пользы больше нет!» (Дзагуров 1973: 106, № 73).

В грузинской сказке у пожилой женщины рождается сын-змея. Мать любила своего сына-змея, ходила за ним, кормила грудью, и вырос он крупным и здоровым. Однажды заговорил змей человеческим голосом: «Пойди, мать, к нашему царю, скажи ему: “Мой сын-змея просит у тебя в жены единственную твою красавицу-дочь”». Затем змей выполняет три задачи царя и становится царским зятем. Во время брачной ночи он домогается любви царевны, но та отказывает ему; однако, когда змей сбрасывает змеиную шкуру и предстает перед ней красивым юношей, отдается. Нянька царевны, подсмотревшая за ними, сообщает об этом царю, и тот вбегает в палату и хватается змеиную шкуру. Юноша превращается в голубя и вылетает в окно. Царевна садится на коня своего отца и следует за голубем на крошечный остров посреди моря, где они — она в человеческом облике, он — в голубином — предаются любви (Курдованидзе 1988: 196—199, № 49).

Таджикский вариант сказки сильно отличается как от сказок народов Ближнего Востока, так и от европейских вариантов. Согласно ему, когда три дочери одного шаха пошли купаться, разделась и вошли в воду, появился

змей, положил на платок младшей дочери куличей, подарков, завернул их в платок и пошел к шаху свататься. В ответ шах потребовал от змея принести мешок золота и денег, что змей выполнил и женился на царской дочери. Дочь посадили на лошадь, змей свернулся вокруг седла и они отправились в дом к змею. Когда они приехали домой и стали укладываться спать, змей вышел в другую комнату, сбросил с себя кожу и превратился в прекрасного юношу, а змеиную кожу спрятал в нише. Когда он вернулся, жена его к себе не подпустила. Ему пришлось снова принять прежний облик и влезть в змеиную кожу, тогда его жена признала. Стали они жить вместе. Однажды змей сбросил кожу, снова превратился в царевича и отправился на охоту за гору Коф. Его не было несколько дней, а когда он вернулся домой, то не нашел своей змеиной кожи. Какая-то старуха нашла ее и сожгла. Царевич очень огорчился и решил пойти с женой по свету искать счастья. Долго они шли, пришли на берег реки, царевич пошел раздобыть еду, а жена в ожидании его забралась на дерево. Вблизи этих мест жила старуха с тремя дочерьми. Старуха велела старшей дочери принести воды. Лишь только девушка наклонилась, чтобы зачерпнуть воды, как увидела отражение в воде жены царевича-змея. Жена была очень красивая. Девушка приняла это отражение красавицы за свое и на радостях нечаянно разбила ведро. Она пришла домой и сказала матери: «Матушка, я стала такой красивой, что даже разбила ведро».

Затем то же произошло с двумя другими дочерьми старухи. Царевич вернулся. Вместе с женой они пришли в дом старухи. Старуха заперла жену царевича в подzemелье. Утром царевич попросил старуху: «Выпусти мою жену, нам нужно идти дальше».

Старуха вместо жены отдала ему свою старшую дочь. Царевич не заметил подмены и ушел с дочерью старухи. Злая старуха заставила танцевать жену царевича и под ноги бросила ей три горсти иголок. Иголки впились в ноги женщины, и из ног ее брызнула кровь. Женщина пожелтела, потом превратилась в голубку и улетела. Старшая дочь старухи через девять месяцев, девять дней и девять часов родила ребенка. Недалеко от дома кружилась голубка, старуха велела убить голубку. Царевич-змея убил голубку, кровь ее пролилась на берег реки. Из капель крови голубки выросла ива. Старуха приказала спилить иву и наколоть дров для очага. Когда кололи дрова, одна щепка отскочила, и из нее вырос тополь. Старуха приказала царевичу: «Спили

тополь, позови плотника, пусть он сделает колыбель для ребенка».

Позвали плотника, он стал делать колыбель. Старуха велела ему рассказать сказку. В это время маленькая щепка отлетела от колыбели и попала в горло мастеру. Щепка голосом мастера заговорила и рассказала всю историю странствий царевича и его жены, встречу с дочерьми старухи и историю подмены, а также превращение голубки в иву, в тополь и в щепку. Старуха схватила половник и так ударила мастера, что он тут же упал и умер. Щепка из горла мастера выпрыгнула прямо в очаг. Утром царевич пошел на охоту за гору Коф и пробыл там целый день. В это время соседка пришла к старухе за горячими углями для очага. Соседка положила горячий уголь на лопату и понесла домой. На охоте царевич убил горного козла, принес тушу козла домой и разделил между соседями. Когда он зашел к соседке старухи, жена его выпрыгнула из очага. Царевич забрал свою жену, возвратился домой, и они зажили счастливо (Вандж, сел. Рованд, запись 1957 г.) (Розенфельд, Рычкова 1990: 41—44).

Сюжет 425K известен у турок и персов. Как турецкий, так и персидский варианты этой сказки отличаются полнотой и подробностями, которые не встречаются ни в Европе, ни в Индии, ни у других народов на Ближнем востоке и которые позволяют глубже понять ее сюжет. В турецкой сказке некий вязальщик веников, отец трех дочерей, торгуя вениками вразнос, устал и присел на камень, сказав: «ох!» Тут же камень раскололся и из него возник араб, который спросил мужчину, чем он занимается и куда идет, кто его встречает дома, а после того, как мужчина рассказал ему о своем занятии и о трех дочерях, ждущих дома, араб дал ему горсть золота и потребовал, чтобы тот привел к нему одну из своих дочерей. Этот араб был слугой змеиного принца, объясняет рассказчик. Спустя несколько дней вязальщик веников привел старшую дочь на то место. Камень открылся, из него вышел араб и увел дочь во дворец. Прежде чем уложить девушку спать, он поставил ей бокал шербета, который она не стала пить. Ночью к девушке пришел змеиный принц и уколол девушку иголкой. Та вскрикнула. Тогда змеиный принц велел арабу отвести девушку обратно. То же произошло и со средней сестрой. Третьей вязальщик веников привел на то место младшую сестру. Араб также повел ее во дворец и поставил перед ней бокал шербета. Девушка выпила его и заснула. Змеиный принц вошел к ней в комнату, уколол ее иглой в ногу, но девушка ничего не почувствовала и продолжала спать. Он

остался с ней до утра и затем ушел, а девушка ничего не почувствовала. Утром девушка проснулась, а вечером снова легла спать, и провела так сорок дней и ночей, ничего не почувствовав. Когда змеиный принц приходил, он приносил с собой ключ и клал его под подушку. Так за сорок ночей собралось сорок ключей. Девушка взяла их и отправилась искать двери, к которым они подходят. Одним она открыла дверь на главной лестнице. Войдя в нее, она увидела другую дверь, которую открыла другим ключом, и так сорок дверей одну за другой. Открыв последнюю, она обнаружила сад, в котором спали юноша (это был змеиный принц) и девушка-пери; рядом с последней стояла колыбель с младенцем. Девушка взяла свою шаль и укрыла ей пери, с ее головы она сняла косынку, постелила ее младенцу и пошла назад в свою комнату. Когда змеиный принц и пери проснулись, последняя обвинила его в связи со смертной девушкой и сказала, что ей нечего более делать здесь, и покинула его. Вечером змеиный принц в человеческом облике снова появился в комнате девушки. Девушка же в тот вечер не стала пить шербет и оставалась в сознании. Когда принц задремал рядом с нею, девушка встала и заметила, что у него вместо пупка — замок. Девушка открыла его и увидела внутри большую *чарчи*, мастерскую, в которой изготавливали одеяла, перины и подушки. Девушка спросила, для чего все это готовят; ей ответили, что змеиный принц женится на смертной девушке, которая произведет на свет ребенка, для которого готовят детскую постель. Девушка вышла из мастерской и затворила замок снова. Когда змеиный принц проснулся, он заметил, что кто-то отмыкал замок и приказал арабу выгнать девушку, что тот исполнил. Изгнанная девушка пошла прочь и шла, пока не заметила дом старшей сестры змеиного принца. Та спросила девушку, кто она и куда идет, а, услышав ответ, прогнала ее со двора. То же случилось и в доме его средней сестры. Младшая же сестра приняла девушку, потому что той уже подошло время рожать. В то время змеиный принц раскаялся в том, что выгнал девушку, и отправился ее искать. Он не нашел ее в домах двух своих старших сестер, и пришел к младшей. Тем временем девушка родила, и повитуха сказала, что ребенок относится к пери, из чего младшая сестра змеиного принца поняла, что ребенок — сын ее брата. Змеиный принц явился к дому своей младшей сестры в змеином облике, оставил снаружи змеиную кожу и вошел в дом человеком. Младшая сестра змеиного принца предупредила девушку, чтобы та, перед тем как увидит

принца, сожгла его змеиную кожу, что девушка и сделала. Когда кожа была брошена в огонь, змеиный принц закричал от боли и сказал, что он чувствует, что он в печи, он горит. Тут же открылась дверь и вошла девушка с их ребенком на руках. Принц, не найдя своей змеиной кожи, стал смертным и женился на девушке (Стамбул) (Kúnos 1905: 326—331).

Согласно персидской сказке, дровосек, отец трех дочерей, отправился в степь собирать хворост. Когда он готовился взвалить вязанку хвороста на спину, оттуда показался змей и потребовала отдать за нее замуж одну из троих его дочерей, угрожая в противном случае ужалить. Отец пообещал, вернулся домой, где младшая дочь Мехрнегар желает узнать о причине грусти отца, и тот рассказывает ей о произошедшем. Мехрнегар соглашается выйти замуж за змею. Вернувшись в степь, отец сказал змее, что младшая дочь согласна. «В таком случае забирай свою вязанку и ступай домой», — ответил змей. Ожидай до заката солнца, если небо пасмурное, знай, это я ползу. Как только небо прояснится, к тебе пригонят сорок верблюдов выкупа за невесту».

Вечером старик послал трех дочерей посмотреть погоду. Две старших вернулись с вестью о том, что небо пасмурное, младшая сообщила, что небо ясное и что к их дому гонят сорок верблюдов. Мехрнегар облачилась в убор невесты и стала ждать, когда приползет змей. Вскоре в ее дом постучал красивый и стройный юноша, назвавший себя змеиным царем. Он сообщил, что его родила пери, он заколдован и может принимать человеческий облик только ночью. Две старших дочери позавидовали младшей, поняв, что упустили свое счастье. Когда утром ее муж выполз из дома в змеином облике, они сказали Мехрнегар: «Мы видели твоего мужа и слышали весь разговор. Спроси его, как можно уничтожить его змеиную шкуру».

Мехрнегар вечером рассказала об этом мужу. Тот очень рассердился и ударил ее по лицу. «Я знаю, кто тебя подучил, но не могу отказать тебе», — ответил он и рассказал, что его шкуру можно сжечь на огне, разведенном из луковичной и чесночной шелухи.

На рассвете сестры, которые их подслушивали, выкрали змеиную шкуру и сожгли ее, после чего змеиный царь ушел и сказал, что Мехрнегар погубила свое счастье и больше его не увидит. Мехрнегар просила его не уходить, и змеиный царь в утешение сказал ей: «Сейчас я превращусь в двух голубей, а ты постарайся поймать и удержать их. Если не сможешь, они улетят и не вернутся. Захочешь разыскать меня, обуйся в железные башмаки,

возьми железный посох, и иди, пока не увидишь змеиную нору. Знай, что я там и ожидай у входа» (курсив мой — А. Б.-Г.).

Мехрнегар не сумела удержать голубей, попрощалась с отцом, взяла железный посох, одела железные башмаки и отправилась искать своего мужа. По пути она увидела пастуха, пасшего стадо из сорока верблюдов, и сад, полный плодов и цветов, и узнала от пастуха и садовника, что это — собственность змеиного царя. Идя дальше, она увидела родник, а возле родника — змеиную нору. Испытывая жажду, она подумала: «Я останусь здесь и буду ждать». Вскоре к роднику подошла девушка с кувшином и стала наполнять его водой. «Дай мне напиться», — попросила Мехрнегар. «Не дам, — ответила та. — Хозяин будет бранить меня». Девушка отнесла кувшин своему хозяину, змеиному царю, и рассказала о встрече у источника. Тот велел ей дать девушке напиться. Она выполнила приказ. Узнав, кто ее хозяин, Мехрнегар бросила в кувшин кольцо, и когда та лила воду на руки змеиного царя, кольцо выпало и он понял, какая девушка ждет у источника. Он поспешил к роднику, обнял Мехрнегар и сказал ей: «Если мои родители узнают, кто ты, они тебя убьют — ведь сегодня меня женят на дочери моей тети. Я отведу тебя к ним и скажу, что ты сирота и будешь прислуживать по дому».

Он взял Мехрнегар за руку и повел к матери. Та смекнула, что между ними есть какая-то связь, забеспокоилась и подумала, что это, наверное, та самая Мехрнегар, в которую влюблен ее сын, и сказала девушке: «Ты будешь прислуживать змеям. Бери решето и черпай им воду в котлы».

Мехрнегар взяла решето и пошла к колодцу, но, сколько ни старалась, вода не держалась в решете. Тогда змеиный царь прочитал заклинание, решето перестало пропускать воду, и котлы наполнились. Мать змеиного царя не поверила, сказала: «Это сделала не ты, это дело мастера. Возьми-ка эту записку, походи к моей сестре, скажи ей, чтобы она дала тебе ножницы: будешь кроить платье для невесты».

Мехрнегар отправилась за ножницами, но по пути ее остановил змеиный царь и сказал: «Моя мать хочет известить тебя, но я не оставляю тебя в беде. Иди к моей тетке, все, что увидишь по дороге, называй иначе, ибо дорога заколдована. К примеру, увидишь грязную воду, воскликни: “Какая чистая, прозрачная вода! Было бы время, с удовольствием попила бы ее”».

Мехрнегар отправилась дальше. Подойдя к дому тетки змеиного царя, она увидела по-

косившийся забор и воскликнула: «Какой красивый и ровный забор!».

Увидела чахлое дерево без веток и листвы, воскликнула: «Какое великолепное, пышное дерево! Было бы время, с удовольствием прилегла бы под ним».

Проходя мимо мутного ручья, сказала: «Ах, какая чистая вода! Было бы время, с удовольствием выпила бы глоток».

Войдя во двор тетки змеиного царя, она увидела возле коня кость, а возле собаки солону. Ни слова не говоря, она поменяла их местами, а затем вошла к хозяйке и передала ей записку. «Стой и жди меня здесь», — сказала хозяйка и пошла за ножницами. В это время из норки высунулась мышка и пропищала: «Бери ножницы и беги, не то они разрежут тебя пополам!».

Схватила Мехрнегар ножницы и бросилась бежать. Тетка змеиного царя обратилась к собаке, коню, ручью, дереву и забору, чтобы они задержали ее, но те ответили, что девушка сделала им добро, которого тетка никогда не делала, и потому не станут задерживать ее.

Мехрнегар принесла ножницы матери змеиного царя и услышала от нее: «Это не твоя работа. Это работа наставника».

Вечером должна была состояться свадьба змеиного царя. Его мать вложила в руки Мехрнегар две свечи и велела держать их. Свечи сильно разгорелись и грозили спалить девушку, но змеиный царь заклятием уменьшил пламя.

Когда настала ночь и змеиный царь с новой женой отправился в постель, Мехрнегар постелили в хлеву и приказали спать там. Утром в хлев вошел змеиный царь и сказал Мехрнегар, что убил свою новую жену и что им двоим нужно спастись бегством. «Быстрее собирайся и захвати в дорогу воды, несколько иглоков и соль».

Утром, заметив пропажу, родители змеиного царя бросились за беглецами. Почувствовав погоню, змеиный царь велел Мехрнегар кинуть иголки. Иголки упали на землю и поднялись стальным лесом до неба. Преследователи изодрали в кровь руки и ноги, но продолжили погоню. Змеиный царь бросил щепотку соли, прочитал заклинание, и выросла на дороге соляная гора. Преследователи лезли через нее — соль жгла им раны, но отец и мать всё же перебрались на другую сторону. Тогда змеиный царь приказал Мехрнегар бросить наземь бурдюк с водой, и позади них разлилось огромное море и залило погоню. Змеиный царь сказал: «Я пойду посмотрю, если море окрасилось кровью, значит, они погибли, а если всплывет грязная пена, то еще живы».

Море окрасилось в красный цвет. Змеиный царь и Мехрнегар отправились в дом собирателя хвороста. Сестры увидели, что Мехрнегар и змеиный царь живы, и бросились бежать, но те простили их, и прожили долгую и счастливую жизнь (Османов 1987: 43—48).

В этой сказке обращает на себя внимание включение мотива окрашивания моря в красный цвет, характерного для варианта 425М, в финал повествования варианта 425К. Помимо контаминации этих сюжетных подтипов, в сказке обращает на себя внимание место поисков героини: она направляется под землю, в змеиную нору, которую в контексте сказки следует понимать также как потусторонний мир. Помимо этого указания, лишь в единственном европейском варианте сообщается, что героиня в своих поисках спускается под землю. Здесь, в подземном потустороннем мире, героиня встречается с родственниками Змеиного царя, в основном с женщинами, проявляющими по отношению к ней недоброжелательность. Также важно указание на степень родства, проливающее свет на динамику сюжета. Змей говорит героине, что его родители собираются женить его на дочери его тетки, т.е. на его двоюродной сестре. В сюжете активными действующими персонажами выступают мать и тетка Змеиного царя, но не его отец, что согласуется с общей спецификой доминирования женских персонажей в сказках данного типа. Также важно, что именно мать Змеиного царя, супруга героини, поручает ей уход за змеями с характерным испытанием — ношение воды решетом. Это же испытание дает героине также некая живущая в лесу женщина, «лесная ведьма» европейских сказок, к которой героиня попадает, будучи послана своими родителями. Развернутое описание испытаний героини и мотив помощи ей со стороны животных, растений и неодушевленных предметов присутствует также в кипрской сказке «О сыне Перпероглу» (см. выше).

В абазинской сказке смешиваются воедино мотивы змеборства, брака девушки с драконом, мести братьев за сестру, а также упоминание вши, характерное для сказок о змее у балтов и восточных славян. Завязка сказки наиболее близка типу 425М, однако развитие сюжета вовсе не идентично сюжету этого типа. Согласно сюжету сказки, в одном доме живет мать с семью сыновьями и дочерью. Братья отличаются отвагой, а дочь красотой. К ней хотел посвататься каждый мужчина, однако она отгоняла от себя всех женихов. Однажды вечером к ней пришел гость, который вскоре заснул. Она предложила ему подушку, а когда он ушел посреди ночи, на по-

душке осталась вошь. Девушка посадила вошь в сундук, а когда потом открыла сундук, вошь выросла настолько, что она ее зарезала и засолила мясо. Вскоре к ней в гости снова зашел тот же незнакомец, и девушка предложила ему угадать, мясо какого животного она ест, пообещав в случае отгадки выйти за него замуж. Мужчина перечислил всех животных и птиц, и напоследок сказал: «Я назвал всех зверей, птиц, всех рыб и насекомых, осталась только вошь». Девушка пошла с мужчиной и стала его женой. Вернувшись с набега, братья и мать обнаружили отсутствие сестры. Они решили, что ее съел зверь, однако мать, понимавшая язык птиц, услышала от воробьев, что ее дочь живет в пещере с драконом. Она направила своих сыновей в пещеру; они убили дракона и вернули сестру домой (Тугова 1985: 172—174).

Наряду с этими сюжетами, в сказках Ближнего Востока встречаются отдельные мотивы, в которых обыгрывается двойственная, животная и человеческая природа змеи. Так, в осетинской сказке волкочеловек дарит человеку, своему гостю, ящичек, предупреждая не открывать его, пока он не достигнет переправы. Открыв ящик до переправы, он с ужасом обнаружил, что внутри, свернувшись клубком, спит змея. Когда же он открыл ящик в положенном месте, внутри оказалась только что проснувшаяся девушка необыкновенной красоты (Дзагуров 1973: 73—77, № 54).

3.2. Индийские параллели

Кульτ змей или существ (божеств и полубогов), имеющих одну из форм — змеиную, широко распространен в Индии на протяжении, по крайней мере, последних 4500 лет, освещенных историческими источниками. Этот культ глубоко укоренен в народных представлениях. М. Ф. Альбедиль отмечала, что характерные черты народного змеино-го культа, распространенного еще и в наше время на Индийском субконтиненте, в той или иной мере присутствуют уже в памятниках Хараппской цивилизации. «Почитание змей, сохраняющееся в Индии в историческое время, отмечено ярким и своеобразным колоритом, — писала М. Ф. Альбедиль, — Змеопоклонство пронизывает многие сферы индийской жизни — от народного непосредственного, близкого к архаичному, поклонения змеям как таковым и их заместителям в культе (камням с изображением змей, змеиным норам, муравейникам) до высоких абстрактных символов в мифологии и теологии. ...Традиционные индийские представле-

ния приписывают змеям сверхъестественные качества, возводя их в ранг существ, превосходящих людей. Змеи почитаются как символы плодородия, как хранители домашнего очага и покровители селений, как существа, символизирующие дождь и дающие его. Изображения змей можно увидеть практически в каждом индийском селении либо в специальных святилищах, либо возле источников воды, либо под священными деревьями» (Альбедиль 1994: 180—181). В Южной Индии *kavu*, или змеиные рощи (им соответствуют *nagavana* Северной Индии), имеются в садах каждого индуса народа малаяли. В них находятся *vishattum kavu* («ядовитое святилище»), или *nagakotta* («змеиное святилище»). Проказа, чесотка, женское бесплодие, детская смертность, появление змей в саду и прочие болезни и невзгоды — приписываются гневу змей. В таком случае, если в саду имеется змеиное святилище, в нем возобновляются необходимые церемонии; если нет, то индус прилежно копает в саду, ища змеиный камень; и, если таковой будет найден, делает вывод, что несчастья произошли по той причине, что в этом месте находилось змеиное святилище, которое впоследствии было заброшено. В таком случае, на этом месте создается святилище и проводятся дорогие жертвоприношения и церемонии для умилоствления змей (Logan 1887: 183; Gopal Panikkar 1904: 145 ff.; Oldham 1905: 153; Dubois 1908: 641f.; Crooke 1918: 413). В различных местах Индии установлены т.н. «платформы брака деревьев» (*tree-mariage platforms*), на которых воздвигнуты изображения змеообразных существ — нагов. Как деревья, так и изображения нагов символизируют плодородие. Женщины совершают обход этих платформ в определенные дни года, с тем, чтобы устранить действие накопленной дурной кармы и зачать ребенка. Считается, что во время этого обряда в этом месте присутствуют предки, которым предлагается родиться вновь в качестве ребенка. Такой обряд наблюдал Карл Густав Диль 29 июня 1945 г. в Мадраце (Diehl 1956: 254—255).

В Пенджабе в XIX—XX в. было зафиксировано распространенное (причем как среди мусульманского, так и среди индуистского населения) представление о связи змей с людьми посредством змеиного укуса. Эта связь известна под названием *mār-ashshuq* («змеиная любовь») и выражалась в регулярном кусании определенных лиц змеями определенного вида. Как местные жители, так и представители английской администрации сообщали об этих случаях, а также утверж-

дали, что они происходили исключительно в Пенджабе, на территории между Индом и Сатледжем (Honibeger 1852: 144; Oman 1908: 313). Сообщения о *mār-ashshuq*, описываемые как реальные события, были опубликованы Дж. Хонибергером и Дж. Омано. Дж. Хонибергер, служивший врачом при дворе махараджи Раджита Сингха в Лахоре (Пенджаб), описывал 60-летнего прачечника, которого на протяжении многих лет в разные части тела регулярно кусали змеи. Сначала они кусали его раз в год, затем раз в полгода, наконец, стали кусать каждый месяц; причем прачечник утверждал, что змеи преследуют его как на земле, так и в воде. Пот этого человека, согласно Хонибергеру, источал резкий неприятный запах, подобный змеиному. Хонибергер лично удостоверился в наличии укусов на теле этого человека, последний из которых произошел не позднее, чем 4 дня назад (Honibeger 1852: 144). Дж. Хонибергер лично наблюдал в Пенджабе несколько десятков подобных случаев. Во время обострения «змеиной болезни», писал он, человек испытывает тяжесть в членах тела, слабость, головокружение, тошноту, потерю аппетита, а также непреодолимое влечение к тому, чтобы быть укушенным змеей, от чего, по его словам, ему становится гораздо лучше (Honibeger 1852: 145). Согласно Дж. Омано, в интеллигентной мусульманской семье Пенджаба одна девушка постоянно подвергалась укусам неядовитой змеи одного вида, которые причиняли ей боль и физическое недомогание. Несмотря на все предосторожности ее родных, использование в одежде кожи горного козла мархора, по поверью, отгоняющей змей, укусы продолжались, и несчастная умерла. Другая история была рассказана Омано как факт его коллегой, магистром искусств Пенджабского университета. У одного из его родственников был слуга индус, каждые полгода подвергавшийся приступам странной физической беспомощности и умственного беспокойства, от которых он мог быть избавлен лишь посещением змеи, которая кусала его. Из-за своей странной связи и повторяющихся состояний этот человек внушал ужас и отвращение окружающим. Наконец, он обратился за помощью к одному садху, который дал ему отвращающий змей зловонный амулет *ganda tawiz*. Одев его, страдалец испытывал нечто подобное ночному кошмару. Ему казалось, что вокруг него стали собираться змеи, которые обвивались вокруг его конечностей, шипели и бросались на него. Даже воздух, казалось, был населен извивающимися змеями. Ужасное видение продолжалось око-

ло двух часов, после чего несчастный был избавлен навсегда как от посещений змей, так и от видений, связанных с ними (Oman 1908: 311—314). Р. Бриффо утверждал, что сами женщины разделяют влечение змей и получают удовольствие, позволяя им кусать себя, т.к. думают, что имеют иммунитет от их яда. Эта особенность (невосприимчивость к яду) называется *nar-ashakh*, т.е. «змеиная любовь» (Briffault 1927: 665).

В индийском фольклоре распространены рассказы о превращении живых людей в змей, а змей — в людей. Так, в змею мог быть превращен царь в наказание за убийство или оскорбление брахмана. Совершивший убийство брахмана царь был обречен жить в змеином облике в священном бассейне (район Лакхнау, Нигохан), пока братья Пандавы не посетили то место, чтобы набрать воды. Змея загадывала им загадки, связанные с тщетностью земных желаний и приобретений. Четверо из пяти братьев не смогли разгадать их и были утащены под воду, пятый разгадал; тогда заклятье было разрушено. Панду одел на змею свое кольцо, и она снова приобрела человеческий облик, превратившись в царя (Crooke 1896: 127—128). Другой царь, *Nahusha*, нарушивший «семь заветов», был обречен жить в змеином облике 10000 лет (Махабхарата, Удьюгапарва X—XVIII; цит. по: Vogel 1926: 5). *Sudarsana*, прислужник в небесном дворце, досаждал мудрецу Ангире (*Angiras*), сидевшему в состоянии глубокого сосредоточения, танцуя перед ним, за что был превращен в змею и был обречен пребывать в этом облике до рождения Кришны (Crooke 1896: 130—131). И наоборот, один из царей нагов, *Takshaka*, спасаясь от массового убийства змеей (*Sarpa Sattra*), совершенного царем Джанамеяйей (*Janamejāya*), принял облик сына брахмана и бежал на Кавказ, где женился и стал вести образ жизни человека (Crooke 1896: 139). Змеей, живший в священном бассейне в *Râmagrâma*, мог принимать облик брахмана (Crooke 1896: 130). Змею в Индии иногда эвфемистически называют «дядя по матери» (Crooke 1896: 142), что может служить намеком на некое предположение о родстве людей и змей. В индийском фольклоре широко распространены сказочные сюжеты, в которых женщина выходит замуж за змею или мужчине женится на змее. Согласно индийской сказке, когда один царь женился на принцессе из далекой страны, та не согласилась поехать с ним, пока тот не покажет свой род. Царь отказывался, но его молодая жена настаивала, и тот согласился, потребовав, чтобы она не удивлялась ничему,

что она увидит. Он погрузился в воду реки и вынырнул оттуда в облике змея, *Nāga*, сказав: «вот мой род. Я — *Nāgavansi*». Жена не смогла сдержать крика отчаяния, и ее муж тут же превратился в камень (район Матхура, Джайт) (Crooke 1896: 128).

Представление о воплощении умерших в змей также широко распространено в Индии и некоторых соседних странах. Легендарный Баларама (*Balarāma*), старший брат Кришны в «Махабхарате», изображался с капюшоном над своей головой, сплетенным из множества змей, а согласно Вишну-пуране, являлся воплощением *Sesha Nāga*, и при смерти Баларама, его душа выползла из рта в виде огромной белой змеи (Oldham 1905: 79, со ссылками: Махабхарата. Анусасана. Анусасаника; Вишну-пурана, V, 37, 611; Zimmer 1947: 19, 89; Thomas 1940: табл. XVII) (см. рис. 5: 4). В Центральной Индии известна легенда о том, что у мужчины было трое жен, которые, после его смерти, были сожжены вместе с ним. Пока горел погребальный костер, приползли две большие змеи, взошли на костер и сгорели вместе с женщинами и их мужем. Это видело множество людей, которые решили, что змеи были воплощениями мужа и жены, и оба они снова станут змеями после самосожжения (Sleeman 1844: 37; Crooke 1918: 416)⁵¹. Когда был основан Мандалай, король Бирмы распорядился принести в жертву беременную женщину, чтобы она стала духом-защитником города. Жители Мандалая приносят фрукты и пищу в жертву ее духу, который появляется в змеином облике (Crooke 1918: 416). Человек, умерший от змеиного укуса, считается табу, поскольку его тело оккупировал дух змеи. Поэтому тела таких людей часто погребали иначе, чем остальных. У сагаров (*Sagars*) пригородов Бомбея тела тех, кто умер от змеиного укуса, сжигают всей деревней, вероятно, считая, что, если этого не будет сделано, умершие не обретут покоя. Джатапу или канды (*Jātapu*, *Kandhs*) обычно сжигают своих умерших, но погибших от змеиного укуса погребают. В части центральных провинций, если человек умер от змеиного укуса, удушения или утонул, его сжигают без каких-либо обрядов. В Северной Индии верят, что человек, умерший от укуса змеи, переродится в змею, и, чтобы этого не произошло, молят царю змей (*Vasuki Raja*), чтобы он отпустил

душу, делают приношение изображению змеи и угощение брахманам (Crooke 1918: 417).

Считается, что наги в человеческом облике живут среди людей, причем женщины нагов отличаются редкой красотой и зачастую выходят замуж за земных правителей, героев и мудрецов (Маретина 2005: 23—24). Змеи-женщины, называемые *Nāg Kanyā*, подобные европейским русалкам, изображаются сидящими на черепахах (храмы Непала). Одна из таковых, Виджаявати (*Vijayāvatī*), дочь Гандамалина (*Gandamālin*), одного из царей змей, отличалась потрясающей красотой, спасала героев и вступала с ними в интимную связь (Crooke 1896: 126). Воины, героически павшие на поле брани, также оказываются на попечении нагинь (Кашин 1993: 11). Примеров браков нагинь и людей множество. На девушке-нагини женился герой «Махабхараты» Ашваттхаман, сын Дроны. Царевна-нагини Улупи была женой Арджуны, а нагини Кумудвати — женой Куши, сына Рамы. Вальмики, «самый замечательный сказчик всех времен», в одном из рождений появился на свет из чрева змеи Канники, красавицы из нижнего мира, соблазнившей жившего в лесу мудреца (мотив, весьма распространенный в индийском эпосе). После рождения ребенка змея вернулась в нижний мир, оставив мальчика на попечение охотника. Согласно легенде, у риши Кашьяпы были две жены: Кадру (*Kadrū*), «мать змей», давшая начало многочисленным пресмыкающимся, и Вината (*Vinatā*), прародительница птиц. Последняя, проиграв спор о цвете хвоста коной солнца, навсегда стала слугой первой; с тех пор птицы всегда слуги змей (Маретина 2005: 24). Согласно буддийской легенде, юный шакья был соблазнен ночью и впоследствии женился на женщине-нагини, жившей в озере. Во время сексуальных ласк у женщины-нагини, принявшей человеческую форму, выросла над головой драконий гребень, вызвавший страх и отвращение ее мужа. Наконец, шакья срезал его мечом, отчего, по словам его супруги, их дети и внуки будут на протяжении всей своей жизни страдать от головной боли. Его сын стал королем страны Удияна (*Udyāna*, долина Сват) (Crooke 1896: 127; Vogel 1926: 123—125). От нагов ведут начало многие династии махарадж, среди них — цари Паллавы, правители Кашмира, Манипура и других княжеств (Кашин 1993: 11). Одна из сверхъестественных способностей, приписываемая змеям — умение определять истинных претендентов на престол, как в случае с Дроной, нашедшим Ахир Адираджу (*Ahīr Adirāja*) спящим в тени раскрытого капюшона кобры, что

⁵¹ В приведенном примере я вижу сходство с европейскими представлениями, согласно которым змея является двойником человека, рождающимся и умирающим вместе с ним (см.: Бер-Глинка 2015: 46 и др.).

было воспринято как знак того, что Ахир рожден царствовать (Crooke 1896: 142). В Индии также распространены поверья о выдающихся людях, являющихся потомками змей — нагов. Сыном нага считался поэт V в. Гунадхья (*Gunādhyā*), составитель «Брихаткатхи» — «Великого собрания историй» (Vogel 1926: 167, 175f.).

Индийская традиция сохранила представление о превращении змеи в оборотня, человеко-змею, подобное тому, что встречается в фольклоре сербов и тюрков. Согласно индийской традиции, если змею на протяжении ста лет не видит ни один человек, на ее голове появляется гребень и она превращается в змея *shāhmār*; если же проходит еще сотня лет и змею также не видит глаз человека, гребень на ее голове вырастает, и она превращается в дракона *ajdar*; если же и третью сотню лет ни один человек не видит ее, она превращается в оборотня *viḥā*. *Viḥā* может по своей воле многократно увеличиваться в длину, обладает огромной силой и способна менять свой облик; причем часто превращается в прекрасную девушку, чтобы сожительствовать с мужчинами (Knowles 1893: 237).

В Индии имеется много обожествленных героев, имеющих облик змей. Таковы *Gūga* или *Gugga Pir* в Пенджабе, его отец *Jaur* или *Jewar Sinh* (Crooke 1896: 133), в Хошангабаде (Hoshangabad, Мадхья-Прадеш) почитают *Rajawa* и *Soral* — двух братьев; дух первого способен, по преданию, исцелять от змеиных укусов; дух второго — помогает при падеже скота. Укушенный должен немедленно свить из своей одежды тесьму, обмотать ее вокруг своей шеи и обратиться с просьбой: «Помоги! О бог Раджава!». При этом он должен поклясться сделать богу подношение столь большое, сколь он способен. Когда он возвращается домой, его водят несколько раз через порог внутрь дома и наружу, неся перед собою лампу — действие, призванное выгнать из организма скрытый яд. Затем ему дают соль и горький сок дерева *Nīm*. Если он может проглотить их, он здоров. Никто, как утверждал информатор из местных жителей, после исполнения этого обряда не умирал от змеиного укуса (Crooke 1896: 140). В центральных провинциях бхарии (*Bharias*) поклоняются Каруа (*Karuā*), «черному», то есть кобре, кто, как они говорят, был рожден в племени. По преданию, он прячется в домашнем очаге, поскольку однажды, случайно увидев одну из жен своего брата без одежды, он был сожжен заживо, и впоследствии стал почитаться покровителем домашнего очага (Crooke 1918: 418). Другой значимый герой — *Bhilat*, обо-

жествленный пастух, чьи последователи, как верят, обладают способностью исцелять змеиные укусы при помощи длинной палочки, которую они носят с собой (Crooke 1918: 417).

Наги (*Nāga*) — существа, имеющие одновременно человеческий и змеиный облик. С. Олдхэм, изучавший культ змей в Индии, подчеркивал развитие образов полубогов-нагов из образов почитаемых племенных предков (Oldham 1905: 105 ff.; критика этого мнения: Vogel 1926: 4). Олдхэм утверждал, что наги — название одновременно полубогов, живущих на небе, и расы людей, живущей на земле; причем последние считают себя потомками первых (Oldham 1905: 31; Crooke 1918: 414). Дж. Фогель, посвятивший культу нагов отдельную книгу, выразил сомнение в такой трактовке, сделав акцент на змеиной форме нагов (Vogel 1926: 7—9, 12—13 и др.). Фогелем также были опубликованы изображения культовых памятников нагам, на которых наги изображены в человеческом облике со змеиным капюшоном наподобие нимба вокруг головы (Vogel 1926: 38, 44, 96, 100, 106, 164; plate II: b; V: a, b; VI: a, b; VII: a, b; VIII: b; XIV и др.), что недвусмысленно говорит об их двойственной, змеиной и одновременно человеческой природе. В. Крук утверждал, что в древности долины Кашмира и Непала считались обителями нагов, однако к концу XIX столетия культ нагов как живых змей сохранился лишь в районе у подножия перевала Ротанг (Crooke 1896: 126). Особенного почитания в Индии удостоивались и удостоиваются цари нагов и божества, считающиеся прародителями этого змеиного народа. В Пенджабе храмы змей, согласно С. Олдхэму, посвящены не самим нагам, а древним царям нагов, нагараджам (*Nāga-Rajas*) (Oldham 1905: 84; Crooke 1918: 412). Царем нагов Непала считался Каркотака (*Karkotaka*), живший в озере Нагаваса (*Nāgavāsa*) (Crooke 1896: 126). В Декане одно из популярных божеств — Нагоба (*Nagoba* — «отец-змея») (Crooke 1918: 414). Знаменательно, что некоторые из царей нагов носили имена, характерные для варны кшатриев, такие, как *Dhritarastra*, *Dhananjaya*, *Āryaka*, *Kauravya*, *Janamejaya*, *Dilipa*, *Prithusravas* и *Ambarisha* (Vogel 1926: 191). В брахманической и буддийской литературе разных столетий существовали списки правителей нагов, насчитывавшие от двух десятков до свыше пяти сотен имен. Многие из этих имен означают цвета (*Piṇjaraka* — золотистый, *Lohita* — красный), качества (*Āpta* — имеющий склонность, *Karkara* — твердый), а также названия животных и растений (Vogel 1926: 190—192). В первой кни-

ге Махабхараты дается перечисление важнейших нагов. Среди них: первопредок царей нагов Шеша (*Śeśha*, первородный космический змей), Васуки (*Vāsuki* — «претерпевший, оставшийся верным») ⁵² (современная форма его имени — *Bāsuki*, *Bāsak Nāg* или *Bāsdeo*) (Crooke 1896: 131), жена Васуки *Yasodharā*, их сын *Piryadarsana*; а также *Takshaka* («тот, кто отрезал»), *Virupaksha* — наместник запада (Oldham 1905: 62), *Dhritarashtra Airāvata* (*Elapatra*), *Karkotaka*, *Śāṅkha*, *Mani*, *Āryaka*, *Kapila*, *Apalala*, *Gopala*, *Vaisalya* и *Rāvana* (Oldham 1905: 65—66, 75, 79—80, 85—86, 89, 106, 121, 123, 151; Vogel 1926: 93—130). Племянник Васуки, *Kiritsena*, согласно одной легенде, был брахманом, и был женат на смертной девушке, имевшей облик небесной полубогини гандхарвы (Crooke 1896: 131). Всего в первой книге Махабхараты по именам названы более чем 80 выдающихся нага (Маретина 2005: 25). Цари нагов упоминаются в брахманических сборниках ритуалов как божества-хранители нижнего мира, а также человеческого жилища. Так, Васуки в *Gobila-grihyasūtra* (IV, 7, 27—41) назван хранителем нижнего мира, а в *Kausika-sūtra* (74, 8), тесно связанной с Атхарваведой, царям нагов — покровителям жилища предлагались приношения «в углах» (*sraktishu*); то есть, по видимому, в углах дома. Таковых царей нагов текст сутры называет пять: *Vāsuki*, *Chitrasena*, *Chitraratha*, *Takshaka* и *Upatakhaka* (Vogel 1926: 198—199). Можно предположить, что первому предлагалось приношение в центре жилища или в ином выделенном месте, четверем последним — по углам. Особенно почитались наги последователями буддизма. В джатаках повествуется о том, что Будда не родился нагом в своих предыдущих рождениях. В некоторых жизнеописаниях Будды говорится о том, что он посетил дворец царя нагов, а также о том, как нагаджа Мучалинда спас обретшего просветление Будду от бури и мух, насланных на него Марой. Для этого Мучалинда оставил свое подземное пристанище, обвился вокруг Будды и расправил свой гигантский капюшон над его головой. Когда буря закончилась, он склонился перед Буддой в почтительном приветствии (Альбедиль 2012: 161). Согласно легенде, Нагарджуна, основатель школы мадхьямики, проник во дворец царя нагов и обрел там сутру Праджняпарамиты (Андронов 1990: 7—15). Некоторые из царей-нагов стали божествами буддийского пантеона, что говорит о надконфессиональ-

ном характере их культа и его глубокой укорененности в народе.

Отдельной категорией полубожеств являются синхи (*Sinhas*), почитаемые в Пенджабе и западной части Северо-Западных провинций Индии. В. Крук писал о синхах: «они мужские [духи], и хотя они являются причиной лихорадки, они не весьма злонамеренны, часто отвращают боль. Они обладают большой властью над скотом, и молоко 11-го дня после отёла посвящается им... Их обыкновенно различают по цветам, обычно почитаются черный, зеленый и серый синхи... Они — слуги *Vāsuki Nāga*, царя Паталы, подземного царства, и их почитание, безусловно, связано с почитанием *Pitris*, или предков, хотя трудно сказать точно, какого рода эта связь» (Crooke 1896: 132).

В Индии пользуются почитанием змей, живущие в домах. Крестьяне Кералы держат во дворах домов кобр, которые беспрепятственно ползают везде, где им заблагорассудится, на правах воплощенных душ предков. Если семья переезжает на новое место, то непременно забирает с собой всех питомцев, и те, зная своих хозяев, никогда не кусают их (Кашин 1993: 12; Альбедиль 1994: 181). У наяров (*Nāyars*) Малабара домашние змеи считаются обладающими почти безграничной властью над добром и злом; они также считаются частью домашнего наследства (Cook 1911: 679). В Пенджабе каждый дом имеет изображение *Nāga*, выступающего здесь в облике безвредной змеи. Эта змея (точнее, изображение последней; см. рис. 5: 3), как считается, ответственна за безопасность дома; она отгоняет от дверей ядовитых змей (Crooke 1896: 144). Знак змеи индусы наносят на обе стороны входной двери в качестве оберега для дома и его обитателей (Кашин 1993: 12). Если дождь выгонит живущую в доме змею из ее норы и она выползет на пол жилища, домашние относятся к ней с почтением (Crooke 1896: 144—145).

Бытует поверье, будто змеи влюбляются в красивых девушек и тайно совокупляются с ними. После чего змея всюду ревностно следит за своей возлюбленной — даже во время купания и приема пищи. От столь навязчивого преследования страдают и змея, и девушка; мало-помалу они обе чахнут и вскоре умирают (Кашин 1993: 12). В Индии верят, что одержимые страстью к женщинам змеи часто насилуют их. Влюбленная змея иной раз преследует женщину, желая получить от нее лишь немного пищи (Briffault 1927: 665). Наги в индийских сказках часто изображаются одержимыми похотью и склонными к прелюбодеянию.

⁵² Иные трактовки имени см.: Vogel 1926: 199.

В «Сказке о ревнивом наге» жена последнего, также дочь нага, принимая человеческий облик, ночами изменяет супругу с сотней прохожих (Vogel 1926: 177). В «Сказке о наге, выдавшем свой секрет», наг, бежавший от Гаруды, поселяется в доме куртизанки и ежедневно пользуется ее услугами (Vogel 1926: 178). Брахманы верят, что женщина может зачать ребенка, поклоняясь кобре. Храмовых слуг нанимают присутствовать в частных домах, когда желают завести ребенка, и петь молитвы, обращенные к змеям. Обычной практикой является, если женщина хочет зачать ребенка, «вставить змею» в деревенский колодец. Змею изображают на камне, и этот камень бросают в колодец; верят, что спустя некоторое время нарисованная змея оживает и становится хозяйкой колодца, и тогда женщина зачинает ребенка. Детей, зачатых таким образом, как правило, называют в честь змей (Thurston 1912: 128, 133ff; Briffault 1927: 665). Считается, что змея, если она не умилоствлена, может препятствовать зачатию. Также, если женщина обидела змею в этой или прошлой жизни, она (женщина) не сможет родить (Кашин 1993: 12). Для того, чтобы получить прощение у змеи, индийские женщины молятся возле памятника в виде двух переплетенных кобр, олицетворяющих собою плодородие, прося змей даровать им потомство (Buschan 1914: 117, 122). В Бомбее бесплодие иногда рассматривается как результат убийства змеи, совершенного мужем или женой в их прошлой жизни. Именно поэтому духа, принимающего змеиный облик, умилоствляют, сжигая во время похоронной церемонии изображение змеи (Cook 1911: 678). В Танджавуре (*Tanjore*) люди из высших каст верили, что наказанием за убийство кобры будет бесплодие, и женщина не зачнет ребенка, пока с молитвой не обратятся к кобре (Crooke 1918: 414). В Гуджарате верят, что для того, чтобы избавиться от бесплодия, считающегося наказанием за убийство змеи, бездетная женщина должна молиться перед изображением змеи пятый день каждого индийского месяца на протяжении 3 лет; в конце же на земле из риса выкладывается контур кобры, на которое кладется серебряный идол змеи; женщина и ее муж принимают ванну, одеваются в белые одежды и возносят молитвы. После этого женщина закапывает изображение кобры на перекрестке четырех дорог (Crooke 1918: 414). В местечке Раджахманди возле Мадраса женщины молились о даровании плодородия кобре, жившей в старом термитнике. Если женщинам, приходившим с подношениями, удавалось увидеть змею, выползшую из своего убежища, чтобы

отведать принесенные ей яйца, кусочки мяса и рисовые шарики, они возвращались домой счастливыми, уверенные, что их мольбы о потомстве были, наконец, услышаны и боги даруют им ребенка (Кашин 1993: 12).

Весьма древнее поверье, распространенное в Индии и соседних с ней к востоку странах, заключается в том, что если женщина во время менструации или непосредственно перед ней вступит в сексуальную связь с мужчиной, она находится под властью злого духа, имеющего форму змеи (Anantha Krishna Iyer 1909: 99; Briffault 1927: 665). В Майсоре коматис (*Komatis*) поклоняются змеиному божеству Нага (*Naga*). Раз в год, на пятый день первой недели месяца *Sravana* (июль-август) обыкновенно женщины размещают изображения змей, вырезанные на каменных плитках, вокруг дерева *Asvattha* на платформах. Этим изображениям женщины возносят просьбы о даровании детей и исцелении от язв и кожных болезней. Также они отыскивают норы змей и льют в них молоко для змей (Nanjundayya 1906: VI, 29; Frazer 1914b: 82).

Многие племена, роды и семьи Индии были известны своей способностью исцелять змеиные укусы. Таковы племя кир (*Kir*) центральных провинций, змеиное племя Пенджаба и бодья (*Bodias*) в Пенджабе. У *Kir* отдельные знахари заговаривают змеиные укусы. Для этого знахарь племени на специальном чистом участке, покрытом навозом, наносит пшеничной мукой линии, поверх которых ставит новый глиняный горшок с нарисованным на нем красной киноварью изображением Ханумана. Такое же изображение наносится на ближайшую стену, на ее сторону, обращенную к горшку. Поверх горшка ставят медную тарелку. Укушенного приносят и кладут рядом. Заклинатель змей начинает называть по именам различных богов и богинь, при этом стуча по тарелке, которая издает мелодичный звук. Церемония называется «бхарни» (*bharni*); считается, что знахарь, проводящий *bharni*, способен оказывать воздействие на всех живых существ, даже на божеств и змей. Змея, нанесшая укус, также невидимо появляется, чтобы присутствовать на церемонии, и входит в тело укушенного. Укушенного спрашивают, при этом считая, что он одержим змеей, почему он был укушен и как змея может быть умилоствлена. Считается, что ответы дает сама змея, которая обычно объясняет, что на нее наступили или произвели с ней какое-то иное действие, и просит принести к ее норе молока или какой-то сладкой ароматной жидкости. Ей обещают приношение, и змею про-

сят не убивать укушенного, с чем она соглашается. Змея обычно рассказывает историю своей прошлой человеческой жизни, указывает свое имя и название деревни, а также причину, по которой она переродилась змеей. *Kir* верят, что люди, причиняющие другим обиды, перерождаются после смерти змеями, и считают, что змеи живут тысячу лет. После получения всей этой информации змея удаляется, а укушенный, как считается, идет на поправку (Russell 1916, III: 483—484). Среди племен тода определенные люди обладают способностью исцелять змеиные укусы. Укушенное место перевязывается в трех местах шнуром, сплетенным из женских волос; при помощи куска определенного дерева целитель бьет по укушенному месту, повторяя заклинания (Rivers 1906: 267; Crooke 1918: 417). Бхилы и бхилалы Центральной Индии поклоняются питону и никогда не причиняют ему вред; семейные предания этого народа утверждают, что члены племени имеют иммунитет от змеиных укусов и способны исцелять их (Crooke 1918: 412). В Кашмире змеиные племена известны своими медицинскими способностями, которыми они обязаны исцеляющей змее (Fergusson 1873: 260; Cook 1911: 679).

В Индии имеет широкое распространение поверье о происхождении отдельных племен и родов от змей. Уже Птолемей упоминал племя *Aiōi*, жившее в южной части Траванкора, чье имя происходит от санскр. *ahi*, «змея», и греч. окончания *oi*, имеющего значение принадлежности, т.е. «змеиные»; само имя, по всей видимости, сугубо греческое (McCrimble 1885: 54). Муасис (*Muasis*) и нагвансис (*Nagvansis*) в Центральной Индии утверждают, что ведут свое происхождение от пары змей — самца и самки, а брадобреи касты хаджам (*Hajjam*) в Бомбее — от змея Шеши. Херы (*Cheros*) восточных районов Северо-Западных провинций Индии и раджпуты баис (*Bais*) страны Уд (*Oudh*) утверждают свое происхождение от змей. Последние называют себя «сыновьями змеи» и утверждают, что неуязвимы для змеиных укусов. Они считают царя змей (*Nāga Rāja*) своим племенным божеством (Crooke 1896: 124, 152). Хатрии (*Khatri*) Пенджаба верят, что змеями был рожден один из членов рода аброла (*Abrola*); а другая змея выкормила предка рода хотра (*Chhotras*); оба рода почитают змей и никогда не убивают их. Хатва (*Hatwas*) Центральных провинций ведут свое происхождение от змей рода *Nag gotra*; они никогда не убивают кобр, спасают кобру от смерти, если ее собираются убить другие люди и иногда выкупают у заклинателей змей пойманных ими кобр, чтобы выпустить по-

следних на свободу; клятва змеей есть для них высшая клятва (Crooke 1918: 417). В Ассаме, у метеис (*Meitheis*) предок одного из родов, Паханга (*Pakhangba*), имел вид змеи. Когда он показывался, жрица укладывала его на подушку и проводила церемонию, «чтобы доставить ему удовольствие» (Hodson 1908: 100 ff; Crooke 1918: 413). Однако, наиболее известная и распространенная в Индии племенная группа, связывающая свое происхождение со змеями — *Nāgas* (т.е. змеи) (Crooke 1896: 124). Брахманы *Nagar* в Нимаре (*Nimar*) считают себя потомками брахмана и женщины-*Nāga*. Барода (*Baroda*) называют своих жен *нагканыя* (*Nag-kanya*), «женщины-змеи». Гандмали (*Gandmalis*) верят, что их первопредок был коброй; в честь него они проводят специальный праздник *наганпанчами* (*Nag Panchami*), во время которого не вкушают пищу. Группа велала (*Vellala*) в Мадрасе считают себя происходящими от *Nāga-kanya*; а правящая семья *Chota Nagpur* ведет свое происхождение от змеи *Pundarika* (Crooke 1918: 416). Васука (*Vasuka*, *Vasuki*) — название небольшого рода, живущего неподалеку от Маннасаралы (*Mannarasala*) в Траванкоре. Они считают себя потомками змей *Nāga*, уцелевших во время пожара в лесу Кандавы (*Khandava Forest*, на территории соврем. Дели), когда Пандавами во главе с Кришной и Арджунной было устроено массовое жертвоприношение змей с целью очистить место для постройки новой столицы, Индрапрастхи (совр. Нью-Дели). Каждый мужчина этого небольшого рода носит имя *Vasuki*, раджи Паталы и обожествленного героя народа змей; каждый член рода является жрецом в храме нагов. На празднике, посвященном царю нагов, изображение обожествленной змеи несет самая старая женщина в роду, обязанная соблюдать целомудрие (Oldham 1905: 153—154; Krishna Iyer 1968: 2.3). Змеиное племя Пенджаба считает себя происходящим от змеи. Они почитают каждый понедельник и четверг как дни, посвященные их змеиному предку, и не едят и не производят в эти дни масла. Если кто-либо из них найдет мертвую змею, он заворачивает ее в материю и хоронит как человека. Они никогда не убивают змей и утверждают, что змеиные укусы для них безвредны. Они утверждают также, что змея каждую сотню лет меняет свою форму, становясь человеком или быком (Crooke 1896: 151—152).

Отдельные деревни и города в Индии получают свои названия в честь змей. Такова, например, Кираграма (*Kiragrama*) — «змеиная деревня» (штат Химачал-Прадеш, возле г. Байджнатх) (Oldham 1905: 160). Целые

области в Индии рассматривались как «земля нагов», населенная племенами, ведущими свое происхождение от полубогов-змей. Таковы области между Джамной и Нарбадой: Падмавати, Кантипура и Матхара, Канара, называемая также *Nāgarakanda* («земля нагов») (Oldham 1905: 147, 150).

В Индии змеям посвящены несколько общегосударственных праздников. Ежегодно в 5 день светлой половины месяца шравана (конец июня) по всей стране отмечается праздник змей — *нагапанчами*. В этот день змей приносят из леса и выпускают на улицы и во дворы. Их восторженно приветствуют, осыпают цветочной пылью и благодарят за спасенные от грызунов урожаи. Люди молятся восьми главным нагам, совершают жертвоприношения, угощают живых змей молоком, топленым маслом, медом, куркумой и поджаренным рисом. К змеиным норам ставят цветы олеандра, жасмина и красного лотоса. Отправлением обрядов руководят брахманы. Праздник продолжается до глубокой ночи. В самый его разгар участники, среди которых немало простых зрителей, берут змей в руки и набрасывают их на свои шеи. Считается, и подтверждается, что змеи в этот день не кусают людей. С этим праздником связана легенда о брахмане, который, пренебрегши запретом работать в этот день, отправился на поле. Прокладывая борозду, он нечаянно раздавил детенышей кобры. Увидев, что ее детеныши мертвы, змея-мать по следу крови отыскала жилище брахмана и, пока все члены семьи спали, убила их. Затем, вспомнив, что одна из дочерей брахмана недавно вышла замуж, кобра поползла в соседнюю деревню. Там она увидела, что молодая женщина выполнила все приготовления к *нагапанчами* и выставила для змей молоко, сладости и цветы. Змея была тронута ее вниманием и не стала убивать девушку. Тогда девушка попросила змею воскресить ее убитых родственников, что кобра выполнила (Кашин 1993: 12). Помимо *нагапанчами*, змеям посвящены и другие праздники, проводящиеся в месяцы сезона дождей. Таков *Манаса панчами*, посвященный царице змей *Manasa devi*, дочери прародителя нагов риши Кашьяпы, отмечающийся в 5 день темной половины месяца ашадха. За 7 дней до начала этого праздника в честь *Manasa devi* в сосуд с водой кладут зерна пшеницы и бобовых, а по истечении этого времени из травы делают чучело змеи и окунают его в этот сосуд. Затем это чучело приносят в жертву богине. Во время этого праздника также соблюдаются ритуальные запреты: нельзя пахать или вскапывать землю, чтобы не причинить вреда змеям.

Женщинам в эти дни запрещается толочь рис, молоть зерно и резать овощи (Альбедиль 2012: 156—157). В Пенджабе в сентябре в местах, особенно богатых змеями, совершаются жертвоприношения змеям. Жертвоприношения эти приносятся на могилах змей: особый обряд предусматривает захоронение изображений змей, сделанных из теста и окрашенных в черный и красный цвета. С такой «змеей» в корзине змеепоклонник обходит все дома своего селения. Целью этого обхода считается искоренение зла. При посещении домов произносятся особые заклинания и молитвы. Жители награждают посетителя дарами. Затем «змею» хоронят и возводят над ее могилой земляной холмик. В течение девяти дней на эту импровизированную «могилу» приносят пищу. Члены змеиных племен Пенджаба совершают эти ритуалы не только в праздник змей, но постоянно — утром после новолуния (Маретина 2005: 11).

Табу на убийство змей в Индии является, с одной стороны, всеобщим правилом, с другой — часто бывает привязано к племенам и родам, ведущим свое происхождение от змей (Crooke 1918: 416). Согласно законам Ману, убийство змеи опускает преступника в смешанную касту, брахман же должен уплатить штраф (Crooke 1918: 416; Законы Ману, XI, 69, 134)⁵³. С. Олдхэм утверждает, что во всей Индии священной считается лишь кобра, остальных змей индийцы убивают; однако, за убийство кобры в древности полагалось суровое наказание (Oldham 1905: 86). Согласно народным поверьям Мадраса, кобры — это брахманы; потому убивать их — смертный грех, и к преступнику применяется высшая мера наказания (Crooke 1918: 416—417; Thurston 1912: 124). Багада, живущие на холмах Нилгири, не убивают змей и не проходят рядом с убитой (Brees 1918: 417). В Западной Индии кобру никогда не убивают, опасаясь разрушительных последствий. Если кобра появляется в доме, люди кланяются ей и просят не причинять вреда никому из живущих; в крайнем случае, ее ловят, помещают в сосуд, который относят в уединенное место. Вани (*Vani*) Ахмаднагара, желая избавиться от кобры, берут ее круглыми де-

⁵³ Равным образом, согласно XI, 69 Кодекса Ману, в «смешанную касту» попадал преступник, убивший слона, лошадь, верблюда, осла, козу, овцу, и даже рыбу, что вызывает серьезные сомнения в применимости данных норм; согласно XI, 135—137, брахман также должен был уплатить штраф за убийство кабана, обезьяны, павлина, куропатки, попугая и целого ряда других животных.

ревянными щипцами и выпускают в окрестных полях (Crooke 1918: 417). Одно из наказаний за убийство кобры — проказа; эта болезнь поражает каждого, кто потревожит яйца кобр в земле, в которую они положены, или устроит пожар в джунглях, где в траве кобры живут и размножаются (Thurstons 1912: 124; Crooke 1918: 417). Табу на убийство змей распространено также среди рода нагеш (*Nagesh*) племени калтуя (*Kaltuyas*) в Бенгалии и рода нагбел (*Nagbel*) племени нахали (*Nahals*) центральных провинций Индии (Crooke 1918: 417). Члены племени змеи в Пенджабе обертывают умерших и убитых змей в ткань и хоронят их (Cook 1911: 679; Fergusson 1873: 259; Winternitz 1888: 257; Crooke 1896: 151 sq.). В центральных провинциях, у парджа (*Parja*), если кто-нибудь случайно убьет змею, он кладет ей на голову кусок шерстяной пряжи, просит ее о прощении, а затем кладет ее тело на муравейник, где, согласно поверьям, змеи живут (Crooke 1918: 417). В Траванкоре, если будет найдена мертвая кобра, ее хоронят с церемониями, с которыми хоронят человека из высших каст (Frazer 1910: 21; Crooke 1918: 417). В Западной Индии проводится специальный обряд нагабали (*nagabali*) парами, желаящими завести детей, людьми, страдающими от болезней, теми, кто убил змею или теми, чей близкий родственник умер от змеиного укуса (Crooke 1918: 417). При этом среди отдельных племен распространено ритуальное убийство, принесение в жертву и съедение кобр. Гонды центральной Индии в июне, первом месяце сезона дождей, когда змеи часто выходят из своих нор, стараются убить кобру, а затем отрезают у нее голову и хвост, которые предлагаются в дар божеству *Nag Deo*, внутри жилища; остальную же часть убитой змеи приготавливают и съедают, что, по поверьям гондов, предохраняет их на протяжении года от отравления пищей и от любого яда (Crooke 1918: 413).

Индийская сказочная традиция содержит те же сюжетные типы сказок о змеях, что и европейская. Целый ряд сюжетов — 411А «Король и ламия», 425А = 433В «Король-Линдворм», 425D «Поиски мужа-змеи», 433С «Муж-змея и ревнивая девушка», 285 «Ребенок и змея» — повторяет европейские аналоги. Однако, в индийских сюжетах часто содержатся мотивы и детали, отсутствующие в сюжетах европейских народов. Так, сюжет 411А «Король и ламия» включает в себя мотив убийства жены-оборотня. Сюжет этот вкратце таков. Царь видит прекрасную девушку (которая на самом деле оборотень, женщина-змея), влюбляется в нее и женится на ней. Он строит для нее

огромный дворец и проводит с ней много времени. Однако царь чувствует резкую, не проходящую боль в желудке. Пришедший в гости риши дает царю совет накормить его жену соленой пищей и бодрствовать ночью. При этом он советует царю не подавать вида и несколько дней исполнять свои прежние обязанности по отношению к ней, «иначе она уничтожит» его. Царь следует его совету и видит, что жена принимает форму змеи и ныряет в воду. Царь приказывает раскалить докрасна печь, и в нее бросают его жену. Среди пепла находят гальку, способную превращать все, к чему она ни прикаснется, в золото (Шринагар) (Knowles 1893: 233—239; Howey 1955: 332—333; Thompson, Robberts 1991: 61).

Сюжет 425А/433В представлен сказкой из «Панчатантры». В этой сказке брахман — муж бесплодной женщины, получил предзнаменование, что его жена «родит сына, который превзойдет всякое человеческое существо красотой, силой характера и удачей». Жена рождает сына-змею, которого родители держат в специальном сосуде. Когда подходит время женитьбы, отец женит сына-змею на дочери своего родственника. В брачную ночь сын сбрасывает змеиную кожу и оказывается красивым мужчиной. Отец сжигает змеиную кожу сына, и тот остается навсегда человеком (Vogel 1926: 174—175).

В индийском варианте сказки 425D бедный брахман, отправившись за подаянием, видит, что в его сумку заползла змея. Он решает принести сумку со змеей домой, своей сварливой жене, чтобы змея ужалила ее, однако змея превращается в прекрасного мальчика. С появлением мальчика мир в семье брахмана налаживается, и он становится богатым человеком. Когда мальчику исполнилось 7 лет, он попросил у своего приемного отца найти для него очень чистый источник для омовения. «Это должен быть очень чистый источник, иначе я осквернюсь», — говорит он. Отец ответил, что единственный чистый источник в городе находится в саду царской дочери, и мальчик потребовал отвести его туда. Превратившись в маленькую змейку, он заполз в дыру в ограде сада и, превратившись в мальчика, омылся в источнике. Царская дочь Химал (*Himal*) заметила его, влюбилась и попросила царя выдать ее замуж за мальчика. Для того, чтобы завоевать расположение царя, мальчик-змея, который был назван Награй (*Nagray*), превращает дом своего приемного отца во дворец, из ниоткуда возникает свита, слоны и драгоценные убранства, после чего следует свадьба. Далее обнаруживается, что Награй имел и других жен, одна из которых появляется пе-

ред Химал и заявляет, что ищет своего мужа по имени Награй, добавив, что он происходит из касты мусорщиков. Химал, обеспокоенная не наличием второй жены, а тем, что ее муж происходит из низкой касты, начинает требовать, чтобы ее муж показал ей его касту. Сначала он отказывается, но затем, сдавшись под давлением жены, он ведет ее к источнику, где мгновенно попадает в сети, расставленные змеями «на случай». Он говорит жене, что не сможет выйти из воды иначе, как лишившись ног, но жена не беспокоится и желает увидеть все до конца. Награй постепенно погружается в воду, пока над поверхностью воды не остается виден лишь священный пучок волос. Теперь его жена удовлетворена и хватает его за пучок волос, желая вытянуть на поверхность, но в ее руке остаются лишь несколько волос. «Так Награй вернулся к своим женам-змеям, а Химал лишилась своего прекрасного мужа», — резюмирует рассказчик. Принцесса вернулась во дворец, но вскоре покинула его, так как не могла более жить в нем в одиночестве. Она построила караван-сарай, в котором принимала и обслуживала бедных странников. Однажды, много времени спустя, в караван-сарай пришел старик-нищий со своей дочерью и рассказал, что однажды во время ночлега возле источника он увидел царя, вышедшего с охраной из вод источника и устроившегося ужинать. Царь провозгласил громким голосом: «есть ли здесь нищие?» и, когда нищий с дочерью подошли, подал им тарелку еды «во имя глупой Химал». Химал отправляется к источнику, о котором рассказал нищий, и обнаружила своего мужа за трапезой. Химал подошла и попросила мужа простить ее, однако Награй сказал, что не знает ее. Затем он узнает ее, но говорит, что его жены-змеи не отпустят его, и просит Химал удалиться. Химал отказывается, говоря, что если он не пойдет с ней, то она пойдет с ним. Тогда Награй превращает Химал в гальку и кладет в карман. Лишь в этом облике, — говорит рассказчик, — она могла проникнуть в его подводное убежище и не быть атакованной другими его женами. Когда Награй вернулся в свой подводный дворец, жены-змеи почувствовали человеческий запах и спросили мужа, кого он встретил. Взяв с них обещание не причинять вреда человеку, он превратил гальку в Химал, и та стала одной из жен своего мужа в его подводном дворце. Поскольку другие жены завидовали красавице Химал, они поручили ей трудную работу: кипятить молоко для многочисленных детей Награя. Обычай требовал того, чтобы, когда молоко вскипит и остынет, постучать по горшку, и змейки приползут на этот звук на-

питься. Но Химал, не знакомая с обычаем, однажды постучала по неостывшему, кипевшему молоку, и змейки, приползшие напиться, обожглись и сдохли. Озлобленные жены-змеи искушали Химал до смерти. Награй сделал гроб для тела Химал и повесил его на дерево неподалеку от источника, в котором жил. Каждый день он выходил из источника и приходил к дереву, чтобы оплакать ее. Однажды мимо дерева проходил очень святой человек. Забравшись на дерево, он увидел тело красивой девушки и вернул ее к жизни. Награй, не обнаружив тела своей жены, отправился искать ее, и нашел спящей в доме святого. Тогда он превратился в змейку и лег на ложе рядом с ней. Вскоре вошел сын святого, который был влюблен в Химал и надеялся жениться на ней. Обнаружив змею возле тела своей возлюбленной, он взял нож и разрезал ее надвое. Этот звук разбудил Химал, которая проснулась и вскрикнула: «Что ты наделал! Ты убил моего мужа, моего Награя!». В тот же вечер тело Награя было сожжено под сандаловым деревом и Химал, согласно обычаю, легла на костер и сгорела заживо вместе с ним. Святой собрал пепел сожженных Награя и Химал и при помощи Шивы и Парвати, случайно оказавшихся в виде птиц неподалеку, вернул их к жизни (Шринагар) (Knowles 1893: 491—504; Thompson, Robberts 1991: 63).

Согласно индийской сказке, опубликованной В. Круком, некий человек однажды обнаружил девушку-нагини, откладывающую яйца. Она припала к его ногам с просьбой помочь ей отнести ее яйца к водному источнику. Он положил яйца в бамбуковое сито и отнес на берег. Нагини погрузилась в воду и попросила его не бояться, а следовать за ней. Он пошел за ней в воду, вода расступилась, и они оказались в подводном дворце нага, отца нагини. Тот встретил гостя по-царски и предложил ему на выбор любой подарок, какой он захочет. Человек, однако, попросил лишь горшок, сковороду и ложку, которые нага ему подарил. Вернувшись домой, человек не рассказывал о случившемся родным, сохранив секрет до дня своей смерти, когда он поведал эту историю (Crooke 1896: 143).

Весьма своеобразен индийский вариант сюжета 433С «Муж-змея и ревнивая девушка». В сказке девушка выходит замуж за змеюсамца, который дарит ей множество драгоценностей и украшений. Змея превращается в красивого юношу; девушка сжигает его шкуру, после чего счастливо живет с ним как с мужем. Ревнивая девушка просит своего отца выдать и ее замуж за змею. Отец ловит змею и приносит дочери. Оставшись со змеей

наедине, девушка оказывается насмерть ужалена змеей (Thompson, Robberts 1991: 64).

Весьма оригинальна индийская сказка «Поклонение змеям» из сборника В. Бескровного. В сказке бедный юноша уходит прочь из дома, взяв себе в друзья рака. По дороге они заночевали под деревом, где юношу насмерть ужалила змея, а жившая на дереве ворона собралась клевать его плоть. Рак схватил ворону клешнями, тогда змея высосала яд из ранки и оживила юношу. Рак схватил ворону и змею клешнями и разбудил юношу; тот, проснувшись, убил обеих, забрав с собой голову и хвост змеи и крыло вороны. Царь объявил, что тот, кто добудет хвост и голову змеи, убивающей людей, тому он отдаст в жены свою дочь. Юноша принес их и женился на царевне. Они поселились в доме богатого крестьянина, который однажды послал своих слуг убить юношу. При виде их юноша сложил змеиные хвост и голову так, что получилась змея. Змея ожила и перекусила пришедших, и все они умерли. Потом змея бросилась к юноше. Тот сказал: «Если ты не причинишь мне вреда, я буду чтить тебя как божество». Змея вняла словам юноши, и с тех пор люди стали почитать змей. А вскоре царь одарил молодых, и они счастливо зажили в царском дворце (Бескровный 1964: 467—470).

Весьма оригинальна непальская сказка, рассказывающая о происхождении ежегодного праздника змей — *Бискета*. Нарарупа, жена мудреца Секхара Ачаджу, жившего при дворе царя Непала Шивадевы и способного превращаться по своей воле в любое животное, попросила мужа превратиться в змея *аджингара*. Тот согласился, сказав, чтобы она не испугалась чудовища, а бросила в него рисовые зерна, чтобы он снова принял человеческий облик. Однако Нарарупа так испугалась увиденного, что рис сунула в рот, отчего сама превратилась в змею. Мудрец надеялся на помощь царя, который знал о превращении посредством зерен риса и мог догадаться, что змеи — мудрец и его жена; и потому две огромных змей каждый день приползали к дворцу и заглядывали в его окна. Царь не догадался о происхождении змей, но понял, что они безобидны, и запретил причинять им вред. В тот год в стране случилась страшная засуха; тогда царь послал за мудрецом Секхаром, но посланные нашли в его доме лишь змеиные следы, которые вели к двум мертвым аджингарам. Царь понял, кем были эти змеи, и привлек искусных знахарей, чтобы оживить их, но было поздно. В честь мудреца, своего учителя, царь учредил в столице — Бхактапуре — ежегодный

праздник *Бискет* (на языке невари *биси* — «змея») (Мальшева 1971: 194—199).

Еще один необычный сюжет упоминает змею как в качестве существа, способного символически перевести человека из мира живых в мир мёртвых. Сказка рассказывает о муже, который не переставал оплакивать свою умершую жену. Некто пообещал ему показать его жену и привел юношу в иной мир. Там он увидел свою умершую и сожженную жену танцующей. Они поцеловались, и жена сказала ему: «Вернись назад. Я закопала браслет за очагом. Принеси его сюда». Юноша пришел домой, стал шарить за очагом, тут его в руку ужалила змея и он умер. Так они снова встретились (Зограф 1971: 256, №65).

Своеобразен индийский вариант сюжета АТ 285В* о змее внутри человека. Некий раджа касты земледельцев племени муриев⁵⁴ отправляется сторожить поле и замечает в лесу обгоревшую змею, которая обращается к царю с просьбой дать ей воды. Царь ответил, что воды у него нет, но разрешил ей залезть к нему в рот, чтобы она могла охладиться. Когда царь решил, что змее пора выходить и сказал ей об этом, змея ответила, что она не собирается выходить, так как ей в животе раджи вдоволь еды и питья. С тех пор царь стал чахнуть, а змея внутри него жиреть и расти в размерах. Раджа ослабел до такой степени, что отдал царство сыну, а сам отправился в лес подвижничать. Он дошел до соседнего царства, где устроился работать смотрителем сада. Царь соседнего царства разгневался на свою дочь за ее самодовольство и решил отдать ее замуж за того, «кто оставит ее вдовой через три дня». Выбор пал на немоцного смотрителя сада, бывшего раджу. Царь обвенчал их и изгнал пару в лес. Раджа построил в лесу хижину и стал в ней жить с новой женой. Жена ходила по домам работать — чистила рис и молола пшеницу соседям. Тем она мужа кормила, умереть ему не давала. Спустя некоторое время жена увидела, как змея из соседнего муравейника подползла к ее мужу и стала разговаривать со змеей, живущей у него в желудке. Змея из муравейника сказала: «Грешница ты, — говорит. — Этот великий раджа спас тебе жизнь, а ты утети ради его самого жизни лишаешь. Нашелся бы кто, положил бы патоки на уста радже. Он бы тебя выманил и убил. — Ты сама грешница, — отвечает змея у раджи из живота. — Сколько денег ты держишь зря у себя в муравейни-

⁵⁴ Мурии — небольшая группа гондов, живущая в Бастаре (Сказки Центральной Индии 1971: 372).

ке! Найдись человек помудрей, копни он муравейник да тебя убей — и стал бы он богачом».

Жена слышала все, что было сказано. На другой день она пошла брать плату за работу и попросила патоки вместо денег. Когда раджа лег спать, она обмазала ему губы патокой. Сладкий дух дошел до змеи, и она вылезла. Тут жена ее топором и убила. Потом пошла к муравейнику, раскопала его, нашла другую змею и ее тоже убила. А там — большой горшок, полный золота. Проснулся раджа, чувствует — здоров он. И скоро стал он опять крепким и сильным. И богатство теперь к ним пришло — золота целый горшок. Раджа вернулся в свое царство и жил там счастливо с двумя женами. С того дня мурии едят змей. Когда-то они людям беспокойство чинили, а теперь люди их беспокоят (Зограф 1971: 55—57, № 13).

Другой индийский вариант этой же сказки опубликован Й. Гертелем. Царь города Вирпури среди ночи выпил воды из кувшина, куда заползла маленькая новорожденная змейка. Змейка стала расти внутри царского живота, и тогда царь, испробовав все лечебные средства, отправился в паломничество на Ганг. Заснув по дороге на берегу реки под присмотром своего визиря, царь открыл рот, откуда вылезла змея и стала «пожирать воздух». В том месте под землей жила другая змея, которая, учуяв первую, выползла и стала упрекать ее в том, что она лишает сил царя, и сказала: «если бы визирь знал средство и применил его, ты была бы вынуждена покинуть царское чрево», прибавив, что средством является толченая скорлупа ореха, смешанная с *abili* (смесь мускуса, сандала и розовой воды) и солью. По пробуждению царя визирь применил лечение, и змея покинула царский желудок (Гуджарат) (Hertel 1924: 293—295).

3.3. Африканские параллели

У. Хэмбли, посвятивший изучению культа змей в Африке книгу, выделил 57 племен и народов на континенте, которым в той или иной форме присущ культ змеи (в основном — питона) (Hambly 1931: карта на врезке). Хэмбли выделил черты, присущие культу змей по всей Африке. Во-первых, утверждал он, почитался лишь один вид змеи, как правило, питон, тогда как другие виды змей не считались священными; во-вторых, священная змея считалась воплощением сверхъестественного существа: бога войны, духа воды, покровителя земледелия или богини плодородия;

в-третьих, у африканцев имелись святилища змеи, часто окруженные священными рощами; в-четвертых, змеям прислуживали специально обученные люди, которые, в частности, кормили их; в-пятых, змеям воздавалось почитание местными жителями и вождями племен, которые обращались к рептилиям за обеспечением плодородия, дарованием детей и предсказаниями (Hambly 1931: 20, 22). Следует добавить, что змея у отдельных африканских народов (догонов, эве, фон) была связана с «изначальными временами, когда смерти еще не было», и сама при этом зачастую была творцом (Котляр 1975: 35, 39).

Образ змеи-радуги *Айдо-Хвидо*, первоначально, видимо, бывшей демиургом, занимал важное место в мифологии фон (Западная Африка, язык нигеро-конголезской макросемьи). Эту змею как мифического предка клана особо почитали в Виде (*Whydah*), где существовало специальное святилище, выстроенное вокруг большого хлопкового дерева. В нем находилось много змей боа, которым позволялось ползать вокруг, но если их обнаруживали в доме или в отдалении от святилища, то обращались к жрецу, который должен был заставить их вернуться в священное убежище. Встретив змею, все должны были падать ниц и целовать землю. Царь и подданные в Виде совершали жертвоприношения питонам; их запрещалось убивать; девушки считались их «женами». Согласно мифологии фон, *Айдо-Хвидо* пришла вместе с первыми людьми — мужчиной и женщиной. При модернизации мифологии фон и появлении в ней антропоморфного творца — Маву, *Айдо-Хвидо* стала его слугой: когда Маву создавал мир, она повсюду носила его в своей пасти. Как полагают, после завоевания Виды *Айдо-Хвидо* вошла в мифологический пантеон Дагомеи (совр. Бенин) (Котляр 1975: 39—40). У родственного фон народа эве в Дагоме в XIX в. процветал культ бога-питона *Dañh-sio*, или *Dañh-gbi*, управлявший также в Виде. Небесная змея *Dañh-gbi*, воплощение радуги, представлялась в виде свернувшейся в кольцо или рогатой змеи или питона, прадеда всех змей, живущего в храме или «змеином доме», содержащем множество змей. Люди совершали паломничество к этому храму, принося дорогие дары. Бог-питон считался бессмертным, всемогущим, всеведущим, производящим пророчества. Согласно мифу фон, первые люди, мужчина и женщина, были слепы, но бог-питон открыл им глаза, и потому считался богом мудрости (Hambly 1931: 11). Никто, кроме жрецов и короля, не смел видеть бога-питона. К нему обращались с мольбами о хорошей по-

годе, плодородии хлебов и приплоде скота. Все змеи этого вида (питоны) были провозглашены священными, и человек, убивший одного из них, карался смертью. Этот бог имел до двух тысяч жен-жриц, называемых *kosio* (Hambly 1931: 11). Девочек, схваченных жрецами во время произрастания всходов проса, держали в уединении и обучали священным танцам. На телах они имели знаки — изображения змей: как говорили, змеи оставили эти отметины. Затем девочек помещали в хижин, где их посещала змея и вступала с ними в интимную связь (MacCulloch 1918: 400, 410). Согласно сведениям В. Рида, девочку помещали в яму со змеями, из которых одна якобы принимала человеческую форму — на самом деле это был один из жрецов (Reade 1864: 540; MacCulloch 1918: 410)⁵⁵. Следствием такой связи была беременность, причем отцом ребенка считался бог-питон (Hambly 1931: 11—12). Обычным занятием жриц святилища питона было приношение питону свежей воды, плетение травяных матов для божества и украшение храма по праздникам. Помимо женщин *kosio*, среди жителей *Whydah* имеются также и мужчины *kosio*, которые также принимают инициацию на протяжении трех лет, по исходу которых каждый из них утверждает, что бог принял его и считает его достойным вдохновения. Сопровождаемый компанией жрецов, он отправляется в святилище и садится на стул, предназначенный для божества. Жрецы натирают его голову специальным отваром и призывают бога долгим и пронзительным пением. Во время пения юноша, если он действительно был принят богом, начинает содрогаться в конвульсиях, из его рта идет пена, и он танцует на протяжении иногда более часа. Эти внешние проявления считаются доказательством одержимости богом. После этого он остается в храме, сохраняя молчание на протяжении 7 дней и ночей. По истечении этого времени он выходит наружу, жрецы открывают его рот, что символизирует, что он отныне снова может говорить, ему дается новое имя и он считается полностью посвященным. Отныне он становится жрецом-медиком бога-питона и слова, произнесенные им в состоянии транса, считались словами божества (Frazer 1914b: 68; Ellis 1890: 60, 142—144). Местные жители почитают питонов как самих по себе, так и в качестве воплощения божества, именуемого *Seh*, сообщил Ф. Форбс

(Forbes 1851: 109). В окрестностях Виды поклонение богу-питону распространяли на всех питонов, живущих в округе. Если местный житель встречал питона, то обращался к нему со словами: «ты мой отец и моя мать»; «моя голова принадлежит тебе, будь благосклонен ко мне». Наказанием за случайное убийство питона для местного жителя было погребение заживо, для европейца — отрубание головы (Hambly 1931: 11). Почитание божества-питона, весьма сходное с имевшим место в Дагомее, практиковалось также на востоке Либерии, в землях кру (*Kru*) и гребо (*Grebo*). В этих местах строго запрещалось причинять вред питонам, напротив, их кормили и заботились о них, содержа в специальных священных рощах. В этих землях питоны рассматривались как защитники деревни, которые могли также сопровождать и оберегать путника, если он того хотел (Hambly 1931: 13). Распространение культа питона, подобного тому, что существует в Дагомее и Либерии, достигает на востоке Нигерии; во многих местностях южной Нигерии питон является ключевым объектом культа предков, — писал У. Хэмбли (Hambly 1931: 14). У жителей страны Брасс (*Brass*, побережье южной Нигерии) питоны окружены заботой; тщательно следят за тем, чтобы им не было причинено беспокойство или вред. Любая обида, нанесенная питону — это обида, нанесенная предку. Каждый, кто случайно убил питона, подвергается мести духов предков, которые насылают на виновника болезни и смерть. Наказанием за умышленное убийство питона является смерть. Если обнаруживают питона, умершего естественной смертью, жители страны Брасс устраивают ему общественные похороны. Каждый питон, верят они, имеет человеческую душу, и она должна быть освобождена посредством ритуала после смерти змеи (Hambly 1931: 14—15). Народ ленге (*Lenge*) в Мозамбике почитает водяного духа в образе змеи, который приводит юношей в состояние одержимости, вследствие чего, согласно поверьям, они бросаются в священный водоем, где водяной дух обучает их священному знанию. По окончании этого обряда они возвращаются со змеями (*ndzundzu*), обвитыми вокруг шей. У зимба (*Zimba*), другого народа в Мозамбике, во время обрядового танца вызывания дождя «женщин, одержимых змеями» приводят в священный лес для молитвы. Змеиный дух *malombo* любит этот танец и дает дождь. Помимо того, эти женщины, находясь в состоянии одержимости, прорекуют оракулы относительно болезней, ими же самими вызванных (*diseases which they themselves have*

⁵⁵ Образ человека-змеи из Конго, по всей видимости, изображающий жреца (рис. 6: 2), позволяет понять, как мог выглядеть «змей, превращавшийся в человека».

caused). Народ яо (Yao), живущий на берегу озера Малави, почитает питона *tsato*. Его статуя используется во время обряда инициации юношей (Morgan 2008: 16). У клана Буду народа баганда южной Уганды бог *Selwanga*, чье святилище находилось на берегу озера Виктория Ньяса, представлялся в облике питона. Святилище имело традиционную круглую в плане форму с дырой в стене, через которую питон вылезал наружу полакомиться привязанными к кольшкам козами и курами и заползал обратно, по своему желанию. Женщины-жрицы кормили его молоком священных коров, в которое был подмешан белый мел, а также плели подстилки для возлжания бога-питона. Эти жрицы были обязаны соблюдать безбрачие (см. рис. 6: 5). Божеству-питону приносили жертвы и бесплодные женщины по вмешательству этого божества, зачинали детей. По рождению детей родители должны были принести пожертвования в храм питона. Если они пренебрегали этой обязанностью, ребенок заболел и умирал. Медиум, одержимый этим божеством, давал оракулы, интерпретируемые жрецом. Главный жрец питона стоял во главе местной иерархии и был почитаем вождями всех семейств (Frazer 1914b: 86; MacCulloch 1918: 400; Hambly 1931: 18—19). Багишу (племя банту, живущее на склонах горы Элгон в Уганде) имели схожий культ змеи с храмом на холме, посещаемый бесплодными женщинами (MacCulloch 1918: 400; Roscoe 1911: 318, 322, 335; подробно о культе *Selwanga* у баганда см.: Frazer 1910: 500—506). У акикуйю (Танзания), поклоняющихся богу-змее *Ngai*, знахари раз в несколько лет строят хижины для поклонения речному духу-змее и требуют, чтобы жены, женщины и девочки шли в эти хижины, где знахари посещают их и вступают с ними в сексуальную связь. Дети от такой связи усыновлялись богом (Frazer 1914b: 67—68; MacCulloch 1918: 410). У басуто Южной Африки девочек во время инициации кидали в поток, где, как они говорили, змей посещал их (MacCulloch 1918: 410). Баконго Экваториальной Африки почитали водный дух в облике змеи (Howey 1955: 345—346). Согласно верованиям икверре (*Ikwerre*), живущих в дельте р. Нигер (южная Нигерия), *Ogugu*, одна из важнейших племенных богинь, насыляет змей на лиц, нарушивших обещание. Змея, насланная *Ogugu*, появляется в доме, оккупирует порог, не пуская в дом, заползает в кровать или обвивается вокруг головы спящего нарушителя и не отпускает его, пока обещание не будет исполнено (Hambly 1931: 25). На Мадагаскаре змеи рассматривались как посланцы

бога *Ramahalavy* (Wake 1888: 88; MacCulloch 1918: 400).

Название змей у почитавших их народов часто бывало табуировано и заменялось эвфемизмом. Так, луо (*Luo*) Кении, избегают названия змеи *thuol*, предпочитая называть змею иносказательным именем *tond-bungu*, «лесная верёвка» (Mundkur 1983: 152).

У многих африканских народов встречается представление о том, что духи предков воплощаются в змей (коса, зулу, свази, суто, венда) (Котляр 1975: 43). У нигерийских хауса, особенно у племен кацина (*Katsina*) и даура (*Daura*), змея до принятия ислама была почитаемым животным. У племен камуку (*Kamuku*) и гвари (*Gwari*) (Нигерия) эти верования сохранились до 1930-х гг. Змеям разрешалось заползать в хижины, и хауса верили, что каждый, убивший такую змею, умрет. «Сама ли змея, или живущий в змее дух является объектом поклонения, — я не знаю. Я думаю, что обе идеи присутствуют в умах хауса, потому как [почитаемый ими] *Mai-Ja-Chikki* — это змея, а [почитаемый ими] *Dan Musa*, как говорят некоторые — есть дух, живущий в змее», — цитирует Хэмбли слова Н. Томаса (Hambly 1931: 27). Хауса подносят своим тотемным змеям молоко и яйца и помещают их возле муравейника, где, как считается, змея живет. Считается, что, если тотемная змея благосклонна к жертвующему, она выползет из своего убежища, и тогда человек сможет обратиться к ней с просьбой. Даура ежегодно убивают в честь своей тотемной змеи быка или козла. Этот обряд носит семейный характер: он исполняется мужчиной — главой рода, а в его отсутствие — его сыном, женой или дочерью. Они должны попробовать мясо жертвенного животного, чтобы благодать — *baraka* — не покинула их (Hambly 1931: 27). Представители народа экои (южная Нигерия) никогда не выдворяют змею, заползшую в их жилище; в этом случае они обращаются за советом, была ли змея послана духом, и если да, то чьим именно (Hambly 1931: 15). По сообщению П. Тэлбота, в этих местах запрещено убивать питона. Когда один из его носильщиков в 1909 г. убил питона, к ним явилась делегация местных вождей с требованием отдать им нож, которым был заколот питон, блюдо, на которое было положено его мясо, и уплатить крупный штраф за убийство, чтобы дух убитой змеи не беспокоил их (Hambly 1931: 15; со ссылкой: Talbot 1912, без указания страниц). Иджо южной Нигерии считают, что питон содержит в себе духов сыновей *Adumu*, самого питона и племенных вождей адуму (Hambly 1931: 16). Согласно поверьям

соседнего племени ибо, в теле питона живут духи божеств невысокого ранга; приход питона в жилище человека рассматривается как благое предзнаменование. На большей части территории страны, занимаемой племенем ибо, питон считается священным животным. К питонам обращаются со словами «наша мать»; строго запрещено убивать этих змей. Если кто-то случайно убьет питона, он должен на протяжении года оплакивать убитую рептилию и не брить головы. При этом иных змей, кроме питона, местные жители могут убивать безнаказанно (Hambly 1931: 17). Йоруба (южная Нигерия) и попо (Того) верят, что души хороших людей после смерти перерождаются в различных животных; знатари и дурные люди способны перерождаться в змей и в этом облике убивать своих врагов. Дурные люди в форме змей обитают под водой, откуда выходят дважды в год в поисках жертвы (Hambly 1931: 25). Среди ибибио (*Ibibio*) южной Нигерии встречаются люди, имеющие т.н. «bush soul» — своего рода вторую душу, способную выходить из тела и вселяться в различных животных, среди которых ведущее место занимает питон. Тэлбот описывал случай, когда один из туземцев, находившихся неподалеку от него, внезапно подпрыгнул, забился, сиюсье выбраться из невидимой ловушки, и заявил, что его «bush soul», питон попался в силки. Компания его соплеменников отправилась в лес, нашла питона, попавшего в силки, и освободила его. В тот же момент туземец прекратил свои телодвижения, сообщив окружающим, что его «bush soul» освобождена. Такие «змеиные души», *Asaba*, бывают двух видов. Первый — тотемический и наследственный; второй — приобретенный посредством магических ритуалов (Hambly 1931: 26). Согласно верованиям ибо (*Ibo*) южной Нигерии, ребенка, до трех лет не научившегося ходить, считают порождением змеи или духа воды. Проводится церемония, целью которой является выявить истинную природу ребенка, во время которой ребенок может превратиться в змею. Если такое происходит (о нескольких таких случаях ибо рассказывали Н. Томасу), змею убивают. На Убуллубу трехлетнего ребенка, не научившегося ходить, ибо положили на блюде в реку вместе с приношением ямса. Ребенок тут же превратился в питона и уплыл (Hambly 1931: 26). Схожая традиция существует у кагоро (*Kagoro*) северной Нигерии. Умственно отсталому или парализованному младенцу предоставляют срок в один год, чтобы выздороветь. В случае, если этого не происходит, люди говорят: «это змея, а не человек» и бросают его

в воду. Кагоро утверждают, что, если заглянуть в этот момент под воду, можно видеть, как ребенок превращается в змею (Hambly 1931: 27). Махалбава, экзогамное патрилинейное охотничье сообщество хаусанского племени кацина (северная Нигерия), считают своим тотемом черную змею *kwakia*. Они верят в то, что являются потомками этого животного и что, если кто-то из них убьет одну из этих змей, немедленно умрет. Эти змейки часто живут среди балок и стропил в домах махалбава (*Mahalbawa*), а когда в сообществе рождается ребенок, змея выползает на пол хижины (Frazer 1910: 604). В Нигерии также известны домашние змеи, живущие в хижинах и зернохранилищах (Howey 1955: 345). В Сенегале члены рода Питона *Seba* в течение 8 дней после рождения должны быть представлены питону, который «одобряет» новорожденных как действительно относящихся к данному роду. В случае, если питон не приползет навестить новорожденного, родители убивают ребенка. При этом члены рода заботятся о благополучии питона. По сообщению М. Тутэна, один из членов клана израсходовал свой месячный заработок, выкупив и выпустив на волю змею, которую другой человек собирался убить. В случае, если этот питон был бы убит, — объяснил родич, — погибла бы вся его семья. Также члены рода питона стараются не беспокоить тотемное животное, избегая ходить в те места, где живет питон (Toutain 1885: 397). Лаобе (*Laobe*) Сенегала, считающие себя родственниками ядовитой медноголовой змеи (*Trionocephalus tisiphone*), обладают способностью исцелять укушенных змеями простым прикосновением (Toutain 1885: 396; Frazer 1910: 133).

У многих народов Африки змеи так или иначе символизировали персон царского рода. Бахима (*Bahima*), пастушье племя народа анколе, живущего к северу от оз. Виктория, между Угандой и Конго, верят, что души умерших царей превращаются во львов, но «идея переселения не ограничивается только царем; души членов царской семьи после смерти также переходят в зверей или пресмыкающихся, а души жен царя переселяются в леопардов. Души принцев и принцесс переселяются в больших змей; леопарды, то есть царские жены, живут в той части священного леса, где погребены их мужья, а змеи, то есть принцы и принцессы, обитают в другой части этого же леса. Каждая категория имеет свой собственный храм и жреца, выступающего в роли посредника, если необходимо посоветоваться с духами. Погребальные обряды для каждой из этих групп такие же, как и для царя; лео-

пардов кормят мясом, а змей — молоком пожертвованных им коров» (Frazer 1910: 392; Roscoe 1915: 129; MacCulloch 1918: 405). Предком королевской династии Абиссинии, согласно абиссинским сказкам, считалась змея (Wellhausen 1899: 313, Anm. 1; Murison 1905: 130; Cook 1911: 678). На слоновых бивнях XVI—XVII вв. из Бенина (царство Эдо), представляющих собою регалии царского рода, встречается изображение антропоморфных змееногих персонажей, держащих в руках змей и со змеями, свешивающимися с их волос (рис. 6: 1). По всей видимости, перед нами — мифические предки племени или царского рода. Изображение двух переплетенных змей украшает тронное место вождя Оку (Камерун) (реконструкция 1980 г., рис. 6: 3). Моси (Mossi), племя, живущее в среднем течении р. Нигер (Мали), считает, что души их живых соплеменников обитают в змеях и крокодилах. Убить змею или крокодила на территории деревни означает убить своего соплеменника. Однако моси убивают змей за пределами деревни (Hambly 1931: 25). Тароле (Tarole), подразделение племени бамбара (верховья р. Нигер, Мали), не едят мяса змей, потому что считают змей своими предками, чьего гнева они боятся. Согласно традиции, когда одна женщина из тароле кормила грудью [своего заболевшего] ребенка, в хижину вползла змея. Она обвила ребенка своим телом на некоторое время, а затем уползла. С этого времени ребенок стал полностью здоровым (Hambly 1931: 24—25). Куйю (Центральноафриканская Республика) почитают гадюк, считая их воплощением вождей и родителей вождей (Hambly 1931: 27). Кассуна (Kassounas) Судана почитают змей, особенно питонов боа. В Гуеноу (Gueinou), если человек заболел, это означает, что его боа, связанный с его духом, болен. В Тебеле (Tiébélé) (Буркина-Фасо) питонам делают подношения из соли, муки проса и сумбару (soumbara, сладкая паста из семян дерева *néré*). Змеи не притрагиваются к этим подношениям. Змеи, заползающие в деревню, также не едят там кур, кошек и собак; в противном случае к ним относятся как к грабителям и убивают. Часто священная змея появляется в деревне своей матери, в деревне, в которой ее мать родилась — по крайней мере, так предполагается — и ей что-либо дают, чтобы отблагодарить за визит. В Гуроро (Gouroro) туземцы убивают и едят больших змей, за исключением случаев, если их случайно встретят при распашке поля. Если встречают змею на поле, разрешают ей уползти, не убивая. По местным поверьям, змея — дитя земли и хозяин территории, обходящий свои владения.

Если ее убить, больше не будет проса. Можно дать ей немного муки проса, если она есть под рукой. В Лресане (*Lrèsan*) питонам предлагают *karité*, сальное дерево, сумбару и соль. В других местах больших змей убивают и едят. Часто в одной деревне одни люди убивают и едят змей, в то время как другие не убивают и оказывают им почтение. Маленьких змей обыкновенно убивают. Однако, в Гуроро делают подношения маленьким черным змейкам, называемым домашние змеи. Часто такая змейка приходит спать рядом с новорожденным, либо, если она заползает в дом женщины, это означает, что та вскоре забеременеет. Женщины подносят им дерево *néré*, масло *karité* и муку проса. Иногда, когда туземцы делают жертвоприношения у заросшего кустарником дерева, приползает змея, чтобы посмотреть на людей. Считается, что она приползает, чтобы оказать людям услугу, позволить зачать ребенка или принести счастье (Tauxier 1912: 326—327).

По всей Африке змеи почитались как воплощения различных божеств или демонов, вождей или обычных людей, включая женщин и детей. При этом змея могла рассматриваться и как трансформация души умершего человека, и как временная трансформация души живого человека, причем в последнем случае это превращение мог осуществить колдун и затем управлять змеей по своей воле (Hambly 1931: 35; MacCulloch 1918: 400; там же ссылки). В Африке, по крайней мере вплоть до начала XX в., было широко распространено верование в то, что умершие возвращаются к жизни в образе змей и в этом виде посещают свои прежние дома. Масаи, акикуйу, нанди, кавирондо, сук и другие народы Восточной Африки верят, что в змей превращаются души их умерших предков (Hambly 1931: 33). Масаи верят, что, когда знахарь или богатый человек умирает, после того, как его похоронят и его тело сгниет, его душа превращается в змею, которая приползает к колыбели его детей, чтобы опекать их. Потому масаи никогда не убивают змей, заползших в хижины, а женщины поят таких змей молоком, после чего те уползают прочь (Frazer 1914b: 84; Hambly 1931: 33—34). Масайский клан Эль-киборон верит, что кости женатых мужчин их клана после смерти становятся змеями, и что змеи поэтому никогда не укусят никого из этого клана, и члены клана никогда не убивают змей. Мужчины в виде змей и возвращаются в хижины, в которых, как считается, прежде жили, где их кормят молоком и медом из блюдца (MacCulloch 1918: 405; Merker 1904: 202; Frazer 1912: 288). Одна из масайских семей имеет своих змей-

защитников. Если кто-то из мужчин этой семьи будет побежден в бою, он кричит: «мстители дома моей матери, выходите». Если его противник не убегает, немедленно приползают ядовитые змеи, которые жалят противника (Hambly 1931: 34). Акикуйю (Танзания) видят в змеях воплощения духов умерших — *ngoma*, которых кормят медом и молоком; и, если одну из них нечаянно убьют, созывают старейшин, закалывают овцу, а виновник должен вырезать кусок кожи со своего правого плеча — *rekwaru*, одеть на правое запястье и носить, иначе его жена и дети умрут (Frazer 1914b: 85, там же ссылки; MacCulloch 1918: 405). Согласно поверьям акикуйю, если змея, называемая *Nyamuyathi*, заползет в хижину, ее необходимо накормить молоком и жиром; после чего она обычно уползает прочь. Если же она останется, тогда необходимо резать для нее овцу. Акикуйю поят змею растопленным жиром и просят удалиться. После такого приношения змея обычно исчезает, но ее исчезновение сверхъестественно: никто не видит ее ухода. Если же и после этого змея остается в хижине, то женщину — хозяйку хижины, а также ее детей, считают *thahu*, то есть находящихся под защитой змеи. Такая змея, которую акикуйю считают *Ngoma* — духом, явившимся в виде змеи, ни в коем случае не должна быть убита (Hambly 1931: 34—35). Схожие представления бытуют в Гвинее. «Однажды я увидел маленькую черную змейку с бросающимся в глаза рисунком на коже, медленно ползущую через мастерскую моего отца. Я побежал к матери, чтобы предупредить ее. Как только моя мать увидела черную змейку, она сказала: “Мое дитя, эту змейку нельзя убивать. Она не такова как другие змеи. Она не причинит тебе вреда. И ты тоже не должен причинять ей вред. Эта змейка — дух-защитник твоего отца”» (Egle 1982: 117—118; со ссылкой: Laye 1959: 15). Члены рода нанди (*Nandi*) Восточной Африки, которые обычно убивают змей, верят, что если они найдут змею в постели женщины, она является духом предка и обещанием, что следующий ребенок будет благополучно рожден (Hambly 1931: 34)⁵⁶. Их поят молоком, которое льют прямо на землю, и мужчина или его жена говорят: «если ты хочешь, чтобы тебя позвали, мы зовем тебя». Если же змея заползает в хижину старого человека, тот говорит: «Если ты хочешь, чтобы тебя позвали, иди в хижину

детей», и выпроваживают змею из хижины (Hollis 1909: 90; Frazer 1914b: 85; MacCulloch 1918: 405; Briffault 1927: 2. 666)⁵⁷. Вакереве (Wakerewe, Танзания) не убивают гигантских змей, посещающих их хижины. Смерть от змеиного укуса они считают счастливой судьбой (Hambly 1931: 35). Сук (*Suk*, Эфиопия) верят, что дух умершего мужчины превращается в змею. Сук рассматривают появление змеи в хижине как признак того, что дух голоден и, если его не покормить, весь дом вымрет. Змее льют на землю немного молока, кладут мясо и щепотку табака. Заползшую в дом змею запрещают убивать, так как это будет считаться убийством предка. Такую змею, однако, можно убить вне хижины (MacCulloch 1918: 405; Beech 1911: 20; Hambly 1931: 35). У ваньямвези, большого племени, обитающего к югу от озера Виктория-Ньяса в Танзании, проникший в хижину боа (питон) считается *perro*, духом или душой, и его не убивают, а вежливо прогоняют за территорию деревни при помощи длинных палок, в противном случае деревню или ее жителей постигнет какое-нибудь несчастье (Cameron 1877: 139—140). Ваньямвези считают определенных змей священными животными, вероятно, в силу того, что змея некогда считалась общеплеменным предком. Многие ваньямвези считают убийство змеи смертным грехом (Hambly 1931: 34); некоторые члены их племени утверждают, что обладают иммунитетом против змеиных укусов (Frazer 1910: 450—451). Члены племени Elei Edda верят, что небольшие зеленые змейки вида *Dendraspis angusticeps*, называемые *Aru-Nga*, воплощают в себе души их живущих вождей. Если убить такую змейку, вождь умрет (Hambly 1931, 2: 25—26). Они живут в роще неподалеку от города и появляются только когда жрец приносит им жертву. Считается, что они кусают и убивают исключительно злых людей (Williams 1932: 16). У некоторых народов западного Судана змеи, первоначально считавшиеся тотемами отдельных племен или родов, становятся покровителями одного из городов средневековой Ганы — Вагаду. Согласно тексту эпического предания, цари династии Сисе, правящие страной Вагаду, были могущественнее всех. Но с тех пор как один из рода Сисе нарушил завет предков и умертвил покровителя города — змея Биду, влияние царей этого рода стало падать (Котляр 1975: 37).

⁵⁶ Хэмбли рассматривает это представление как «относящееся к деторождению и плодородию человека вообще» (Hambly 1931: 34).

⁵⁷ Фрэзер, приводя это описание, определенно относит его к вере в воплощение в змеях душ умерших людей (Frazer 1914b: 85).

Согласно верованиям марокканцев, змеи могут быть воплощениями джиннов или святых. Змея, обнаруженная в святилище или возле могилы святого считается воплощением самого святого. Так, змею, долгое время жившую около гробницы мусульманского святого в Дуккале (*Dukkâla*), почитали за воплощение самого святого и целовали местные жители. В разрушенном доме, некогда принадлежавшем считавшемуся святым человеку, местные жители часто видели необычную змейку толщиной с руку с длинными волосами на голове и считали ее воплощением самого святого (Бне Хлу (*Bné Hlu*), возле Анджры). Согласно марокканской легенде, рассказываемой в начале XX в., когда один писарь читал Коран, на стропила его дома всегда приползала змея. Однажды он решил убить ее, но змея тут же превратилась в человека, который сказал, что при жизни тоже был писарем; эта змея оказалась добрым джинном (Westermarck 1926: 348). В Марокко змеи, живущие в доме, означают «счастье дома» и называются «хозяевами дома». Их содержат и кормят в домах, часто «без единого свидетельства их присутствия» (Демнат). В Дуккале, если летом змея заползает в шатер, к ней обращаются с вопросом, хочет ли она есть и пить, и если она не уползает, дают ей немного пищи и питья. Змея после этого может вернуться снова. По сообщению Дж. Джексона, «каждый дом [в городе] Марокко имел, или должен иметь, домашнюю змею... если таковой не было, старались приручить ее, когда она появлялась; ей оставляли пищу ночью, что постепенно одомашнивало рептилию. Эти змеи, как говорят, чрезвычайно умны и очень подозрительны. Суеверие этих людей чрезвычайно; чем обидеть змею, они скорее подвергнут своих спящих женщин появлению змеи вблизи детей. Они [эти змеи] в домах считаются символами благополучия, а их отсутствие означает зло. Часто они невидимы» (Shabeeny 1820: 213; Westermarck 1926: 350). Марокканское берберское племя иглива называет змей, живущих в амбарах, «*baraka* (благодать) дома», и жители никому не рассказывают об их появлении. Среди других берберских племен также считается счастливым знаком, если змея будет замечена в доме, в ковчевой палатке или в том месте, где собираются ставить палатку (Westermarck 1926: 348). Лев Африканский, арабский географ (1483—1526), сообщал, что в горах Зиз имеются такие домашние змеи. Когда люди садятся обедать, они, подобно собакам и кошкам, приползают на кухню и подбегают крошки под столом (Westermarck 1926: 350, note 1). Псиллы (*Psylli*), жившие в районе Большого

Сырта в Ливии, согласно сведениям Агатаркида Книдского (II в. до н.э.), приведенным Плинием, имели в своих телах вещество, смертельное для змей, запах которого лишал змей чувств. Для проверки законности своих детей псиллы клали их в ящик со змеями, и, если те беспрепятственно оставляли его лежать или кусали без опасности для жизни, это считалось доказательством подлинности ребенка. В противном случае дети считались незаконными, т.е. не относящимися к их клану (Plin. Nat. Hist. VII, 2; Aelian. De Nat. Animal. I. 57; XVI, 27)⁵⁸. В Марокко и Алжире известен орден заклинателей змей, называемый эсава ('*Esâwa*) в Марокко и аиссуа (*Aïssoua*) в Алжире. Основателем ордена считается Сиди Мохаммед бен Аисса (1465—1526), называемый своими последователями «*Maître Parfait*» («совершенный мастер») и происходивший из города Тарудант на юго-западе Марокко. Члены этого ордена безопасно для себя берут в руки ядовитых змей, играют с ними, обвивают вокруг своего тела и проглатывают их живыми. Они проделывают это без вреда для себя поскольку, как они утверждают, их шейх, Сиди Мохаммед бен Аисса, есть владыка всех ядовитых созданий; однако, один из членов клана признался Вестермарку, что они обезвреживают змей, давая им есть яйца. Если кто-то бывает ужален змеей, член ордена эсава исцеляет его, делая на коже пострадавшего надрезы вокруг укуса и высасывая кровь вместе с ядом. Члены ордена эсава также способны предотвратить укус человека ядовитой змеей когда-либо в будущем, обвивая одну из змей вокруг шеи пациента (Certeaux, Carnoy 1884: 143; Westermarck 1926: 353—354). Важные подробности об этом ордене опубликовали Ж. Давасс (Davassee 1862), а также А. Серто и Э. Карнуа (Certeaux, Carnoy 1884). В 1845 г. Озон де Шансель, супрефект Алжира, во время охоты, желая напиться, направился к источнику, располагающемуся возле мавзолея (*марабу*)⁵⁹ шейха по имени Сиди Мохаммед м'та Уэд Эль-Хагар. Источник охраняла змея, которую де Шансель застрелил. Немедленно женщина из местных жителей стала плакать, обвиняя де Шанселя в убийстве Сиди

⁵⁸ Когда Клеопатра была ужалена змеей, Октавиан позвал за псиллами, обладавшими искусством исцелять змеиные укусы (Suet. Aug. 17; Dio Cass. LI, 14, 3). Также и Цельс советовал применять «фокусническое искусство» псиллов при змеином укусе (Celsus. De Medicina V 27, 3ff; Ogden 2013: 210—211).

⁵⁹ Марабу (фр. *marabout*) — гробница мусульманского отшельника; небольшая мечеть.

Мохаммеда. На вопрос чиновника она пояснила, что дух святого после его смерти переродился в виде змеи. Она взяла тело змеи, завернула в ткань и отнесла внутрь *марабу*, где положила на ложе из апельсиновых цветов. В связи с инцидентом де Шансель был вынужден заплатить местным жителям штраф (Certeaux, Camou 1884: 129—131). В Тунисе живущих в домах безвредных змей не выгоняют и не причиняют им вреда, поскольку считают их покровителями дома и верят, что они охраняют его жильцов от зла (Westermarck 1926: 351, note 2). В Египте с глубокой древности и до нового времени фигурки змей считались защитными амулетами частных лиц и жилищ (MacCulloch 1918: 402). В древнем Египте четыре глиняных фигурки кобр, стоявшие по углам спальни, считались оберегами от злых сил (Szpakowska 2003: 113—122). В XIX в. египтяне считали, что каждый дом имеет свою *harrâs* — змею-защитницу дома. Ее поили молоком и кормили яйцами, и никто из домашних не причинял ей вреда. Знакомый египтянин рассказывал А. Сэйсу о домашней змее-защитнице, живущей в доме его отца. Она была большой и обычно выходила из укрытия по ночам, чтобы съесть оставленную для нее еду. При этом она переползала через тела спящих членов семьи, не причиняя последним ни малейшего беспокойства, «так как с ней всегда хорошо обходились». Однажды у дверей дома появилась змея-чужак; *harrâs* тут же выползла навстречу ей и после недолгой схватки убила чужака (Sayce 1893: 529). В начале XIX в. каждый квартал Каира имел своего духа-защитника в облике змеи (MacCulloch 1918: 402; Lane 1836: 289). Живые змеи содержались в древнеегипетских храмах в специальных сосудах или помещениях и после смерти мумифицировались (MacCulloch 1918: 402). А. Сэйс привел несколько последовательных свидетельств европейских путешественников, зафиксировавших формирование местного культа шейха Хариди (*Haridi*) в змеином облике, с локализацией в горной пещере неподалеку от Тахты (*Tahta*) в Верхнем Египте, из сопоставления которых становится понятным происхождение и этапы формирования этого культа. В 1714 г. французский путешественник Поль Люка посетил местного губернатора Омара Хассан Бея, жившего в лагере к северу от Тахты, и изъявил желание познакомиться со «знаменитой местной змеей», о которой был много наслышан. Губернатор ответил, что змея сейчас находится неподалеку от Ахмима (*Akmin, Ekhmim*), где местный дервиш, почитающийся святым, построил небольшую часовню. *Harridi* («ангел»; имя,

которым называли эту змею) приполз и жил с этим дервишем. Губернатор послал за дервишем, и тот явился, принес с собою змею. Вынув змею, которую он держал на своей груди, из-под одежды, дервиш, после приветствия, отдал ее Хасан Бею, который посадил рептилию на свою грудь. Каждый из окружающих рассказывал недавние чудеса, связанные с этой змеей, среди которых Поль Люка выделил одно: историю об исцелении женщины из Ахмима, парализованной в течение 8 лет. После того, как все возможные средства были перепробованы, ее друзья отнесли женщину на ее ложе «к тому месту, где содержался ангел», и на полпути от Ахмима к часовне, путь им преградила змея. Испугавшись, они бросили женщину на носилках на дороге, так как подумали, что небо послало им знак, что она совершила преступление и недостойна быть принятой ангелом. Однако вскоре они вернулись, исполнившись намерения убить змею и спасти больную женщину, которая предстала перед ними полностью исцеленной. Пока окружавшие обсуждали эту историю, дервиш объявил, что *harridi* вернулся в свою часовню. Губернатор и окружавшие стали смотреть по сторонам, но никто из них не смог заметить змею. Тогда губернатор послал всадника к часовне, чтобы проверить, действительно ли змея находится там. Вернувшись через полчаса, тот подтвердил, что это действительно так. Второе свидетельство принадлежит датчанину Нордену, плававшему по Нилу в 1737 г. Арабы, — писал Норден, — утверждают, что шейх Хариди, умерший и похороненный в этом месте, особым произволением божественной воли был превращен в змею, которая никогда не умирает, а исцеляет и наделяет покровительством каждого, кто просит ее о помощи и приносит ей приношения. Однако, змея различно относилась к богатым и влиятельным людям и к простому народу. Если заболел шейх, она разрешала принести себя к нему, чтобы исцелить; если же к ней обращался кто-то из простолюдинов, он должен был принести клятву, что отблагодарит святого за помощь. В таком случае к *harridi* отправляется посольство, неперменной участницей которого должна быть девственница с незапятнанной репутацией. Как только она приближается, то начинает скромно просить змею снизойти до милости быть принесенной к нуждающемуся человеку. Змея не может отказать девственнице и начинает двигать хвостом, а затем совершает несколько прыжков. Затем просьбы девственницы повторяет ребенок. Тогда змея обвивается вокруг шеи девствен-

ницы, ложится ей на грудь, и процессия со змеей направляется в город, встречаемая *hollas* и *haussais* (приветствиями и славословиями) того человека, кто ее ждет. Успех предприятия, продолжает Норден, — гарантирован лишь в том случае, если на пути шествия не встретится неверный или христианин; в этом случае змея, понимая это, мгновенно исчезает, и немедленно оказывается в своем убежище на другом берегу Нила. Существование культа шейха Хариди в этих местах засвидетельствовали Р. Лег в 1812 г. и Ф. Хенникер в 1822 г. Последний писал о горе, названной в честь шейха Джебель-Шейх-Хериди, и о пещере в ней, в которой жила змея. На этой горе находился грот, похожий на воронку вулканического кратера, внутри которого располагались два белых купольных магометанских святилища, или *qubbas*, окруженных пальмами. Эти святилища были связаны с культом змеи. Змея, однако, во время его пребывания в этих местах, оставалась невидимой, так как «нежное животное никогда не появляется зимой». А. Сэйс писал о том, что культ шейха Хариди сохранялся в тех местах до его времени (т. е. до начала 1890-х гг.); а также что посвященный ему праздник проводился раз в год в месяце, следовавшем за месяцем рамадан, и продолжался восемь дней. Змея эта, как рассказали Сэйсу, толщиной с бедро человека; если к ней относятся непочтительно, она дышит огнем в лицо наблюдателю, отчего тот немедленно умирает; совсем недавно по этой причине погиб один человек. Эта змея также с большой ревностью относится к доброму имени своей «жены». Если его «жену» кто-то обидит, змея немедленно отправляется туда, где находятся обидчики, и убивает их всех до единого (Sayce 1893: 524—528; Savary 1798: 84—87). По всей видимости, под «женой» имеется в виду упомянутая выше девственница, служительница местного культа.

У целого ряда африканских народов почитание змей связано с почитанием умерших родственников и находит свое отражение в устных преданиях о «мифических временах», в которые смерти не существовало, а люди вместо того, чтобы умереть, превращались в змей. Так, согласно мифологии догонов западного Судана, в мифическое время, когда догоны жили в стране Манде (*Mandé*), люди не умирали, а превращались в змей и затем в духов *йебан*. Но вследствие определенных мифологических обстоятельств, Ару, сын Лебе, умер в виде змеи. Согласно мифологии догонов, до них в местах их теперешнего проживания, в районе Санга, жили *андумбулу* — «маленькие красные люди», жившие в скалах,

от которых люди получили дары культуры, знание обрядов и понятия о божествах. Согласно информантам, мифы об *андумбулу* были сообщены жителям теперешнего района Санга людьми, жившими здесь до них (происхождение которых неизвестно). Устные предания догонов передают миф об *андумбулу* и Ару, первом умершем среди догонов, объясняющий возникновение смерти. Согласно этому мифу, вначале мир *андумбулу* не знал смерти. Состарившись, все превращались в змей или в духов *гину*, которые говорили на особом языке *сиги со*. Этому языку их обучил верховный бог Амма. Один непревращенный *андумбулу* попросил *гину* в нарушение правил обучить его этому языку. Тот согласился, но предупредил, что это введет смерть в мир *андумбулу*, и первым умрет самый старый из них. Так и случилось. Тогда, по совету прорицателей, для того, чтобы добиться прощения умершего, решено было устроить искупительное празднество — *сиги*, во время которого должен был употребляться язык *сиги со*. *Андумбулу* собрали просо, кунжут, табак, растения для приправы. Они вырезали из дерева змею, великую маску (*имина на*), представляющую собой антропоморфную голову с длинным вертикально выступающим в верхней части навершием, имеющим имитационную змеиную раскраску и предназначенную для защиты живых от *ньямы* умершего, а также вырезали изображение умершего старика с высунутым языком. Каждый взял железное сиденье *долаба*, продолговатую калебасу, и все стали танцевать вокруг вырезанных изображений и петь, повествуя о случившемся. Однажды женщины догонов случайно застали *андумбулу* во время церемонии *сиги*. На железном сиденье сидел возглавлявший церемонию старик Альбарга. *Андумбулу*, одетые в красные волокна и капюшоны, танцевали, пели и пили просяное пиво возле столба, на котором была укрепленна *имина на*. У них была деревянная маска, изображающая старика. Слышались звуки *ромба*, напоминающие вздохи и жалобные стоны старика. Танцоры совершали обряды *сиги* в честь умерших и воспевали благодарность старому Альбарга, который выставил пиво. Одна из женщин бросила камень и попала в старика, и он, став от этого нечистым, не смог убежать вместе с остальными. Забрав вещи *андумбулу*, эта женщина вернулась в деревню, одевшись в волокна. Увидев ее, все разбежались. Тогда женщина спрятала волокна в амбаре. Один старик открыл мужу женщины ее тайну. Мужчины отобрали вещи *андумбулу* и спрятали их. В том же месте, где были спрятаны вещи *андумбулу*,

мужчины племени держали и схваченного Альбарга. Он обучил мужчин всем обрядам, связанным с масками. Все случившееся скрыли от самого старого человека, хотя Альбарга предупреждал, что это может ввести смерть в мир людей. Когда, согласно существовавшему порядку, пришло время для превращения старика, он принял вид змеи. Но в это время на дороге ему встретились юноши, одетые в маски. Разгневанный старик стал упрекать их, но он говорил на языке догонов, что было нарушением правил, так как он уже принадлежал к миру духов *йебан*. Став от этого нечистым, он уже не мог жить в мире духов, но, с другой стороны, он не мог вернуться и к людям. Он умер. Умершую змею перенесли в убежище в скале и обернули в красные волокна. В то время в деревне одна беременная женщина была одета точно в такие же волокна. Когда женщина родила, ребенок оказался красным, как волокна, и пятнистым, как змея. Он плакал целый день. Родители посоветовались с прорицателями, и те сказали, что душа и *ньяма* змеи были высвобождены смертью, *ньяме* нужна опора, а душе — пища, которые должен предоставить избранный в мире живых поручитель, *нани*. Чтобы указать на этого *нани*, душа змеи послала свою *ньяму* на этого ребенка. Ребенок плакал, потому что *ньяма* змеи перешла в волокна, и они стали нечистыми, вобрав в себя смерть. Чтобы исцелить ребенка, нужно оказать змее почтение и обеспечить ее пищей, и тогда она освободит ребенка от *ньямы*. Из большого дерева вырезали изображение змеи, сделали жертвоприношения и устроили празднество *сиги*. Этот посвященный умершему культ дал рождение институту масок. Позже умер, но уже в человеческом виде, отец первого умершего, Лебе. Его труп похоронили в земле. Когда же догоны ушли из страны Манде, они решили взять с собой его кости. Однако, вскрыв могилу, старший из них, Дион, обнаружил там вместо человеческих останков живую змею, которая последовала за догонами в их новую страну. Эта змея была ни чем иным, как предком, воскресшим в том виде, который он должен был принять, если бы смерть, появившаяся в мире, не нарушила установившегося порядка. Догоны, взяв с собой немного земли с могилы (полагали, что эта земля наделена особой силой, так как в ней произошло воскрешение), отправились подземным путем. Их вела змея. Догоны вышли наружу, каждый в особом месте, и расселились по земле (Котляр 1975: 60—61, 64—65). У догонов Верхней Вольты и Мали культ змей существует и поныне. Духовный лидер догонов — жрец культа ми-

фического предка догонов Лебе, избираемый общиной и проходящий после избрания длительный период инициации, представляется в виде змеи. Считается, что от его сыновей произошли территориальные и родовые группы догонов (дион, домно, оно и ару). В Гоголи у догонов имеется стилизованное деревянное изображение змеи, примерно 10-метровой длины, в других местах хранятся изображения меньшего размера (от 3 до 7 м). Они представляют собою прямые или (чаще) изогнутые длинные палки, увенчанные внизу стилизованной прямоугольной змеиной головой с «рогами» или стоящими торчком «ушками». Эти деревянные изображения устанавливают в местах таким образом, чтобы стилизованные «головы» этих «рептилий» покоились поверх черепов и костей предков догонов (Mundkur 1983: 152; изображения «змеиных палок»: там же: 16, Fig. 7: l-q; со ссылкой: Griaule 1963: 34—38, 45—47, 230, fig. 32). Вообще, мифы догонов, повествующие о превращении людей в змей, оказываются тесно связанными с ритуалами. Один из мифов догонов рассказывает, что некая старуха, достигнув времени своего превращения, удалилась в брус, чтобы там принять вид змеи. Сын долго искал свою мать и, не найдя, вернулся домой очень опечаленный, думая, что она пропала. Тронутая его горем и желая показать своим детям, что она хочет оставаться в союзе с ними, старуха вернулась в деревню в виде змеи и в доме своего сына выплюнула камень, который взял выбранный среди ее детей жрец культа, посвященного пропавшей. Согласно другому мифу догонов, самый старый человек в племени превращался в змею и поедал баранов. Сын старика, застав его врасплох, упрекнул отца. Тогда старик-змея, превратившись в антилопу, убежал и скрылся в пещере. Он оставил сыну культовые предметы, предназначенные для святылища и жреца культа (Котляр 1975: 35—36). В мифе бушменов рассказывается о превращении змей в людей. Согласно этому мифу, дочь божественного героя Кагна бежала от отца, и чтобы умереть, бросившись в скопище змей. Однако змеи оказались людьми, и их вождь женился на ней. Они ели змеиное мясо, но ей давали есть мясо антилопы, потому что дитя Кагна не должно есть плохой пищи. Кагн всегда знал, что происходит вдали от него, и он послал своего сына Когаца привести свою дочь обратно. Когда змеи увидели, что приближается Когац, они рассердились, но их вождь сказал: «Вы не должны сердиться, они идут к своему ребенку». Юноши пришли к сестре Когаца и велели ей передать мужу, что они пришли за ней.

Она собрала еды в дорогу, и на следующее утро отправилась вместе с Когацом. Из предосторожности они обвязали тела тростником. Три змеи пустились за ними вдогонку. Эти три змеи пытались ужалить их, но жалили тростник. Они пробовали бить их, но попадали по тростнику. У них ничего не получалось. Когац вернулся к Кагну, приведя дочь последнего. Затем Кагн снова послал Когаца к змеям, чтобы он превратил их в людей. Когац велел им лечь и ударял их своей палкой. Как только он ударял кого-то из них, из змеиной кожи выходил человек, а кожа оставалась на земле. Когац сбрызнул кожу чудесным снадобьем Кагна, и змеи навсегда оставались людьми (Котляр 1983: 119—120).

Бантуязычные яо (Yao) и аньянья (Anyanja), живущие к северу от р. Замбези (Замбия, Мозамбик, Малави), верят, что их умершие возвращаются к ним в виде животных, часто — змей. Если такая змея испугает кого-то из живущих в доме людей, ее разрешается убить (Hambly 1931: 29—30). Конде (Konde), народ, живущий в Мозамбике, верит, что змея может вселяться в тело человека, отчего последний приобретает сверхъестественные способности. Во время сна он может послать свою душу в виде змеи для выполнения нужных ему дел; однако, если такая змея будет убита, человек не проснется (Hambly 1931: 30). Баронга (батонга) Мозамбика верят, что змеи — это *chikonembo* или духи умерших, обычно предков. Этих змей боятся, но не почитают. Свободомыслящие баронга, если змеи надоедают им своими слишком частыми посещениями, убивают их, говоря: «иди теперь, ты надоел нам» (Junod 1898: 396). Другие сведения сообщает о верованиях тонга У. Хэмбли. Он пишет, что зеленовато-голубые змейки, живущие в изгороди, а также крупные зеленые гадюки, считаются у тонга воплощениями богов. Если в поселке начинается эпидемия, ее причину приписывают обиде, причиненной кем-то из жителей этой змее (Hambly 1931: 30). Тумбука из Ньясаленда (Южная Африка) верят, что души умерших «живут во многих живых существах, в основном в змеях. Есть две маленькие безобидные змеи, в которых они вселяются особенно часто: *слепозмейка* и *змея с пиловидным позвоночником*. Если туземцы встречают одну из них на своем пути, то возвращаются домой и зовут знахаря, которого просят сказать, чей родовой дух предупредил путешественника о поджидающей впереди опасности; делают соответствующие пожертвования. Если в хижину проникает какая-нибудь маленькая змея, ее не выгоняют, «ибо это дух пришел жить с друзьями,

у него хорошие намерения» (Fraser 1914: 127). Барунди (Бурунди) считают, что души умерших переселяются в змей, львов и леопардов, живущих в священных рощах вокруг могил. Оттуда змеи посещают хижины своих семей, где матери принимают их за души своих умерших детей и поят молоком (Meyer 1882: 118). Батлару (*Batlaru*), ветвь племени тсвана (*Bechuana*, Южная Африка) — люди питона, то есть, считают себя потомками питона. Кафры⁶⁰ Южной Африки считают, что духи их предков появляются после смерти в виде змей. Кафры никогда не убивают змей, заплзших в крааль, но убивают их вне краалья, веря, что змея, ползущая вне краалья не является воплощением духа предка, так как «духи предков не путешествуют» (Hambly 1931: 28). Кафры считают, что змея-душа своим дыханием вдыхает в человека жизнь; с ее смертью умирает и человек (Perls 1937: 50, note 7). Среди банту и зулусов распространено верование, что в виде змей мертвые выходят из своих тел. Некоторые виды змей почитаются банту, живущими в устье р. Фиш и близ Замбези. Верят, что в них воплощаются души умерших (Frazer 1910: 389). Кадиму (*Kadimu*), одно из племен банту, живущее на берегах озера неподалеку от устья реки Нзоя, верят, что они являются потомками питона; эта рептилия рассматривается ими как их общий предок (Hambly 1931: 34). У зулусов воплощенные в определенные виды змей (неядовитые зеленые и коричневые змейки) духи называются *amatongo*. Если зулус видит змею возле своего дома, то приветствует ее, называя отцом, наливает ей миску молока, а затем вежливо выпроваживает обратно; причем змеи идентифицируются с умершими по пометкам и шрамам, которые у них были при жизни. Это доставляет радость живущим, которые кормят змей и поят их молоком. Если зулус видит змею на могиле своего сына, он говорит: «это мой сын» (Casalis 1859: 246; Callaway 1868b: 8, 12, 196 ff; Leslie 1875: 47, 120; Frazer 1914b: 84; MacCulloch 1918: 405). Согласно наблюдениям Г. Кэллауэя, «змей, в которых превращаются люди, не много; они отличны от других и хорошо известны. Это черная мамба, зеленая мамба, которые зовутся *Inyandezulu*. В таких превращаются вожди. Обычные люди превращаются в *Umthlwazi*». Змеи узнаются как воплощения предков тогда, когда они вползают в хижины; обычно они не входят через дверь. Вероятно, они появляются в хижине

⁶⁰ Так они названы у цитируемых авторов. Конкретный этнос не указан.

не, когда в ней никого нет, заползают через верх хижины и остаются там, свернувшись в кольца (Spencer 1874: 352). Существуют два способа, по которым в змеином облике может быть опознан перевоплощенный умерший предок. Если змея одноглаза или имеет шрам, она, несомненно, *itongo* человека, который имел таковые особенности при жизни. Если же змея не имеет подобных особых отметок, возможно опознать ее во время сновидения (Hambly 1931: 28). Зулусы верят, что каждый человек имеет духа предка, *ihlozi* (*idhlozi*), в облике змеи, который охраняет его и помогает ему, живет вместе с ним, просыпается вместе с ним, спит и путешествует вместе с ним, но всегда под землей. Если он покажет себя, его появление всегда имеет важное значение, которое необходимо разгадать. Тот, у кого нет *ihlozi*, должен умереть (Howey 1955: 345). По внешнему облику змеи зулусы распознают, чьим перерождением она является. Так, змея ярко-зеленого цвета с черными точками на спине является воплощением уважаемого человека, главы краала или даже вождя. Юная и маленькая змея, как считается, служит воплощением незначительного человека. Короткая коричневая змейка, прячущаяся в темных углах хижины, рассматривается как воплощение духа женщины, а пожилая женщина перевоплощается в большую коричневую змею (Hambly 1931: 29).

На Мадагаскаре змеи почитаются в разных частях острова с суеверным страхом, основанном на веровании в то, что духи предков вселяются в тела рептилий после своей смерти. Эта идея очень сильна среди бецилеу (*Betsileo*). Многие из семей бецилеу имеют рядом с их домами маленькие хранилища, в которых они содержат змей и рассматривают их как по-прежнему имеющих связь с их семьями. Одна из этих змей имела обыкновение ежедневно приползать из леса в дом, где ее поили молоком, называли по имени и обращались с ней как с членом семьи. Католический священник убил ее и был вынужден спасаться бегством, опасаясь за свою жизнь: вся деревня восстала против него (Little 1884: 86 sq.; Frazer 1910: 634). Такое воплощение духа предка в виде змеи или червя у бецилеу называется *fanany*. Считается, что дух или душа умершего человека (особенно выдающегося, пользовавшегося уважением при жизни) после его смерти превращается в *fanany*. На юге острова существует традиция, согласно которой *fanany* образуется из кишок умершего, и по этой причине родственники часто вырезают кишки своего умершего одноплеменника и помеща-

ют их в бассейн, чтобы они скорее превратились в *fanany*. Бецилеу называли конкретных людей, чьи кишки, по их мнению, после смерти превратились в *fanany* (Hambly 1931: 30—31; со ссылкой: Genpner 1904 (без указания страниц)). Если бецилеу встречает змею *fanany* (часто это змея вида боа констриктор), он расстилает перед ней ламбу (*lamba*), традиционную одежду населения Мадагаскара, и называет по именам всех умерших *hova* (членов царского рода), которых он знает, говоря: «*Fanani*, ты такой-то?». Когда имя человека, чей дух воплотился в *fanany*, названо, змея заползает на расстеленную ламбу и сворачивается на ней. Человек аккуратно берет ламбу и несет в укромное место. Собирается вся семья, приносят змее цыпленка и всячески ухаживают за животным, после чего отпускают на свободу (Hambly 1931: 32).

В Африке распространено представление о появлении змеи на могиле умершего человека. Так, согласно верованиям зулусов, позвоночник или кишки мужчины после его смерти превращаются в змею (Hambly 1931: 29). По сообщению Нильсона, матабеле верят, что, когда мужчина умирает, его *idhlozi* (личная сущность) появляется в виде змеи определенного вида на его могиле (Hambly 1931: 29). При погребении верховных вождей и некоторых других лиц у авемба (*Awemba*) в Северной Родезии (совр. Замбия) в правое ухо покойного вставляется полая бамбуковая трубка, верхний конец которой возвышается над могилой. К концу второго дня по этой трубке выполняет паук, а за ним, немного погодя — питон (Hambly 1931: 33). Согласно верованиям ваньямвези (Танзания), белая неядовитая змея появляется на могиле или в хижине умершего родителя. Эта змея, являющаяся метаморфозой души родителя, является, чтобы предупредить о надвигающемся несчастье (Hambly 1931: 30).

По представлениям африканцев, змеи обладают способностью напрямую влиять на репродуктивную способность людей. У бавили (*Bavili*), народа, живущего на побережье Конго (*Lango coast*), определенные змеи называются «производящими», а иные — «несущими»; причем в обоих случаях подразумевается зачатие детей женщинами (Hambly 1931: 23). В Салли (Марокко), рассказывают историю, согласно которой, когда одна женщина однажды готовила и сняла крышку с горшка, в сосуд заползла змея, которую женщина не заметила и подала пищу своему мужу. Муж обвинил жену в попытке отравить его, разрезал змею на семь частей и заставил ее съесть их. Женщина исполнила это и вскоре родила

семь сыновей, ставших святыми и похороненных впоследствии в Салли (Westermarck 1926: 353). Марокканки, желающие родить сына, для этой цели съедают (проглатывают целиком) сердце змеи (Westermarck 1926: 352). У народа ашанти (Гана) был распространен миф о даровании питоном первым людям способности к производству потомства. Согласно этому мифу, изначально было две пары людей: двое мужчин и двое женщин. Обе пары были стерильны до тех пор, пока питон, посланный небесным богом Оньяме (*Onyame*), не даровал им половые органы. Питон приказал первым людям встать лицом друг к другу на берегу реки. Питон нырнул в реку и обрызгал людей водой, отчего женщины забеременели и родили детей (Hambly 1931: 22). По поверьям корана (*Korana*) — номадического племени Южной Африки, первый человек жил со змеей (MacCulloch 1918: 410). Для ибo и иджо южной Нигерии змея символизирует мужскую половую силу. Ибо верят, что, если женщина встретит змею, это является знаком того, что первая беременна. Это поверье связано с представлениями о реинкарнации *Ci*, — полагает Хэмбли. *Ci* — дух человека, может быть духом как живущего, так и уже умершего человека; причем для точного определения, чей *Ci* встретился, зовут знахарей (Hambly 1931: 23). У бангала, живущих в среднем течение р. Конго (Заир), распространено убеждение, что если мужчина встретит змею с красной отметиной, называемую *mwaladi*, его жена беременна. Если такая змея проползает вблизи сидящей или лежащей женщины, та разбрасывает на пути змеи некоторое количество бафии (*Baphia nitida*, кемеровое дерево) и принимает приближение змеи как предзнаменование своей беременности. Если женщина баконго Экваториальной Африки видит во сне змею, бегущую воду или водных духов, это является предзнаменованием того, что ее будущий ребенок станет воплощением водяного духа. Как только такой ребенок рождается, проводятся определенные ритуалы. Вокруг его тела обматывается ткань с тем, чтобы никто не мог определить пол ребенка, пока не придет знахарь. На протяжении всей ночи члены семьи танцуют. Все девочки, рожденные после этого пророческого сна, получают имена *Lombo*, мальчики — *Etoko*. Они считаются воплощениями водяных духов, имеющими змеиную природу. Таким детям подносят многочисленные подарки, поскольку считается, что в их власти — даровать людям благоприятную или дурную судьбу. На протяжении жизни такого ребенка, в доме не убивают змей. Самим *Lombo* и *Etoko* так-

же не разрешается убивать змей, с тем, чтобы они не убили собственных родственников. Змеи же часто появляются в домах, где живут такие дети, так как считают их безопасными убежищами (Hambly 1931: 24).

Представления о сексуальном контакте змей с женщинами широко распространены в Африке. В Алжире верят, что змеи соблазняют юных девушек. История рассказывает о шейхе, державшем в своем доме ручную красивую змею. Однажды змея выползла из места, в котором содержалась, и дефлорировала всех дочерей шейха (Briffault 1927: 666). *Onykolum* (сообщество племени ибибио (*Ibibio*), юго-восточная Нигерия) принуждала женщин к сношению, говоря, что если они откажутся, с ними вступит в связь великий змей *Aké* (MacCulloch 1918: 410). В Абиссинии считается, что девушки до брака находятся в опасности быть изнасилованными змеей (Parkins 1853: 41; Briffault 1927: 666). В Сьерра-Леоне верят, что змеи преследуют женщин из рода Анкои (*Ankoi*): змеи приползают из леса и сожительствуют с женщинами в их домах (Northcote 1916: 152; Briffault 1927: 666). Готтентоты верили в змею с человеческими органами, посещающую спящих женщин; сходные верования обнаружены среди *Macusi* (MacCulloch 1918: 410; Hahn 1881: 81). В Дагомее (совр. Бенин) женщины *kosio*, жрицы и храмовые проститутки культа бога-питона *Dañh-sio*, или *Dañh-gbi* народа эве, имеют собственную организацию. Они живут сообща в группе домов или хижин, окруженных изгородью, на протяжении трех лет инициации. Большинство новых членов становятся таковыми посредством присоединения юных девушек; но любая женщина, одинокая или замужняя, рабыня или свободная, публично демонстрирующая одержимость, издавая традиционные условные крики, сразу же опознается как одержимая богом-питоном и может немедленно присоединиться к ордену. Женщина, присоединившаяся таким образом, считается неприкосновенной на протяжении всего периода ее инициации, что означает, что она не может входить в дом своих родителей, а если она замужем, в дом своего мужа. Бог-питон вступает с этими женщинами в тайную связь в посвященном ему храме, а дети этих женщин считаются его потомками (Frazer 1914b: 66; Ellis 1890: 60, 148 sq.). Сексуальная связь женщин с богом-питоном находится в тесной связи с плодородием почвы и зерновых. Именно в сезон прорастания пшеницы старые жрицы выискивают на улицах девочек — новых жриц культа. Вооруженные дубинами, они бегают по улицам поселка, истошно кри-

чат и хватают всех девочек от 8 до 12 лет, оказавшихся в это время вне дома. Суеверные люди в это время иногда оставляют своих дочерей на улицах, с тем, чтобы те удостоились чести быть посвященными богу-питону. Сексуальная связь женщин с богом-питоном, очевидно, считалась необходимой для обеспечения плодородия зерновых и скота, поскольку эти люди «обращаются с молитвой к змее в особенно влажные, сухие или голодные сезоны; во всех случаях общения со своим правительством и для сохранения своего скота; или скорее, в случае любой необходимости и трудности» (Bosman 1814: 494; Frazer 1914b: 67). Священные женщины, которые одновременно являются женами бога-питона, жрицами и проститутками храма, существуют и у иджо (Ijaw) южной Нигерии. В этом племени такие женщины занимают высокое положение, и без их вдохновенного совета ничего не делается. В семье каждого вождя есть такая женщина, а несколько из них заняты служением главному фетишу, *Аво-ме-ка-со*. Они ограничены множеством табу и в древности не могли иметь мужа из рода человеческого, так как считались обвенчанными с одним из священных змеев. Предполагается, что каждый восьмой день из реки выходит дух воды и приходит к жрице, поэтому в этот день она никого к себе не допускает, спит одна, не выходит из дому после наступления темноты и делает возлияния перед символами Ову (духа воды), основным из которых, по-видимому, является гончарное изделие конической формы, увенчанное головой. Говорится, что в голову жрицы входит дух священного змея и заставляет ее вращаться в мистическом танце, который всегда предшествует прорицанию. Когда она вдохновлена, то танцует в течение трех-семи дней, все это время она не может ни выпить капли воды, ни облегчиться» (Talbot 1926: 101; Hambly 1931: 16—17; Фрэзер 1998: 332).

В Марокко в нач. XX в. рассказывали реальные случаи, когда змеи заползали в дома и пили молоко из грудей спящих женщин или слизывали его с губ младенцев (Westermarck 1926: 350—351). Один из марокканцев рассказывал Э. Вестермарку такой случай, произошедший с его матерью в его младенчестве. Когда он подросток, его мать сказала ему, что он может не бояться змей, т.к. между ним и змеями существует «молочная связь» (Westermarck 1926: 351). Намаква (*Namaquas*) Южной Африки верят, что змеи «очень любят женское молоко». Они приводили несколько случаев, когда змеи ночью заползали в жилища и высасывали у спящих матерей молоко (Andersson 1861: 303; Briffault 1927: 668). Такое же пове-

рье встречается на Мадагаскаре (Genner 1904: 274; Briffault 1927: 668).

Обобщая африканский материал, касающийся поверий о змеях, У. Хэмбли писал: «Идеи о душе, демоне или сверхъестественном существе, вселяющемся в тело змеи, встречаются в каждом примере африканских представлений о культе питона, радужной змеи-защитницы или в поверьях о плодovitости змеи и человека. Существует, однако, ряд примеров представлений, в которых реинкарнация является главной, можно сказать, единственной идеей. Нет ничего невероятного в том, что представления о реинкарнации являются логическим фундаментом для каждой формы африканского культа змей и поверий о змеях» (Hambly 1931: 24). Развивая мысль Хэмбли, следует добавить, что, как видно из собранного и обобщенного выше материала, на этом базовом «логическом фундаменте» воображение африканских аборигенов выстроило множество разнообразных, часто противоречащих одна другой концепций. Змея в африканских поверьях являлась вместилищем душ или духов умерших людей, которые находились в змеином теле в промежутках между воплощениями в человеческом облике (Hambly 1931: 25), могла быть вместилищем души-двойника живого человека (Hambly 1931: 26) или лишь посланником души умершего (Hambly 1931: 29). Африканцы также верили, что сама змея возникает из остатков тела человека (что может служить результатом известной «материальности» в представлении о душе на той стадии духовного развития, на которой находились и находятся большинство африканских народов). Представления о душе, пребывающей в такой змее у африканцев весьма расплывчаты; например, зулусы не могли ответить на вопрос относительно *idhlozi*, сущности умершего, нашедшей воплощение в змее, — присутствовала ли она в человеческом теле, пока человек был жив, или возникла лишь после его смерти (Hambly 1931: 29).

Африканский сказочный материал представляет особую значимость для нашей работы по двум причинам. Во-первых, потому, что представления о родственной связи людей со змеями или о взаимном превращении людей и змей в африканском фольклоре, как и в европейском, ближневосточном и индийском, получили свое наиболее полное выражение именно в жанре волшебной сказки. В силу этого, африканский сказочный материал служит существенным и важным дополнением к несказочному фольклору, посвященному

этой тематике. Во-вторых, потому, что африканская волшебная сказка, в силу ее стадильной архаичности в сравнении с европейской, позволяет прояснить генезис и семантику отдельных мотивов, связанных со змеями, и сюжета в целом. Обосновывая интерес к африканскому сказочному фольклору, отечественная исследовательница африканских сказок Е.С. Котляр писала: «Африканский фольклор заслуживает самого серьезного внимания не только потому, что представляет собой богатейший и малоисследованный материал, но и как та часть мирового фольклора, изучение которой в силу множества причин (стадильная архаичность африканской фольклорной традиции по сравнению с европейской, живая традиция и др.) способствует прояснению процессов генезиса, динамики и эволюции фольклорных жанров вообще. Может быть, в наибольшей степени это касается африканской волшебной сказки» (Котляр 2002: 5). Как отмечала Е.С. Котляр, волшебная сказка как сравнительно поздняя в стадильном отношении фольклорная категория не достигла у африканских народов столь полного и законченного жанрового выражения, как сказка о животных. В сопоставлении с европейской сказкой, представляющей собой классическую форму этого жанра, африканская волшебная сказка выступает как его наиболее архаичная форма. Африканская волшебная сказка характеризуется мифологизмом, что четко прослеживается как в образной системе (образы и характеры главного героя и второстепенных персонажей), так и в сюжетах и мотивах. Стадильная архаичность африканской волшебной сказки определяет не только образ и характер главного героя и второстепенных персонажей и саму ее сюжетную структуру. Так, сюжет о чудесной жене ограничивается, как правило, первыми двумя ходами, а иногда только первым, составляющим начальное звено этого сюжета (Котляр 1975: 141—142; 2002: 6). Для «типичной» африканской сказки о животной супруге, ограничивающейся двумя ходами: приобретение — потеря, животная супруга — это прежде всего, «животное», «чужое», — пишет Е.С. Котляр. — Концовка, соответственно, такова: животное возвращается в свой мир. Как член племени, тайно женившийся на животном, герой занимает маргинальное положение между мирами «чужого» и «своего», и в его собственных интересах скрывать тайну происхождения своей супруги. Когда его обман разоблачен, он не только лишается жены (животное возвращается в свой мир), но и его самого изгоняют из деревни, и он гибнет (Котляр

2002: 8). Его соплеменники, а также другие жены стараются выведать происхождение его «чудесной» жены, а узнав его, унижают, а затем изгоняют в дикую природу ее, самого героя, а также его детей от этой жены, которые также переходят в разряд «животных» (Котляр 1999: 303)⁶¹. Другие жены, узнав, что новая жена — лань, жалуются на мужа старейшине деревни, и тот выгоняет его в заросли вместе с сыном от этой жены, где оба погибают. Девушка, узнавшая тайну происхождения своего возлюбленного, который оказался рыбой, умирает от горя и разочарования (Котляр 1975: 143—144). В этих мотивах и раскрывается, по мнению Е.С. Котляр, архаизм африканских вариантов сюжета о животной супруге (Котляр 2002: 8). В африканских сказках на сюжет о «чудесной» супруге, в отличие от европейских сказок, связь супруга-животного с тотемическими представлениями еще очень тесна, — утверждает Е.С. Котляр. В то же время она рассматривает эти мотивы как явное разрушение тотемических представлений (Котляр 1975: 143). «Тексты такого рода, — пишет далее Е.С. Котляр, — занимают промежуточное положение между, с одной стороны, мифами и мифологическими сказками, в которых причастность, контакт и т.п. с объектом животного мира рассматривается как положительный фактор, что было связано с тотемическими верованиями и их отголосками, — и, с другой стороны, классической волшебной сказкой, где животная природа супруги, также воспринимаемая как положительный фактор, влечет за собой чудесные возможности для героя, дары, помощь герою в исполнении его трудных задач и т.п.» (Котляр 1999: 303). Герой африканской волшебной сказки не вполне типичен для этого жанра. Он, подобно эпическому герою, самостоятелен, активен, наделен магическими способностями и т.п., тогда как в «классической» европейской волшебной сказке функции героя более ограничены и в значительной степени связаны соответствующими функциями волшебных персонажей — помощников, дарителей и т.п. Место волшебных «помощников», «дарителей» в африканской сказке занимают нередко не волшебные персонажи, а тотемы рода, семьи или предки, умершие родители, оказывающие герою ту или иную услугу, а также боги и духи (Котляр 1975: 145; 2002: 6).

⁶¹ В этой статье Е.С. Котляр рассмотрела структуру африканской сказки о животной супруге на примере жены-антилопы.

Простейшей формой африканской волшебной сказки о родстве человека со змеей является рассказ о девушке — любовнице змеи. Этот сюжет записан у луи (*Louyi*) и субийя (*Soubiya*), живущих в верховьях Замбези (Замбия). Эти сказки отличаются простотой сюжетных линий и ограниченным набором составных компонентов. Сказка «девушка и змея» субийя весьма проста и почти не содержит чудесных элементов. Одна девушка, — говорится в ней, — имела змею-любownika, который жил в хлебном амбаре. Она кормила его кашей из сорго, это то, что змей ел. Когда мать девушки уходила работать на поле, девушка играла со змеей и ласкала ее, потому что они были любовниками. Однажды мать шла с поля и заметила, как в хижину ее дочери вползла змея. В тот день мать сказала дочери: «Почему ты занимаешься любовью со змеей? Она убьет тебя, дитя мое». Слова матери сильно напугали девушку. Тогда она придумала хитрость. Однажды она предложила змее: пойдем спать ко мне в хижину. Они легли в кровать. Посреди ночи девушка встала с постели, подошла к матери и сказала: «Я ухожу от него». Мать ответила: «Возьми ступку для муки, заверни ее в одеяло и положи на то место, где ты спишь». Девушка так и поступила, а затем взяла огонь и подожгла свою хижину. Змей почувствовал огонь и стал будить девушку: «Вставай, бежим!». Когда змей увидел, что девушки нет, он встал на хвост и стал искать ее глазами. Его голова сгорела, он упал и умер (Jacottet 1899: 79—80). В сказке луи рассказывается, что однажды змей встретил красивую девушку и предложил ей выйти за него замуж. Девушка согласилась. Он явился к ее родителям, посватался к ней и увез дочь из дома. Однажды девушка сказала: «Я отправлюсь в гости к своей матери». — «Иди, жена моя, — сказал змей». Когда она пришла к матери, она сказала: «Мама, мой муж куда не годится». Мать спросила: «чем?» Дочь ответила: «У него отвратительный запах, такой, как у змеи». В это время вошел другой человек и спросил: «О ком она говорит?» — «О своем муже», — ответила мать. «Это не муж, а змея», — ответил вошедший. «Я больше не пойду туда» (т. е. «не вернусь к мужу» — А. Б.-Г.), — сказала девушка. Однажды они отправились танцевать. Когда змей увидел ее, он подошел, взял ее и унес к себе. Когда змей заснул, девушка взяла ступку, положила ее на свое место в хижине, вышла из хижины, заперла снаружи дверь, взяла огонь и подожгла хижину. Вместе с хижинной змей сгорел (Jacottet 1901: 67—68).

В сказке джагга (*Chagga, Djagga, Waschagga, Wajagga*), живущих в Танзании, девуш-

ка отправляется к источнику за водой, где влюбляется в огромного питона, пожирающего людей и скот, из-за его прекрасной шкуры. Девушка часто ходила за водой, где встречала питона, и всякий раз просила его отнести ее домой; но он всякий раз отказывался, говоря, что там он встретит всех ее родственников, что, видимо, было бы для него нежелательно. Однажды питон выполз из зарослей травы, в которых всегда лежал; тут девушка с ужасом увидела, что влюбилась в чудовищное животное, и побежала домой. Питон устремился за нею. Ее отец в тот день созвал всех своих родственников на забой быков. Питон оказался в деревне и проглотил всех собравшихся; лишь девушка осталась жива, спрятавшись в навозной куче (Gutmann 1914: 27—28. №4). В сказке джагга из района Усамбара (*Usambara*) питон превращается в красивого юношу и женится на девушке (в другом варианте оттуда же вместо питона фигурирует африканская гадюка (Lindblom 1935: 134)).

Нигерийская сказка, записанная на реке Гонгола, одновременно излагает африканскую версию мифа о запирании вод живущим в озере змеем и о похищении им девушки и раскрывает некоторые мифологические подробности обряда женской инициации, во время которого женщина бросалась в озеро, чтобы стать «супругой» живущего в нем водяного змееобразного духа. Однажды девушка по имени Джалайя (*Jaliya*) была брошена в воду своими «друзьями» и внезапно оказалась в прекрасном подводном дворце, где царь змей предложил Джалайе спеть с ним. Когда она запела, ее мелодичный голос разнесся по округе, и его услышал человеческий правитель области Гонголы. Очарованный пением, король приказал построить дамбу и осушить водоем. Когда уровень воды спал, люди обнаружили царя змей, который тут же расправил крылья и перелетел в более глубокую часть озера, где снова погрузился в воду. Также они обнаружили Джалайю в золотой короне, играющую на золотой арфе и поющую своим золотым голосом. Она сообщила правителю, что змей сделал ее царицей реки. Однако змей разрешил ей вернуться на землю к людям и выйти замуж за короля, который с тех пор раз в год совершал жертвоприношение духу этого озера (Morgan 2008: 16).

Ангольская сказка «Змея» напоминает европейский сюжет АТ 425K, в котором девушка нарушает запрет, в результате чего ее начинает преследовать змей; при этом завязка протекает по шаблону сюжета АТ 425A. У одной пары не было детей, из-за чего жена очень переживала. Однажды ей приснилось, что она

стоит на берегу озера, набирает воду в кувшин, а к ней вдруг подходит старушка и спрашивает, хочет ли она, чтобы у нее была дочка. Женщина ответила утвердительно, и старушка наказала ей никому не рассказывать о своем сне, что женщина исполнила. Той же ночью старушка приснилась женщине снова и спросила, согласна ли она выполнить в случае рождения дочери обещание. Женщина снова согласилась. Тогда старушка сообщила ей, что ее будущая дочь не должна никогда видеть своего лица — ни в зеркале, ни в стекле, ни отраженным в воде. Вскоре женщина забеременела и родила девочку. После этого старушка приснилась ей снова и сказала, что ее дочь никто не должен видеть, а также девочка не должна выходить из дома. И женщина стала делать всё для того, чтобы никто не видел её дочку. Она даже перестала работать в поле. Дочка уже ползала, когда старушка снова приснилась женщине и сказала, что девочку уже можно показывать людям, и нарекла ей имя Самба. Родители впервые взяли девочку на улицу, где односельчане восторгались ее красотой. Однажды, когда родители с девочкой шли по полю, небо затмила огромная туча и хлынул дождь. Родители бросились бежать, но маленькая Самба не торопилась. Она впервые в своей жизни очутилась под дождем, и он ей очень понравился. Мать, тревожась, что с девочкой случится какое-нибудь несчастье, стала звать ее:

Самба, Самба, беги от дождя,

Торопись, моя дочка!

А Самба, продолжая идти не спеша по дороге, отвечала:

Мама, не могу я бежать,

Браслеты сломаются на ножках.

Папа, не могу я бежать,

Браслеты сломаются на ручках!

Наконец все, вымокшие, добрались до дома. С девочкой не случилось ничего плохого. Она даже не заметила огромную змею, которая, как толстое бревно, лежала у дороги, нежась в теплой воде. Через несколько лет Самбу отдали на выучку женщине, которая стала обучать девочку убирать дом и готовить еду. Родители предупредили женщину, чтобы она спрятала в доме все зеркала. Все шло хорошо, но однажды Самба, убирая комнату, открыла сундук, нашла в нем зеркало и увидела в нем свое отражение. Она тут же онемела, а затем исчезла прямо на глазах хозяйки. Исчезнув, Самба очутилась вблизи одного дома. Хозяева этого дома пожалели красивую немую девушку и взяли ее работать посудомойкой. Однажды, когда повара не было на кухне, огромная змея, невесть от-

куда взявшаяся, проглотила всю приготовленную за день еду. Хозяева подумали на посудомойку, и Самбу выгнали. Самба пришла в другой дом, и тут ее пожалели и ласково приняли. Но змея появилась и здесь. Она вползла в дом, когда не было хозяев, и перебила в нем всю посуду. Хозяева обвинили в этом Самбу, избили ее и прогнали. Самба нанялась работать в третий дом, но и здесь змея не оставила ее в покое: она пожирала еду и била посуду. Однако хозяева не свалили вину на Самбу, так как они по-настоящему любили ее. Как-то хозяин собрался ехать в город. Перед отъездом он созвал всю семью и всех слуг и спросил, кому чего привезти. Когда хозяин спросил Самбу, она вдруг заговорила и попросила хозяина привезти ей нож, «чтобы сам резал», камень, «чтобы сам точил», и светильник, «чтобы сам зажигался». Сказав это, девушка снова онемела. Вернувшись, хозяин отдал Самбе то, что она попросила. Самба спрятала подарки у себя в комнате. Среди ночи туда вползла змея. Но из-за подушки Самбы выскочил нож и стал кромсать змею, точильный камень на ходу стал точить нож, а светильник ярко вспыхнул, чтобы сжечь куски змеиного тела. Утром в комнату Самбы вошли хозяева и увидели раскиданные по полу обожженные куски огромной змеи. А Самба, к которой вернулся дар речи, объяснила, что это змея была причиной всех ее несчастий. Всё, что произошло с Самбой, было делом злого колдовства, — пояснил рассказчик. Самба вернулась к своим родителям и стала жить с ними, окруженная заботой и любовью. А потом на ней женился один из сыновей того человека, который привез Самбе нож, точильный камень и светильник (Некрасова 1975: 72—76).

Весьма распространен в Чёрной Африке сюжет о девушке, отказывающейся выходить замуж и в итоге выходящей замуж за змею-людоеда. Змей в сюжете этой сказки амбивалентен; он фигурирует и как опасное чудовище, и как желанный жених, причем может сменить обе ипостаси в рамках одной сказки. Отчасти этот сюжет напоминает АТ 425А = 433В «Король-Линдворм», поскольку в финале сказки присутствует мотив превращения змея в человека, а также фигурирует мать змея, ищущая невесту для своего сына. Этот сюжет записан у басуто (Лесото) (Jacottet 1895b: 214—225; 1908: 126—152, №18—21) и хауса (северная Нигерия) (Tremearne 1911: 346—348, №45). Мотив брака со змеей-людоедом в сказках басуто представлен несколькими вариантами, многие из которых были опубликованы Э. Жакотте. Одной из наиболее распространенных является сказка под назва-

нием «Мониохе» («*Monyohé*»), записанная в нескольких вариантах. Согласно первому варианту, жила некогда девушка Сенкепенг, сестра Масило, которая отказывалась выходить замуж. Однажды она с одноплеменниками прибыла на песенный праздник к Моракапуле, где пела целый день. Во второй половине дня Моракапула вызвал дождь, сказав, что Сенкепенг отказывается танцевать с ним, и дождь лил весь день. Моракапула приказал своим людям не пускать Сенкепенг в свои хижины. Сенкепенг нашла старую женщину, которая сначала отказалась пустить ее в свою хижину, но Сенкепенг пригрозила убить ее, и старуха согласилась. На другой день Сенкепенг и Масило стали собираться домой. Моракапула предупредил их, что все реки переполнены, но Масило сказал: «мы перейдем их». Люди Масило успешно перешли реку, но когда Сенкепенг оказалась на середине реки, река стала выталкивать ее назад. Тогда Сенкепенг пошла вдоль течения реки и вскоре пришла к зарослям спаржи. Войдя в них, она обнаружила ствол, пригодный для изготовления *thomo* (струнный музыкальный инструмент, создаваемый из длинной ветви дерева — Jacottet 1908: 129), что было кстати, т. к. ее *thomo* потерялся по дороге. Утром женщина по имени Мамониохе отправилась к источнику, обнаружила в зарослях спаржи Сенкепенг с новым *thomo* и сказала: «Ах! Ах! Я нашла красивую жену для моего сына; пойдём, моя невестка, пошли домой». Сенкепенг пошла за нею, держа в руках новый *thomo*. Женщина привела ее домой к своему сыну Маниохе, жившему «внутри крыши хижины», и попросила ее принести ему еды. Сенкепенг набрала полную корзину мяса, налила пива и принесла хлеба и, войдя в пустовавшую хижину, оставила все на полу и вышла. Затем она снова вернулась к Мамониохе. Та приказала ей: «Пойди снова в хижину и заведи посуду, на которой ты принесла мужу еду». Та вошла в хижину и с удивлением увидела, что все съедено. Затем, по распоряжению Мамониохе, Сенкепенг принесла в хижину ее сына пива, а также намолота на зернотерке «кафрского зерна» и испекла из муки хлеб. Затем Мамониохе приказала Сенкепенг идти спать в хижину ее сына. Когда наступила ночь, она почуствовала, как Мониохе ударил ее хвостом. Она взяла кувшин и вышла к источнику за водой. Когда она вышла, то увидела, что Мамониохе уже заготовила мясо, хлеб и пиво для своего сына. На второй день все повторилось в точности, как в первый. Люди той деревни спросили Сенкепенг: «Почему ты осталась здесь, бедное дитя? Почему ты не уй-

дешь домой? Посмотри на наше большое племя. Ни одна девушка не в состоянии остаться с Мониохе». — «Я не знаю, куда идти», — ответила девушка. Но однажды Сенкепенг все же решилась и среди ночи, взяв кувшин, вышла из хижины и пошла прочь из деревни. Когда солнце взошло, она была уже далеко. Мониохе помчался за нею; поднялся сильный ветер, когда он вышел из своей хижины. Когда он догнал Сенкепенг, она пропела: «Дитя моей сестры, пой, и позволь нам увидеть». Змей начал петь в ответ, и, пока он пел, Сенкепенг успела отбежать еще на некоторое расстояние. Так повторилось три раза. На третий раз Сенкепенг встретила двух мальчиков, пасших скот ее деревни. Она обратилась к ним за помощью: «Бегите в деревню. За мной мчится змей, который хочет пожрать меня». Пастушки побежали в деревню. Люди схватили ножи и копья и воткнули их на дороге, по которой скот возвращался с пастбища. Наконец, Сенкепенг добежала до деревни и, изнемогая, упала на землю. Мониохе, также обессиленный, долетел и упал рядом с ней. Он упал на воткнутые в землю ножи и копья, они разорвали его тело и он умер. Мамониохе, мать Мониохе, нашла его в деревне. Она попросила убить для нее черного быка. После этого она собрала воедино тело своего сына, сожгла его, а пепел завернула в бычью шкуру и пошла прочь из деревни. Она подошла к пруду и бросила в водоем тело сына; в это время люди деревни собрались вокруг нее. Она начала ходить кругами вокруг пруда. Она ходила и ходила, пока ее сын не вышел из воды. Теперь он был не змеей, а красивым молодым человеком. Сенкепенг сказала: «Ох! Ох! Как красив мой муж!». Они вернулись назад, к ее родителям. Был собран скот в приданое Сенкепенг. Сыграли свадьбу, и она стала женой Мониохе (Jacottet 1908: 126—134, № 18).

Второй вариант сказки басуто начинается с рассказа о том, что жил Мониохе, который был змеей; его мать искала ему жену. В хижине, где он жил, никогда не разводили огня, поскольку он жил под крышей. Однажды его мать нашла ему жену, девушку по имени Сенкепенг. Она попросила ее отнести еду в хижину своего сына и никогда не разводить в ней огня. Она приносила еду в хижину и уходила, а затем возвращалась, чтобы забрать пустую посуду, но никогда не видела своего мужа. Однажды мать Мониохе сказала Сенкепенг, чтобы та отправилась спать в хижину ее сына, но зажгла бы жировую лампу, которая не создает дыма. Так она поступала на протяжении месяца. Однажды среди ночи она зажгла сухой навоз, повалил дым. Тогда Мониохе спустил-

ся сверху и ударил ее хвостом. Спустя долгое время она решила бежать домой. Она бежала и пела: «Сенкепенг оа Калиана, я замужем за Мониохе». Она пела так и пробежала мимо двух пастушков. Когда Мониохе приблизился, пастушки испугались и сказали другим пастухам: «Точите ножи!». Сенкепенг продолжала бежать. Она была уже недалеко от деревни. Мониохе приблизился и затаился в собачьей конуре. Люди зарезали черного быка, окружили конуру и разожгли большой костер. Они дали Мониохе крепкого пива, напоили его и подожгли конуру. Мониохе сгорел. Тогда пришла мать Мониохе, собрала его пепел, завернула его в бычью шкуру и собрала в горшок, который отдала Сенкепенг. Она сказала Сенкепенг: «Смотри за этим горшком. Не открывай его, он должен открыться сам». Однажды Сенкепенг заметила, что горшок открылся. Она побежала к свекрови и сказала той об этом. Мать Мониохе взяла жир, охру, сурьму и слюду, поспешила к Сенкепенг и помазала всем этим горшок; внутри горшка она обнаружила красивого молодого человека. Вскоре сыграли свадьбу Сенкепенг и Мониохе. Однако впоследствии в семье разразилась ссора, в результате которой Мониохе и его мать Мамониохе были убиты (Jacottet 1908: 134—138, № 19).

Третий вариант сказки о Мониохе начинается с зачина о том, что жил сын вождя Масило; и был в его время в деревне голод, вызванный отсутствием дождей и исчезновением воды. Масило снарядил охотничью экспедицию в лес. Охотники нашли большой водоем, полный темной зеленой воды. Они начали черпать воду руками, но когда пытались пить воду ртом, вода утекала из их ладоней. Их безуспешные попытки продолжались долгое время, но при этом их собаки выходили из воды мокрыми. Тогда вождь заговорил, обращаясь к тому, кто жил в пруду: «Вождь! Что должен я дать тебе? Хочешь, я дам тебе сотню коров?» — «Я не хочу этого». — «Хочешь, я дам тебе сотню жен?» — «Я не хочу этого». — «Хочешь, я дам тебе свою сестру Сенкепенг?» — «Да, так пойдет». Теперь каждый смог напиться от души. Хозяин пруда сказал: «Когда я приду забирать мою жену, ты узнаешь об этом по облаку красной пыли». Масило сказал, обращаясь к своим охотникам: «Я прошу вас: не говорите моему отцу, что я купил воду за свою сестру; он убьет меня». Они вернулись домой. Прошел год. На второй год они заметили приближение облака красной пыли. Те, кто знали об этом, испугались. Они увидели, что приближается нечто, похожее на змею, только очень длинную. Он при-

шел в деревню. Люди, не бывшие год назад с Масило, разбежались. Те же, кто знал о договоре, остались. Девушки стали по одной выходить из хижины, где они собрались, и убегали. Последней осталась Сенкепенг. Она также попыталась выйти из хижины и скрыться, но змей остановил ее. «Куда ты пошла, жена моя», — сказал он. Сенкепенг вышла из хижины и побежала. Змей преследовал ее и бил хвостом. Девушка всю дорогу громко кричала. Змей говорил:

— О! Чья вода?

Сенкепенг отвечала:

— Я — Сенкепенг, сестра Масило,

Меня взял в жены змей,

Я была взята в жены тем, кого не было видно.

Она бежала по всей деревне, пока не добежала до дома своего дяди по отцу. Она вбежала в его дом, но змей окружил дом. Тогда она выбежала и побежала прочь. Змей сказал: «Куда это ты отправилась, жена моя?». Он повернулся и погнался за нею. Девушка побежала дальше, продолжая громко вопить. Змей преследовал ее. Она добежала до дома своего дяди по матери и вбежала в его дом, но змей окружил его. Тогда ее дядя послал людей в деревню, чтобы те доставили десять тучных быков. Люди пошли и привели их в крааль дяди. Тогда дядя сказал змею: «Вождь, заходи и выбери, что ты хочешь». Змей вошел в крааль; быки испугались и стали прыгать и топтать змея; змей же принялся кусать их; так змей погиб. Сенкепенг же сильно заболела от пережитого страха. Она была почти как мертвая. Отец спросил, откуда взялась эта змея. Люди рассказали ему, что Масило продал сестру змею за воду. Отец распорядился схватить Масило и убить его. Сенкепенг же выздоровела (Jacottet 1908: 148—152, № 21).

Еще одной сказкой басуто о связи девушки со змеем является сказка о двух сестрах, одна из которых не слышала советов людей и животных, а вторая следовала этим советам. Жила девушка по имени Малиане (*Maliane*), дочь вождя, которой подавали специально жирное молоко от только что отелившихся коров. Малиане была очень капризной, и требовала, чтобы люди, готовившие молоко, не приступали к этому, не помывшись с головы до ног. У нее была собака. Однажды Малиане спросила свою собаку: «Что я должна делать?» Собака ответила: «Уходи прочь из дома со всеми своими вещами». Малиане превратилась в вихрь, схватила все свои вещи и вылетела из хижины. Она снова подошла к своей собаке. Собака сказала ей: «Когда крыса заговорит с тобой, отвечай ей вежливо; ты ви-

дишь, это очень толстая стена из камыша, через нее нет прохода». Крыса позвала Малиане, сказав: «Привет! Пойдем со мной». Она пошла. Крыса сказала: «Тебе встретится старая женщина по другую сторону изгороди», и показала девушке проход через изгородь. Пройдя через изгородь, Малиане встретила старуху, все тело которой было покрыто кожными нарывами. Старуха сказала Малиане: «Оближи меня». Малиане вылизала старуху всю, с головы до ног. Старуха стала чистой. Она дала Малиане рвотное средство и хлеб, нанесла ей рубец на коже в районе сердца и насыпала туда черного перца. Старуха сказала девушке: «Поскольку ты идешь к Мониохе, я сделала твое сердце сильным». Малиане пришла в деревню Мониохе и встретила возле источника женщину по имени Сероалакаяна (*Seroalakajana*). Эта женщина попросила: «Помоги мне поставить горшок на голову». Малиане помогла ей. Сероалакаяна сказала: «Когда ты придешь, держись в стороне, пока я не поставлю свой горшок на землю; когда же я сделаю это, ломай тростниковую изгородь; и когда тебе предложат хлеб, откажись от первого куска; когда тебе предложат есть из хорошего горшка, откажись». Малиане пошла в деревню. Она сделала все так, как Сероалакаяна сказала ей. Малиане дали зернотерку, чтобы она приготовила хлеб. Она отказалась взять новую зернотерку, но попросила старую. Также она отказалась от первого куска хлеба. Малиане отвели в хижину; она вошла туда и увидела, что в доме полно еды. Она спросила: «Кто ест всю эту еду?» Сероалакаяна сказала: «Все это съедает твой муж, когда приходит». Дверь была крепко заперта. Когда она развела огонь в хижине, то услышала сверху сильный свист. Мониохе спустился к ней сверху. Он опустил свою пасть в горшок с пивом. Также он съел много мяса и выпил много молока. Тогда он отправился под простыни, свернулся там и положил свою голову на грудь (букв. «на сердце») Малиане. Она заснула. Когда Малиане проснулась, она увидела, что ее супруга больше нет рядом. Пришла Мамониохе (мать Мониохе) и спросила, хорошо ли спала Малиане. Та ответила: да. Когда Малиане вышла из хижины в крааль, она увидела, что в хижине висит туман. Она зашла внутрь и, когда туман рассеялся, обнаружила, что у ее ног обвился змей. Она очень испугалась. Но Мониохе сказал: «Не бойся, это я, твой муж». На следующую ночь Мониохе снова спустился с крыши и спал с ней, как в прошлую ночь. Тогда Малиане сказала: «Я ухожу». — «Хорошо», — сказал Мониохе. Утром она встала и сообщила о своем уходе

матери Мониохе. Та дала ей в подарок новый плащ и новую юбку, а также браслеты. Ее проводили, и она ушла. Она пришла в дом своих родителей. Когда Малиане пришла домой, ее младшая сестра закричала: «Я тоже пойду!» — и побежала. «Постой! Я дам тебе совет!» — сказала Малиане, но младшая сестра не захотела слушать и убежала. Младшая сестра сделала все противоположно тому, что делала старшая; в результате она сбежала от Мониохе, а тот погнался за нею. Возле самой деревни Мониохе бросился в источник. Добежав до своей деревни, девушка упала в обморок. Люди сказали: «Девушка прибежала назад, принесла нам плохие дела». Когда люди пришли к источнику, они увидели, что он пересох и воды в нем более нет. Позвали доктора и нашли человека, который одевал Мониохе в змеиную шкуру. Он убил быка, взял его жир и положил угли возле источника, полив сверху жиром. Он сделал так, чтобы Мониохе, находившийся внутри пересохшего водоема, почувствовал этот запах. Мужчина ушел, шкура осталась лежать возле источника. Все тело девушки (видимо, речь идет о младшей сестре? — А. Б.-Г.) набухло; доктор ударил ее и снял с нее набухшую кожу. Вода хлынула снова. Тогда Мониохе взял двух своих жен, и они пошли со своим мужем в его деревню (Jacottet 1908: 140—146, № 20).

Сюжет о зачарованном короле, пребывающем в змеином облике, близкий к типам АТ 433 и АТ 440, встречается в сказках зулусов. Одна из зулусских сказок носит название «Зачарованный король» («*Umambakataqula*»). У одного короля было несколько дочерей. Они выросли и узнали о том, что есть на свете зачарованный король. Старшая дочь, принцесса-наследница отправилась в путь, чтобы стать его женой. В пути она встретила калеку, который носил воду на своих бедрах. Он спросил ее, куда она идет. Когда старшая дочь ответила, калека сказал: «Увы! Он — змья, хотя и сын человека» и рассказал, что ей следует делать, чтобы *Umambakataqula* не убил ее. «Он уже знает о тебе, потому что он пасет скот (? — А. Б.-Г.). Ты должна прийти и вылить немного молока из большого горшка на обе стороны крааля, и немного — на скотный двор; когда он придет, это будет слышно по свисту. И он начнет есть с молока, разлитого на пути скота. Затем ты должна войти в хижину и сесть на пол. Он придет сверху; но ты не бойся, иначе он может убить тебя, когда обовьет тебя кольцами». Девушка поступила так, как ей советовал калека. Змей обвился вокруг нее кольцами и крепко сжал, а голову положил ей на грудь (букв.: «на серд-

це» — А.Б.-Г.). Затем он отпустил девушку, уполз и лег один. После этого змей собрал все свое племя и устроил брачный пир. Девушке подарили одежды и украшения, и она вернулась домой. Когда младшая сестра увидела красивое убранство старшей, она также отправилась выйти замуж за *Umambakamaqula*. Проходя мимо калеки, она отказалась помочь ему поднять горшок с водой, и тот не стал давать девушке совет. Когда *Umambakamaqula* спустился в хижину через крышу, она испугалась и побежала к себе домой. Змей погнался за ней. Он догнал ее, но не стал кусать. Она добежала до своего дома; змей следовал за нею. Он залег снаружи входа в крааль, возле реки. Девушка вышла к реке, чтобы набрать воды, и увидела змея. Он спросил: «Почему ты прыгаешь и прыгаешь, но вдруг останавливаешься? Ты видела, что произошло с твоей сестрой?» Она вернулась в крааль и сказала: «Там, в реке, что-то огромное». Тогда ее старшая сестра сказала: «Король, там, в реке, — это мой муж». И она сказала своему отцу, что змея нужно позвать в крааль. Скот привели на берег реки и зарезали. В краале приготовили мясо. Тогда змей пришел в крааль. Тогда обе жены рассказали о том, что произошло в деревне *Umambakamaqula*, что он был змеей («он был человеком, но был превращен в змею своими родственниками», — добавляет рассказчик). Когда стемнело, старшая жена позвала мужа в хижину и попросила у людей огня, чтобы осветить хижину для своего мужа. Она оставила мужа лежать в хижине одного, заперла снаружи дверь, набрала сухой травы и подожгла хижину. Когда ее хижина сгорела вместе с *Umambakamaqula*, она извлекла из огня кости и охладила их. Когда кости остыли, она взяла знахарские травы и растолкла их. Она выкопала яму вне краалья, завернула кости в шкуру дикого животного, положила их в яму, сверху положила толченые травы и разожгла в яме костер. Во второй половине дня она закопала кости. Вскоре она увидела, что ее муж выходит из земли: сначала появилось лицо, затем грудь, затем все тело. Женщина сказала ему: «Привет! Откуда ты пришел?» Он ответил: «Ха! Разве я знаю!» Она дала ему одежду, помогла ему омыться и умастила его жиром. Затем ввела его в крааль и представила своему отцу. После этого была сыграна свадьба (Meewsen 1879: 103—109).

В сказке хауса девушка, не имеющая себе равных по красоте в окрестности, отказывается всем женихам, говоря, что выйдет замуж за того, на чьем теле после тщательного осмотра не обнаружится ни единого недостатка.

Во всей округе не нашлось ни одного мужчины без недостатков на теле. Две змеи, жившие в лесу, услышали об этом, превратились в людей и прибыли в город, где жила девушка. Их тела были осмотрены «от пяток до глаз», и не было обнаружено ни единого недостатка. Девушка согласилась стать женой обоих. Ее младшая сестра пожелала отправиться с ней к ее мужьям, но девушка отказалась, сказав, что младшая «испортит ее счастье». Тогда младшая превратилась в муху и спряталась в поклаже старшей. Мужья со своей женой отправились в путь и, проголодавшись, подошли к муравейнику, постучали в него и потребовали подать им муку для еды. Мука была подана, и они наелись. Когда старшая сестра убирала посуду, она обнаружила в своей поклаже младшую, отчитала ее за то, что она нарушила ее запрет, но затем разрешила остаться. Они стали жить вчетвером. Мужья старшей имели обыкновение ходить на берег реки, превращаться в змей и есть лягушек. Младшая сестра залезла на дерево и пропела: «Приветствую вас, мужья моей старшей сестры!» — «Как хорошо поет эта птичка, — сказали мужья. — Когда мы съедем нашу жену, мы отдадим ей голову».

Младшая сестра рассказала обо всем старшей. Старшая также залезла на дерево и притворившись птичкой, спела те же слова. И услышала в ответ то же самое. Тогда сестры бросились бежать. Мужья вернулись домой и, обнаружив пропажу сестер, сказали: «Наше мясо сбежало». Они превратились в змей и погнались за сестрами. Когда они настигли сестер, младшая ударила старшую, и та превратилась в пень. «Это всего лишь пень, — сказали братья-змеи. Вернемся домой за топором и срубим его».

Пока змеи возвращались за топором, младшая сестра снова превратила старшую в человека, и они побежали дальше, добежали до реки, протекавшей возле их родного города. Когда змеи вновь догнали их, сестры пересекли реку и таким образом оказались вне досягаемости змей. После всего произошедшего старшая сестра сказала: «Больше я не стану выбирать себе мужа; выйду даже за прокаженного» (Tremearne 1911: 346—348, № 45).

Сказка «Жена змеи», записанная в XIX в. в Газаленде (территория совр. Зимбабве и Мозамбика, к сожалению, без указания народа) содержит еще один оригинальный вариант сюжета. Согласно сказке, однажды двое юношей отправились искать невест. В одной деревне девушки побоялись давать согласие на брак, так как заподозрили юношей в колдовстве. В другой деревне девушка согласи-

лась отправиться с ними. Через несколько дней юноши снова явились и забрали девушку с собой. Они пришли в деревню и привели ее в пустую хижину, в которой она никого не увидела, однако, осталась ночевать. Посреди ночи она услышала сильный шум и увидела большую змею, вползшую в хижину. Несмотря на свой страх, девушка снова уснула. На следующий день свекровь спросила невестку: «Видела ли ты своего мужа?» — «Нет, не видела», — ответила девушка. «Каждую ночь, когда ложишься спать, ешь хлеб и клади его возле двери в хижину. Не забывай делать это каждую ночь». Девушка, хотя и была удивлена, не осмелилась задавать вопросов. Однажды ночью, когда все спали, она задумала бежать домой. В дороге она услышала сильный шум. Это за ней гнался змей; он настиг ее, открыл свой рот и проглотил. Сделав это, он вернулся домой и спросил у своей матери: «Где моя жена?» Мать ответила: «Я не знаю, она могла отправиться повидать своих родителей». Змей ответил: «Я проглотил ее, когда увидел, что она сбежала домой». Его мать сказала: «Выблюй ее». Змей выблевал девушку. С тех пор девушка любила своего мужа-змея; когда наступала ночь и он появлялся в хижине, она больше не боялась. Однажды она попросила свою свекровь уговорить сына, чтобы он разрешил ей навестить ее родителей. Когда мать попросила об этом сына, он ответил: «Я хочу тоже отправиться туда; я хочу познакомиться с ее матерью и отцом. Она пусть идет, а я пойду за ней чуть погодя. Спустя несколько дней змей отправился следом за своей женой. Он спрятался в траве неподалеку от деревни. Отец спросил свою дочь: «Где твой муж?» — «Он скоро придет», — ответила она. Отправившись спать, девушка взяла еду и положила ее перед дверью в хижину. На следующее утро сельчане увидели, что пища съедена. «Кто мог ее съесть?», — спросили они. — «Это собаки», — ответила она. Однажды вечером, когда все спали, отец решил посмотреть, что это за собаки, которые съедают оставленную пищу. Посреди ночи поднялся страшный шум и змей влетел в хижину. На следующий день отец спросил дочь: «Когда придет твой муж?» — «Я не знаю», — был ответ. «Видела ли ты змея, влетевшего в хижину?» — «Да». — «Ты не боишься?» — «Нет, потому что мой муж дал мне это». — «Не хочешь ли ты его убить?» — «Хочу».

Вечером отец взял ружье и вышел караулить змея. Змей явился посреди ночи; отец выстрелил и убил его. Сельчане взяли тело змея, сожгли его, а пепел бросили на землю, чтобы он превратился в удобрение. Вскоре заметили, что урожай тыкв испорчен. Когда

тыквы срывали и готовили, они оставались жесткими и зелеными, и их нельзя было есть. Однажды, когда девушка осталась дома одна, одна из этих тыкв подошла и заговорила с ней. Девушка была так напугана, что упала без чувств, а потом рассказала об этом отцу. «Что теперь делать?» — спросил ее отец. — «Лучшее, что ты можешь сделать, это отправить меня к моей свекрови», — ответила его дочь. «Хорошо, ты можешь идти, сказал отец, но смотри, никому не рассказывай о том, что мы убили змея». Девушка вернулась в дом своей свекрови и была сильно удивлена, когда обнаружила змея там. «Как ты оттуда вернулась?», — спросила она. Змей ответил ей: «Сегодня я съем тебя, твоего отца и твою мать». Змей проглотил ее, затем отправился в ее деревню и сожрал ее отца и мать. Мать змея снова попросила юношей из ее деревни найти другую женщину для ее сына. «Но где твой сын? Мы никогда его не видели!» — сказали они. «Он ушел работать на белых», — ответила она. Юноши ушли, но повсюду им отказывали, говоря им или что они занимаются колдовством, или что они ищут женщин, чтобы убить их. Они вернулись к матери змея и сказали ей, что потерпели неудачу. Когда змей вернулся домой, мать сказала ему: «Невозможно найти тебе новую жену». Змей разгневался на свою мать и проглотил ее; но, съев так много, он не смог исчезнуть и остался до наступления дня. Когда сельчане проснулись и обнаружили змея, они убили его и распоролы ему живот. Его мать оказалась еще жива. Убитого змея бросили в реку (Jacottet 1895a: 471—473, № 8).

В фольклоре коса (*Xhosa*) Южной Африки встречаются истории о сожительстве двух сестер и некоего существа, внешность которого не описывается, но относительно которого прямо указывается на его змеиную природу. Согласно сказке под названием «История о длинной змее», одна девушка однажды отправилась в деревню «Длинной змеи». В деревне она не обнаружила никого, кроме матери ее вождя, «Длинной змеи». Мать дала девушке некоторое количество зерен, та смолотла их и приготовила хлеб. «Принеси этот хлеб в дом Длинной змеи», — сказала мать. Девушка так и поступила. Вскоре после того, как девушка это сделала, в дом вошел хозяин деревни. Девушка дала ему хлеба и сквашенного молока, и они ели. После ужина они отправились спать. Наутро хозяин деревни ушел, так как дневное время он всегда проводил на открытой местности. Девушка отправилась в дом матери Длинной змеи. Та дала ей очень красивое платье и топор, чтобы девушка нару-

била веток для очага. Девушка отправилась в лес, но вместо того, чтобы нарубить веток, она выбросила топор и убежала в дом своего отца. Сестра спросила ее: «Откуда у тебя такое красивое платье?» Девушка рассказала ей, и тогда та ответила: «Я тоже отправлюсь в эту деревню». «Послушай меня, и я расскажу тебе обычаи этой деревни», — предложила девушка. Но ее сестра ответила: «Я ничего не хочу слышать, потому что ты тоже не была предупреждена, когда отправилась туда». Она отправилась в путь и вечером достигла деревни Длинной змеи. Когда она села отдохнуть, мать Длинной змеи дала ей зерен и зернотерку и попросила приготовить хлеб, что девушка и сделала. Когда хлеб был готов, она отправилась в дом Длинной змеи. Вечером вернулся хозяин дома, и девушка дала ему хлеба и сквашенного молока. После ужина они отправились спать, а наутро хозяин снова удалился. Девушка отправилась в дом матери Длинной змеи. Та дала ей такое же красивое платье, как и первой, а также топор, чтобы девушка нарубила веток для очага. Девушка отправилась в лес и принесла оттуда веток, а также извинилась перед матерью Длинной змеи за то, что вчера убежала. В тот день, однако, муж отправился ночевать в дом своего тестя, отца девушек. Он появился в доме после заката, и его тесть и жены вышли, чтобы гость мог устроиться спать внутри. Когда он сел ужинать, жители деревни подожгли хижину, и Длинная змея погиб (Theal 1886: 155).

Другая сказка, «История о пятиголовом [змее]» рассказывает о мужчине, у которого были две дочери брачного возраста. Однажды он отправился в деревню, располагавшуюся за рекой и, когда вернулся, односельчане спросили его, каковы новости из той деревни. Тот сказал, что не принес оттуда никаких новостей. В ответ его односельчане сказали ему, что вождь той деревни хочет жениться. Мужчина вернулся домой и спросил дочерей: «Кто из вас хочет стать женой вождя?» Старшая, по имени Мпунзикази (*Mpunzikazi*), сказала: «Я хочу стать женой вождя». — «Вождь соседней деревни хочет жениться; ты, старшая дочь, можешь идти», — сказал ей отец. Он решил собрать своих друзей, чтобы проводить дочь в соседнюю деревню, однако та сказала: «Я хочу пойти туда одна». «Не будь глупой. Разве не должна девушка, которая предлагает себя мужу, быть сопровождаема друзьями?», — спросил ее отец. Но дочь наотрез отказалась от сопровождения и отправилась в деревню за рекой одна. Отправившись в путь, Мпунзикази встретила мышь. «Показать тебе дорогу?», — спросила мышь. — «Убирайся

с глаз долой», — ответила Мпунзикази. «Если ты будешь так поступать, то не жди хорошего», — сказала мышь и убежала. Затем Мпунзикази встретила лягушку. «Показать тебе дорогу?», — спросила лягушка. — «Ты не достойна говорить со мной, я жена вождя», — ответила Мпунзикази. «Продолжай так же, и увидишь, что получится». — ответила лягушка. Когда Мпунзикази устала в пути и села под дерево отдохнуть, мальчик-пастух, пасший коз, подошел к ней. «Куда ты идешь, моя старшая сестра?» — спросил он. «Не смей говорить со мной, убирайся от меня», — ответила Мпунзикази. «Я очень голоден, можешь дать мне немного еды?» — попросил он. «Быстро убирайся», — прикрикнула в ответ Мпунзикази. «Ты не вернешься, если будешь так поступать и дальше», — ответил мальчик и ушел. Пройдя дальше, Мпунзикази встретила старуху, сидевшую возле большого камня. Старуха сказала ей: «Когда деревья будут смеяться над тобой, не смейся над ними в ответ. Когда ты найдешь бурдюк, полный жирного молока, ты не должна его пить. Когда ты встретишь человека, несущего свою голову под мышкой, ты не должна брать от него воду». «Кто ты такая, чтобы давать мне советы!» — возмутилась Мпунзикази и пошла дальше. По пути она встретила деревья, которые смеялись над ней, и она смеялась над ними в ответ. Она нашла бурдюк с жирным молоком и выпила его. Затем она встретила человека, державшего голову под мышкой, и взяла у него воду. Затем она перешла реку, что текла возле деревни вождя. Возле реки она встретила девушку, которая спросила ее: «Сестра, куда ты идешь?». «Кто ты такая, чтобы называть меня сестрой!» — возмутилась Мпунзикази. — Я — жена вождя». «Позволь дать тебе совет», — ответила девушка, — не входи в деревню с этой стороны». Но Мпунзикази не послушала ее и вошла в деревню. Когда она вошла в деревню, люди спросили ее, кто она и чего она хочет. Она ответила, что пришла, чтобы стать женой вождя. «Когда такое бывало, чтобы невеста пришла без сопровождения», — ответили люди; однако, сказали: «Вождя нет дома, но ты должна приготовить для него еду, чтобы он мог поесть, когда вернется». Люди дали ей зернотерку, и она приготовила хлеб, который невкусно было есть. Вечером она услышала звук сильного ветра. Этот ветер означал возвращение вождя. Вождь был большой змеей с пятью головами и огромными глазами по имени *Makanda Mahlanu* («Пятиголовый»). Когда он вошел в дом и попробовал хлеб, этот хлеб ему не понравился. «Ты не станешь моей женой», — сказал он, ударил ее своим

хвостом и убил. Вскоре сестра Мпунзикази, по имени Мпунзаньяна (*Mpunzanyana*) также сказала: «Я хочу быть женой вождя». «Это хорошо, что ты хочешь стать невестой, дочь моя», — ответил отец. Он созвал своих друзей, и большая компания отправилась сопровождать ее. По пути девушка встретила мышь, которая подсказала ей дорогу. Затем она встретила старую женщину, которая сказала ей: «Когда ты дойдешь до развилки дороги, ты должна будешь выбрать меньшую из них, поскольку, если ты выберешь большую, ты не будешь счастлива». «Я выберу меньшую, мать моя», — ответила Мпунзаньяна и продолжила путь. Вскоре она встретила кролика. Кролик сказал ей: «Деревня вождя близко. Тебя встретит у реки сестра вождя. Ты должна говорить вежливо с ней. Когда тебе дадут зернотерку, ты должна будешь приготовить вкусный хлеб. Когда ты увидишь своего мужа, ты не должна его бояться». Девушка поступила так, как ей посоветовал кролик. Вождю понравился приготовленный ей хлеб, он сказал: «Ты будешь моей женой!» и дал ей много украшений. Впоследствии *Makanda Mahlanu* превратился в человека, а Мпунзаньяна продолжала быть женой своего любимого (Theal 1886: 48).

В волшебных сказках зулусов о змеях встречаются мотивы, сходные с мотивами европейских волшебных сказок о змеях. Таковы мотив о сверхъестественно долгой беременности, о появлении человека из змеиной шкуры, о долгих поисках и разлуке супругов и др. Зулусская сказка «Унтлангунтлангу» («Тот, кто, будучи обвинен, отрицает всё») рассказывает о жене правителя, которая должна была родить ребенка, но ее беременность затянулась значительно дольше положенного срока. Спустя много лет она родила змея. Правитель, ее муж, объявил народу: «Змей теперь родился», и повелел сплести веревку. Люди связали змея веревкой, вытащили из здания и бросили в пруд, совершив после этого обряд омовения. Король вместе со своим народом бежали из этого селения; при этом король приказал оставить в нем свою жену, потому что она «родила чудовище». Люди обустроились на новом месте, переженились, и у них пошли дети. Однажды покинутая женщина пришла к королю в новую деревню, и тот принял ее снова. Однако другие женщины ссорились с ней, говоря: «Кто ты такая, что так возносишься? Говорили, что твой сын будет правителем и станет править нашими детьми. Теперь ты — почти собака. Почему ты не уберешься в свой пруд, в котором живет твой ребенок?» Она же сохраняла молчание. Король приказал женщинам: «Оставьте ее в покое. Я думаю,

она подарит мне ребенка, который станет правителем. Прекратите насмешки на этот счет. Она родила монстра, но она также не создала сама себя». Тем временем питон, сын женщины, живший в пруду, скинул с себя змеиную шкуру и породил девятерых детей, 4 мальчиков и 5 девочек, которые тоже сбросили свои змеиные шкуры и вместе с ним вдесятером вышли на берег, чтобы поселиться в хижинах в старой деревне своей матери. Там они нашли десять бычьих костей и создали из них десять быков. Воссев на быков, они отправились искать свою мать, кочуя от деревни к деревне. Всюду они говорили: «Наша мать лишь породила нас; она нас не кормила; мы ели землю и выросли». Так они прибыли в деревню своей бабушки, которая, услышав имя своей дочери, расспросила десятерых детей и оставила их жить в своей деревне. Прошло время. Слух о десяти красивых детях достиг короля. Однажды дети пришли к королю, и были узнаны своей матерью благодаря тому, что произносили имя своей бабушки, ее матери. Король задал детям множество вопросов: знаете ли вы, что прежде были змеей; знаете ли, кто был отцом змеи; вполне ли вы понимаете, что король — ваш отец; были ли у вашей матери другие дети; сколько раз ваша мать рожала и т.д. Затем король подробно расспросил, как они выбрались из шкуры. Дети шаг за шагом описали процесс. Лишь только тогда король признал детей и дал им скота. Мать также узнала их. А старший из детей, по имени Унтлату-Йесизоба (*Unthlatu-yesiziba*, «Боа-конструктор из пруда») был избран новым королем (Callaway 1868a: 267—280). В другой зулусской сказке, «Умамба», жена вождя рождает сына в облике змеи, чтобы ее «сестры», или жены — соперницы не умертвили его силой дурного глаза, как троих предыдущих ее детей (Callaway 1868a: 321—322).

В сказке тавета (*Taveta*), бантуязычного скотоводческого народа, живущего в Кении, одна девушка отправилась нарвать травы для домашнего скота. Когда она шла назад, веревка, которой она связала сноп травы, порвалась. В этот момент перед девушкой появилась маленькая зеленая змея-самец и предложила ей связать сноп травы своим телом. Взамен она попросила девушку взять ее в свой дом и кормить. Девушка согласилась и поселила змею в своем доме. Змейка ела и пила очень много, пока наконец не сожрала саму девушку, ее родителей, братьев и сестер и весь скот (Lindblom 1935: 134). Аналогичная сказка записана у джагга и опубликована Б. Гутманом (Gutmann 1914: 41).

Ангольская сказка о Лукаланге-сыне змеи находит параллели в европейских сказках типа «Неверная сестра» (ATU 315). По сюжету, у отца были сын-дурак Нзинг-а-зова и умная дочь Нзит-а-нганга. Однажды сын отправился на охоту в лес, а сестра увязалась за ним. Они пришли в покинутую деревню, в одном из домов которой поселились. Уходя на охоту, брат запирает сестру дома, однако та проделала в стене дыру и выходила гулять по деревне, стараясь понять, почему жители покинули ее. Наконец, в одном из домов она обнаружила Мбому — громадного змея, пожирающего людей. Однако Мбома не съел ее, а предложил ей выйти за него замуж. Спустя несколько месяцев брат заметил, что сестра беременна, и удивился, сказав, что их в деревне только двое. Сестра ничего не ответила. За три дня до рождения ребенка Мбома попросил сестру подмешать яд в пищу ее брата. Она поступила так, однако брат увидел во сне нерожденного племянника, который предостерег его от того, чтобы пробовать еду из рук сестры. Так же произошло на второй и на третий день. На третью ночь младенец сказал своему дяде: «Нгуа-Нкаси, в пятницу мать родит меня. Приготовь сосуд с горячим маслом».

В пятницу мальчик родился. Едва появившись на свет, он бросился в сосуд с горячим маслом, а выйдя из него, сразу начал ходить. Его назвали Лукалангой, сыном змеи. Ребенок был мудр, как старик. Змей между тем решил подстеречь своего шурина на том месте, где тот обычно охотился на птиц. Змей залез на дерево и стал ждать. Лукаланга, будучи двух дней от рождения, настоял на том, чтобы отправиться с дядей на охоту, несмотря на его и матери запреты. Когда на охоте дядя нагнулся, чтобы поднять убитую птицу, змей бросился на него с дерева, но был сражен пулей Лукаланги. Прошло несколько дней, и Лукаланга стал просить мать и дядю вернуться на родину, в деревню его деда. Они вернулись, и родители удивились, увидев брата и сестру, пришедших с ребенком, и потребовали разъяснений. Вечером Лукаланга ударил в гонг, созывая жителей деревни к дому своего деда. Когда люди собрались, Лукаланга рассказал им обо всем, что случилось в деревне змея Мбомы, его отца. «Судите, люди, — сказал мальчик, — хорошо ли она поступила, когда согласилась родить мужа убить своего брата — моего дядю?» — «Очень плохо, — сказали люди. — Она предала своего ради чужого». И Нзит-а-нгангу казнили (Анлеткова-Шарова 1975: 114—118).

В сказке бантуязычного народа камба (*Kamba*, Кения) «Пень, который превратился в змею» трое девушек, «все — дочери одно-

го отца, но лишь двое из них — сестры» (третья — от второй жены? — А. Б.-Г.) отправились в лес собирать хворост. На дороге они обнаружили пень, об который каждая из них споткнулась. Третья из них сказала: «с какой стати этот пень здесь стоит?», срубила его и отбросила в сторону. Когда девушки, собрав хворост, отправились домой, они пошли той же дорогой, но вместо пня на этом месте лежала огромная змея. Первые две девушки отдали змее свои бусы и прошли по дороге. Третья же отдала все безделушки, которые имела, прося у змеи разрешения пройти, но та всюду преграждала ей путь. Наконец, змея съела третью девушку и снова превратилась в пень (Мачакос) (Lindblom 1935: 46—47).

Сказка со сходным сюжетом известна у хауса в Нигерии. Несколько девушек пошли в лес и забрались на дерево. Тогда змея обернулась вокруг корней дерева кольцом. Она искала одну из девушек, по имени Талеле (*Talele*), которую «хотела сожрать из-за ее популярности». Каждая из девушек попросила змею: «О, змея, я не Талеле, дай мне проход, чтобы уйти». Змея выпустила каждую. Лишь последняя, Талеле, осталась на дереве. Тогда на дерево прилетела голубка и сказала девушке: — Если человек сделает тебе добро, ты отплатишь злом; но я отплачу добром. Теперь дай мне все свои одежды и браслеты, и я отнесу тебя домой. Девушка отдала все свои браслеты голубке.

Тогда девушка сказала: «О, змея, я не Талеле, дай мне проход, чтобы уйти». Змея пропустила ее и девушка ушла. Тогда голубка с вершины дерева сказал змее: «Я — Талеле, но я ушла». Тогда змея потеряла терпение, укусила свой хвост и издохла. Тогда голубка вспорхнула и прилетела в дом Талеле. «Все кончено. Вот твои одежды», — сказала она. Талеле пообещала голубке пятерых рабов, но та отказалась. Голубка попросила, чтобы ей всегда разрешали прилетать клевать зерно столько, сколько она захочет, и затем беспрепятственно улетать. Голубка стала прилетать клевать зерно каждый день. Однажды Талеле отправилась в город навестить своих друзей, а голубка прилетела, как обычно, клевать зерно. Бабушка Талеле заметила это и убила голубку. Когда Талеле вернулась и увидела убитую голубку, она покончила с собой, вспоров себе живот (северная Нигерия, Джемаан Дароро) (Tremearne 1911: 341—342, №42).

В сказках народа сафва (*Safwa*, Танзания), говорящего на языке нигеро-конголезской семьи, присутствуют мотивы рождения змея, имеющиеся также в сказках европейских народов, однако, мотивы эти «собранны» иначе,

и акценты в сюжете расставлены по-другому. В сказке «Удав как добрый домовый дух» некая женщина постоянно рождала питонов и, родив, сразу выбрасывала их в пруд. Последнего из своих детей она, однако, положила в горшок и оставила жить в своем доме. Однажды, когда женщина отправилась работать на поле, питончик выполз из горшка, и из его шкуры вышла девочка — дочь этой женщины, взяла пшено, положила на циновку, отнесла его на ток, просушила и залила водой, затем приготовила в печи кашу и овощную приправу для своей матери, поставила все это в центре хижины, где та обычно обедала и, снова накинув змеиную шкуру, заползла в свой горшок. Так продолжалось четыре дня. На пятый день, когда из залитого водой пшена взошли ростки, женщина проследила за змейкой и увидела, как девочка — ее дочь готовит еду, напевая при этом песенку:

«Тара-ра-ра. Я — питон.
Моя мать нас уничтожила.
Я — питон!
Нас было так много (детей), как цапель.
Я — питон!»

Девочка приготовила пиво и, наполнив один бокал для матери, второй для себя, напилась и не смогла быстро вернуться в свою шкуру, когда ее мать показалась в хижине. Мать крепко обняла и поцеловала девочку, и с тех пор девочка стала жить в ее доме как дочь в человеческом облике, и они стали пить пиво вместе (Kootz-Kretschmer 1929: 93—97, № 23).

Вторая сказка, «Родительница удавов» имеет сюжет, весьма близкий к сюжету 425A/433B в его сокращенной версии⁶². Согласно этой сказке, некая женщина постоянно рождала питонов и, родив, сразу убивала их. Последнего питона она не убила, а оставила жить в своем доме и назвала Унквангу. Питон Унквангу отправлялся на охоту в саванну и приносил домой мясо. Однажды он, как обычно, принес матери с охоты дичь, и сказал ей: «Видишь, мать, ты моих братьев и сестер без причины убила; разве я не приношу тебе всегда мяса дичи из саванны домой?», и запел песню:

«Гван-га-ра, гван-га-ра. Я — питон.
Ты, нас было много,
Моя мать нас всех уничтожила.
Я — питон!», —

после чего проскользнул в хижину и зашел там. В это время в хижину вошла девуш-

ка и сказала: «Я хочу быть женой питона». Питон забрал девушку, и она стала его женой. Однажды ночью жена проснулась и увидела, как питон, освободившись от своей шкуры, сделался человеком. Она быстро схватила шкуру и бросила ее в огонь. На следующее утро питон проснулся и стал искать свою шкуру, но не нашел ее, и с этого времени навсегда остался человеком (Kootz-Kretschmer 1929: 97—98, № 24).

Третья сказка сафва, «Унсару и питон», повествует о том, как десять девушек вышли из некоего дома собирать салат. Они обнаружили пещеру или яму в земле, возле которой свешивалась длинная лиана. Девушки стали качаться на этой лиане: одна хваталась за один конец, а другие тянули ее вверх и вниз. Внезапно лиана сбросила девушек на землю и превратилась в питона, который, обращаясь к одной из девушек, запел песню:

«Унсару, Унсару, дитя человеческое,
С круглым плодом,
С круглым плодом,
С круглым плодом!»⁶³

Девушки побросали корзинки с салатом и побежали, а питон стал преследовать их, последовав за девушками в палисадник, а затем в хижину. Девушки затаились в хижине, но питон приподнял весь дом вместе с девушками вверх. Затем он сбросил свою шкуру и превратился в человека, надев красивую одежду. Унсару закричала: «Действительно! Мой мужчина прекрасен!» и побежала к остальным. Тогда мужчина вышел, и люди сказали: «Мы думали, что он — питон, а он — человек, мужчина Нсару (*Mann der Nsaru*)». Питон сказал: «Теперь стану я вождем» и запел песню (Kootz-Kretschmer 1929: 98—99, № 25).

* * *

В африканском сказочном фольклоре, как и в европейском, мы встречаем многообразие «змейных» сюжетов, сводимых в основной своей массе к «мужскому» и «женскому» вариантам. Е. С. Котляр отметила, что африканский сюжет о «чудесной» супруге, как и европейский, с известной условностью можно разделить на «мужской» и «женский» варианты. Согласно классическому сюжету «женского» варианта, герой женится на «чудесной» супруге-животном. Сознательно или невольно нарушив брачное условие — не раскры-

⁶² Сокращенная версия сказки предполагает обрыв сюжета после сожжения змеиной шкуры мужа-оборотня. В этом виде сказка известна в Европе в сербском (Караџић 1853: № 9) и итальянском (Gonzenbach 1870: № 43) вариантах.

⁶³ В оригинале: «*Unsarü, Unsarü, Kind der Schar! / Mit der Rundfrucht, / Mit der Rundfrucht, / Mit der Rundfrucht!*» (Kootz-Kretschmer 1929: 98). Слово *Rundfrucht* может быть намеком на какую-то часть женского тела или на способность забеременеть.

вать тайну происхождения «чудесной» жены, герой лишается жены и принесенного ею богатства. «Мужской» вариант получает иную, структурно противоположную разработку. Если герой выбирает «чудесную» жену в ее первоначальном, животном облике, то тотемическая природа «чудесного» супруга скрывается им и обнаруживается только впоследствии, а первоначально он принимает человеческий облик, чтобы обмануть девушку. Тотемическая супруга приносит герою богатство, а «чудесный» супруг — несчастье: он угрожает самой жизни девушки (Котляр 1975: 144; 1999: 308; 2002: 9). Мы обнаруживаем в Африке, как и в Европе, семантическое поле, на котором щедро рассыпаны отдельные мотивы и их ассоциации. Среди них мы обнаруживаем как мотивы, встречающиеся также в европейском фольклоре (в их упрощенной форме), так и мотивы самобытные, не знакомые в Европе. Все они объединены общим вектором, согласно которому, змея выступает одновременно в качестве сверхъестественного супруга, пожирателя и покойника; а также обнаруживает черты духа растительности (либо сюжетно ассоциируется с деревом или каким-либо растением) и водного источника. Многие из мотивов африканских сказок присутствуют и в европейском фольклоре. Это связь образа змея с рождением и беременностью, сверхъестественно долгая беременность, кормление змея и его прожорливость, появление змея лишь в ночное время и исчезновение/отсутствие днем, его превращение в человека, избегание змеем огня и его сожжение, чередование (или смешение) образов змеи и чудовищного змея, чье перемещение сопровождается вихрем и тучами пыли. Одним из сквозных мотивов для африканских волшебных сказок о змеях является присутствие в их сюжетах старшей женщины, выполняющей функцию советницы героини (героинь). Это может быть женщина из рода ее сверхъестественного мужа — змея: мать или сестра змея, т.е. будущая свекровь или золовка; или просто «старая женщина», поручающая героине работу по дому и дающая полезные советы. Одним из постоянных локусов обитания змея в африканских сказках является пруд или источник; змей также часто выступает в роли хранителя воды и/или подателя дождя. В некоторых сказках змей требует девушку в обмен на воду; также в этих сказках фигурирует мотив убийства (разрубания и закапывания) змея. В некоторых сказках змей может превращаться в лиану или пень; девушки в этих случаях подвергаются опасности, прикоснувшись к такому растению.

Описанное Л.Н. Виноградовой на материале восточнославянского фольклора триединство ипостасей-функций змеи/змея (змеиная природа — людоедство/вампиризм — статус покойника) присутствует и в африканской сказке. Здесь оно даже значительно ярче выражено. Если в европейских сказках женщину (девушку) посещает или змей, или покойник, или вампир, с возможной комбинацией двух из трех этих ипостасей на основе образа змея (змей-вампир или змей-покойник), то в африканских сказках вышедший из мира покойников мужчина на несколько дней прикидывается живым человеком, женится, приводит девушку в расположенную в лесу нору под землей, где превращается в змею-людоеда, что прямо указывает на триединство в одном персонаже всех указанных функций.

Сюжетные черты некоторых африканских сказок (исполнение песен, многочисленные повторы, диалоги героев, подробное описание погони героев, их испытаний, таких, например, как нанесение болезненных рубцов, преодоление отвращения, приготовление еды), движение героев от дома родителей к дому супруга, в процессе которого они встречаются с персонажами, от которых получают неожиданные просьбы и советы, обрядовые действия (убийство животных, захоронение останков змея в земле), использование определенных веществ (жира, охры, сурьмы, слюды, перца), пребывание в пустой хижине, участие в сюжетных действиях большого числа людей («созвал всех родственников», «собрались все люди деревни») — все это напоминает описание ритуальных действий, имеющих мифический смысл, не являющийся прямо, но хорошо знакомый и понятный участникам. Многие из вышеперечисленных черт указывают, скорее всего, на обряд инициации молодых девушек. Они проходят испытания, в ходе которых доказывают свое умение готовить пищу, уживаться со старшими женщинами из рода мужа и следовать их советам, переносить физические и моральные страдания. Испытания девушка проходит как по пути к дому будущего супруга (преодоление отвращения, выслушивание советов старших женщин), так и в самом его доме (приготовление пищи, ведение хозяйства). Змей-супруг появляется среди ночи, он часто невидим, он пугает девушек; редко он пожирает, а затем выхаркивает их; или «погибает» сам, чтобы впоследствии воскреснуть к жизни — уже в облике мужчины и супруга. Большая часть сюжетов этих сказок построена вокруг свадьбы. Свадьба либо венчает собой сюжет, завершая испытание героини,

либо сюжет начинается со свадьбы; во втором случае испытания героев еще впереди. Волшебная сказка с сюжетами АТ 425 — АТ 433 («Поиск исчезнувшего супруга») в ее целом, законченном виде у коренных народов Африки неизвестна⁶⁴. Однако, многочисленные перечисленные выше мотивы, характерные для сюжетной линии, скомпонованной в этот известный европейский сюжет, присутствуют в африканской сказке в большом количестве, что указывает на их *стадиальную архаичность* по отношению к «скомпонованному» европейскому сюжету.

С рассмотренными выше мотивами африканских сказок коррелирует этнографический материал, собранный в Бенине, Нигерии и других африканских странах. Сохранившиеся свидетельства XVIII—XIX вв. о храме бога-питона в Виде и прислуживавших в нем жрицах и жрецах — *kosio*, касающиеся процесса их инициации и службы, помещают в культурно-ритуальный контекст целый ряд мотивов африканских сказок о змее-супруге. *Kosio* считались женами бога-питона, а некоторые из них выполняли и роль храмовых проституток. Их прямыми обязанностями было кормление питона и уборка храма-дома, в котором он жил, обновление циновки, украшение храма и уборка мусора. С этими свидетельствами прямо коррелируют африканские сказочные материалы. Этнографические свидетельства относительно того, что девочек-прислужниц питона помещали в хижинки, или в ямы, где их посещала змея и вступала с ними в интимную связь, а также о том, что одна из змей во время этого (по всей видимости, ночного) полового акта якобы принимала человеческую форму, т.е. в действительности это был один из жрецов, — дают недвусмысленное объяснение сказочному мотиву о муже-змее, возникающем в «супружеской» хижине ночью, сбрасывающем свою змеиную шкуру и исчезающем на рассвете. Зафиксированные у целого ряда африканских народов поверья о том, что, если женщина встретит змею, это является знаком того, что эта женщина беременна, причем, в случае наличия у змеи определенных отметин — беременна водяным духом (змеиной природы), дает объяснение распространенному в Европе сказочному мотиву, когда женщина, увидев змею, внезапно испытывает страстное желание родить. Африканский сказочный материал служит отличным дополнением к образцам несказочного фоль-

клора, добавляя новые примеры, и тем самым позволяя глубже понять семантику материала. Африканские сказки раскрывают ритуально-мифологическую сторону семантического поля, связанного с представлениями о змеях-супругах и змеях-родственниках, давая известный материал в новом срезе; позволяют увидеть известные нам мотивы в контексте рассказанного *мифического текста*.

В Таблице 3 представлены взаимосвязи змеи с различными стихиями, мирами и функциональными состояниями живого и мёртвого, в том виде, в котором они встречаются в европейском, индийском и африканском фольклоре.

4. Дискуссия о тотемизме и представление о змеях-родственниках

Связь змей с культом предков подметил уже Г. Спенсер. Он писал: «считалось, что *alter ego* умершего родственника возвращается назад в его дом; как еще возможно спящим, живущим там, видеть его во сне? Эти создания, пребывающие повсюду, в отличие от диких зверей, приходят в дома, входя в них тайно, ночью. То, что змеи, специально поступающие так, есть души умерших, известно жителям Азии, Африки и Америки; посещение домов есть отличительная черта почитаемых змей» (Spencer 1874: 345). В другом месте, говоря о культе змей, он прямо связывает его с обычаем хоронить умерших «в зоне доступности»: «Во всем мире распространена идея о том, что духи умерших часто посещают свои старые дома. Что же тогда означает появление змей в хижинах? Разве они не вернувшиеся родственники? И не являются ли индивидуальными отметины доказательством того?» (Spencer 1882: 352). Со Спенсером были солидарны У. Тайлор (Tylor 1873: 240), А. де Губернатис (Gubernatis 1872: 407 sq.), Ю. Липперт (Lippert 1882: 491—492) и С. Вэйк (Wake 1888: 105).

В конце XIX — начале XX вв. в работах антропологов и антиковедов развернулась дискуссия на тему, можно ли считать свидетельства античных авторов о родах *Ophiogenes* признаками тотемизма. Дж. Фрэзер в своих работах однозначно отнес описанные примеры «змееорожденных» племен к проявлениям тотемизма (Frazer 1887: 20, 22; африканские параллели: Frazer 1910: 500—506). В. Крук, отталкиваясь от выводов Фрэзера, рассматривал верования индийцев о происхождении отдельных племен и родов от животных предков (в т.ч. змей) как характерный признак

⁶⁴ За редкими исключениями (берберы и по 1 примеру у банту и хауса: Swahn 1951: 48—51, 128—129).

Таблица 3.

Взаимосвязи змеи со стихиями, мирами и функциональными состояниями живого и мёртвого

Миры. Стихии. Объекты	Европейский фольклор		Индийский фольклор		Африканский фольклор	
	сказочный	несказочный	сказочный	несказочный	сказочный	несказочный
Мир людей. Змея — двойник человека	1) Человек — «молочный брат» змеи (Швабия). 2) Змея рождается вместе с человеком, ежедневно навещает его, пока он находится в детском возрасте, качает колыбель, пока родителей нет дома (поляки, немцы), ест с ним из одной миски и спит в одной постели, оберегая ребенка от злых духов и других змей (македонцы, римляне, сербы, шведы, немцы); вообще, живёт вместе с человеком на одной территории на протяжении всей его жизни и умирает вместе с ним.			1) Змеи могут превращаться в людей и люди — в змей (последнее — обычно в наказание за преступление). 2) Наги в человеческом облике живут среди людей. 3) Змеи способны превращаться в ви́лы — оборотней и жить с людьми. 4) Некоторые люди связаны со змеями посредством змеиных укусов; змеи регулярно кусают их; их тело обладает змеиным запахом. 5) После смерти человек может снова стать змеей.	1) Змей (микроперсонаж), будучи убит и закопан в землю или брошен в воду, превращается в человека (людей) (басуто, зулусы, сафва, Танзания). 2) Охотник, состарившись и не будучи способным более охотиться, превращается в змею и отправляется на охоту (Нигерия).	1) Души живых людей могут одновременно находиться в змеях, живущих поблизости (кассун, Судан; моти, Мали; ибибио, Нигерия; конде, Мозамбик; себа, Сенегал). 2) После смерти люди превращаются в змей (по всей Африке). 3) После смерти змея снова становится человеком (басса, Нигерия). 4) Змея — «молочный брат» человека (Марокко).
Мир людей. Змея (змеи) — брачный партнер	1) Змея (змеи) сексуально преследует женщин (славяне, германцы, кельты, португальцы). 2) Облик змея принимает бог (герой, умерший) для вступления в интимную связь с человеком (древ. греки, юж. славяне). 3) Змея (змеи) требует от девушки в обмен на некую, нужную ей вещь, выйти за него замуж. 4) Зачарованный король в змеином облике — брачный партнер сказочной героини (вся Европа).		1) Змек, наги, оборотни-viṇā, превращаясь в людей, сомневаются с ними. 2) Змек, домогаясь девушек, преследуют их.		1) Змей-любовник (луи, субий, Замбия; чагга, Танзания; Ангола). 2) Девушка влюбляется в питона (сафва, Танзания). 3) Змей, живущий в источнике, требует девушку (басуто, Лесото). 4) Змей выбирает невесту среди людей (коса, Южная Африка). 5) Зачарованный король в змеином облике (зулусы).	1) Змея влияет на женское плодородие (бавили, Конго; Марокко; иби и ирдо, Нигерия). 2) Змея сексуально преследует женщин (Алжир, Абиссиния, Сьерра-Леоне, готтентоты). 3) Девушки в хижинах становятся «женами питона» (Бенин; Танзания). 4) Жрицы храма питона проводят ночь с «духом воды» (ирдо, Нигерия).
Мир людей. Рождение человека при помощи змеи (змеи)	1) Женщина видит змею и хочет родить; рождает змею/змея. 2) От брака женщины со змеем рождаются дети-богатеры (юж. славяне). 3) Змей, выросши, первым делом требует невесту.	1) Змея как младенец, сосет грудь (древ. греки, славяне, немцы, кельты, испанцы). 2) Змея помогает или препятствует зачатию или рождению (греки, сербы, вандалы, литовцы). 3) Змеиная нока помогает в родах (древ. римляне). 4) Оденда, по которой проползла змея, помогает выйти замуж и родить (македонцы).	1) Женщина рожает сына-змею. 2) Змей, выросши, требует невесту.	1) Легкая смертность и женское бесплодие связываются с обидами, причиненными змее. 2) Женщины молятся кобрам, прося даровать потомство. 3) Обряд «вставить змею» в колодец — для зачатия ребенка.	1) Змея влияет на женское плодородие (кассун, Судан; бавили, Конго; Марокко; иби и ирдо, Нигерия). 2) Бесплодные женщины молятся питону о зачатии (кассун, Судан; баганда, Уганда). 3) Змея сосет грудь (Марокко, Мадагаскар, Южная Африка).	
Мир людей. Происхождение родов и племен от змей	Мифические союзы Древней Греции: греки (Афины, Фивы), иллирийцы (эне-лейцы).	Сербы (куми), абхазы, шотландцы.		Нэга, муаси, наганси, хаджи-жам, хатри, хатва, родные пути страны Баис, метекс, ганджали, веллала, змеиное племя Пендраба и др.	1) Предок царской династии Абиссинии — змея. 2) Клан питона Себа (фон, Сенегал); лаобе (Сенегал); пиллы (Ливия); бам-бара (Мали); кую (ЦАР); ваньямези (Танзания); тсвана (ЮАР).	

Таблица 3 (продолжение).

Миры. Стихи. Объекты	Европейский фольклор			Индийский фольклор		Африканский фольклор	
	сказочный	несказочный	сказочный	сказочный	несказочный	сказочный	несказочный
Мир людей. Уход женщин за змеями	1) Женщина рождает змею, растит ее как сына (кормит, поит). 2) Девушка, сплывающая у «Бабы-Яги» в отдаленной избушке в лесу, кормит и моет змей, которых Баба-Яга называет своими «детьми».	Уход за священными змеями в специ-альных святилищах (Реция (Афины, Эпир, Бестия), Италия (Ланувий), вандалы, пруссы, литовцы). Змеи молят о потомстве.		Женщины молятся кобрам и нагам, прося даровать потомство.	Девушка кормит и поит мука-змея (зулусы; басуто, Лесото; коса, Южная Африка; банту, Нения и др.).	Обязанности девушек, прислуживаю-щих при храме питона — кормление питона, очистка и украшение храма, плетение циновок (Бенин).	
Мир людей. Старая женщина	1) «Старые женщины» проверяют навыки, которыми обладает девушка, кормят ее, дают временный приют, указывают путь и дарят волшебные подарки. Они находятся в родстве с ее будущим мужем; названы «матерью», «сестрой» и «женой» солнца, месяца, ветра и пр.; героиня обращаясь к ним за помощью, рассчитывает на по-мощь в поисках мужа-змея. 2) «Яга»: старуха, живущая в отдален-ной избушке в лесу и ухаживающая за змеями, которых она называет своими «детьми». К ней в ходе развития сюжета попадает героиня, у нее она получает ра-боту, заключающуюся в уходе за змеями: их омовение, кормление и пр.		На празднике <i>Madasatri</i> изображение царя змей (<i>Madra</i>) несет самая старая женщина в роду, обладающая способностью целомудрие.		1) Мать змея-людоеда ищет невесту для своего сына (басуто, Лесото; хауса, Нигерия). 2) Старуха — главный персонаж испытаний девушек в сказках (басуто, Лесото).	Старые женщины занимаются набором и обучением девушек при храме питона в Дагомее (совр. Бенин).	
Мир мёртвых (покойники)	Связь змей с миром мертвых выражена в европейском сказочном фольклоре лишь в виде намека. В немецкой сказке ук-зывается, что девушка, превращенная в змею силой заклятья, сначала заболевает и умирает, и лишь затем приобретает змеиный облик. При этом она остается «привязана» к определенному месту возле заброшенного замка, скалы, дерева, источника.	1) Змей — воплощение покойного (древние греки, римляне, германцы, юж. славяне). 2) Уж — проводник души в мир умер-ших (балты).		1) Обряд умиротворения змей есть одновременно обряд приглашения предков родиться в роде (Мадрас). 2) В змей превращаются умершие браманы. 3) Духи умерших являются в виде змей. 4) Души предков живут в виде змей во дворах до-мов (Керала, Пенджаб).		1) Змея (особенно питон) — воплоще-ние души умершего предка, особенно вондря (по всей Африке). 2) Души предков в виде змей при-ползают в дома (акиуюю, нанди, ванереве). 3) В питонах живут души божеств низшего ранга (ибо, Нигерия; тонга); в змеях живут духи длиннов или святых (Маронно).	
Вампиризм (людоедство)	1) Змей-любовник прилетает из загробного мира, из могилы; его любовь сводит девушку в могилу (славяне). Иногда змей понижает девушку. 2) Змея сосет у девушки кровь, молоко, жизненные силы. 3) Змея-оборотень эмусет есть мясо живых людей. 4) Змея забирается внутрь человека, забирая часть пища и жизненные силы.	1) Змей-любовник прилетает из загробного мира, из могилы; его любовь сводит девушку в могилу (славяне). Иногда змей понижает девушку. 2) Змея сосет у девушки кровь, молоко, жизненные силы. 3) Змея-оборотень эмусет есть мясо живых людей. 4) Змея забирается внутрь человека, забирая часть пища и жизненные силы.		Змеиная любовь (<i>par-as-taki</i>) сводит девушек в могилу.	Девушка, отпознающаяся выходить замуж, выходит замуж за змею-людоеда (хауса, Нигерия; тавета, Не-ния, Газаленд, Зимбабве, Мозамбик).		
Воздух	Змей прилетает к выбранной им женщине по воздуху, уносит ее в свое жилище (славяне, немцы).				Перемещение змей сопровождается шумом, свистом, воздушным вихрем, туманом и тучами пыли (зулусы; басуто, Лесото; Газаленд).		

Таблица 3 (окончание).

Миры. Стихи. Объекты	Европейский фольклор		Индийский фольклор		Африканский фольклор		
	сказочный	несказочный	сказочный	несказочный	сказочный	несказочный	
Огонь (печь)	Раскаленная домашняя печь выступает жилищем змея, «порталом» магического перехода из его сверхъестественного облика в человеческий и обратно: от змеиной шкуры избавляются путем помещения в раскаленную печь; из раскаленной печи выпадает лягушка, обозначающая героиней сверхъестественного задания; женщины-помощницы, которых героиня встречает во время поисков, часто заняты стряпней возле печи.	1) Змей всегда влетает в дом через печную трубу (восточные славяне, немцы). 2) Связь новорожденного со змеем и пенью (южные славяне). 3) Изгнание змей из жилища человека производится при помощи ульев из печи (южные славяне).	1) От жены-змеи-оборотня избавляются, бросая в печь. 2) От змеиной шкуры избавляются, бросая ее в печь. 3) Змея, живущая за очагом, кусает юношу, отчего тот умирает.	1) Змеи по смерти людей, заплетают на погребальный кустер, чтобы согреть. 2) Человека, умершего от змеиного укуса, сжигают.	От змеи избавляются, поджигая дом (Южная Африка: Замбия, Лесото, зулусы, ксоза) или разрезая на куски и сжигая эти куски (Ангота).	1) Ребенка-«змеем» (т.е. неполноценного, не могущего говорить, ходить) бросают в воду, где он не погибает, а превращается в змею (нагоро, Нигерия). 2) Кишки умершего человека (вождя), помещенные в бассейн, превращаются в змею, которая уплывает (Мадагаскар). 3) Змея считается воплощением водяного духа (ибо, Нигерия; баконго, Экваториальная Африка).	
Вода (водоем)	Змея встречает девушку у водоема, уводит ее жить в водоем (литовцы).	Змея живет у водоема; возвращается в водоем, будучи разоблачена; подводный дворец змей-нагов на дне водоема.	Змея живет в водоеме; возвращается в водоем, будучи разоблачена; подводный дворец змей-нагов на дне водоема.		1) Девушка знакомится с питоном у источника (Танзания). 2) Змей Монкохе устраивает засуху, затем дождь, затем разливая реку, не позволяя девушке уйти от него (Лесото). 3) Убитого Монкохе его мать бросает в пруд, откуда он возвращается человеком (Лесото). 4) Змей, дающий воду, живет в источнике. 5) Родившегося у женщины змея связывают и бросают в пруд, где он не погибает, а продолжает жить в облике змеи, и даже порождает потомство — детей в человеческом облике (сафа, Танзания; зулусы).	1) Девушка знакомится с питоном у источника (Танзания). 2) Змей Монкохе устраивает засуху, затем дождь, затем разливая реку, не позволяя девушке уйти от него (Лесото). 3) Убитого Монкохе его мать бросает в пруд, откуда он возвращается человеком (Лесото). 4) Змей, дающий воду, живет в источнике. 5) Родившегося у женщины змея связывают и бросают в пруд, где он не погибает, а продолжает жить в облике змеи, и даже порождает потомство — детей в человеческом облике (сафа, Танзания; зулусы).	В сезон прорастания проса старухи-жрицы набирают девушек в служебные питоны (Бенин).
Земля (мир растений)	1) Змея (змеи) появляется в жизни героини после того как она (ее отец) срывает на горном луку, в саду или на огороде траву, овощ (капусту, репу, тыква), цветок (розу, клевер). 2) Поцелуй змеи происходит под растением (лещиной, омелой). 3) Девушка, превращенная в змею, избавляется от змеиного облика лишь после того, как дерево, растущее на земле, где змея живет (липа, сосна), не становится материалом для колыбели маленькой девочки. 4) После гибели змея его супруга превращается в дерево (ель, дуб, липу, осину и пр.). 5) Умершая змея может превратиться в дерево («Змеиный кипарис») (греки).	1) Для отвращения змея-любовника (змеи-любвицы) применяются особые травы (славяне). 2) Изгнание змей из жилища человека производится при помощи трав (южные славяне).		1) Святилища змей находятся в садах и тесно связаны со священными деревьями определенных видов. 2) Приношение на праздник Малосо деви: в сосуд кладут пшеницу и бобы. 3) Заговаривание змей и змеиных укусов производится при помощи особых деревьев.	1) В зарослях старики героица находят длинный стол, из которого делают музыкальный инструмент плото, вызывающий змея Монкохе (Лесото). 2) Пень превращается в змею и похищает девушек (Намба, Кения). 3) Лиана превращается в змею (сафа, Танзания). 4) Девушки встречаются змеем, отправившись за салатом (сафа, Танзания), за травой (тавета, Кения).		
Земля (подземелье)	1) Дом змея в лесу находится в подземелье или подземном дворце (греки, итальянцы, немцы, литовцы). 2) Превращенная в змею девушка живет в подземелье в лесу или возле замка (немцы).	Ямы, в которых живут культовые змеи, находятся под храмами (прусы) или в подземных расщелинах (древ. греки).	1) Превращенный в змею принц живет в подземном дворце, откуда поднимается в мир людей, чтобы найти невесту (Химачал-Прадеш). 2) Домашняя змея — сказочный персонаж живет в норе под полом дома и появляется оттуда.	Наги живут в подземных дворцах.	Дом змеи-подреда находится в подземелье под корнями дерева (бушмены).	Змея вступает в связь с выбранной девушкой в земляной яме (фон, Бенин).	

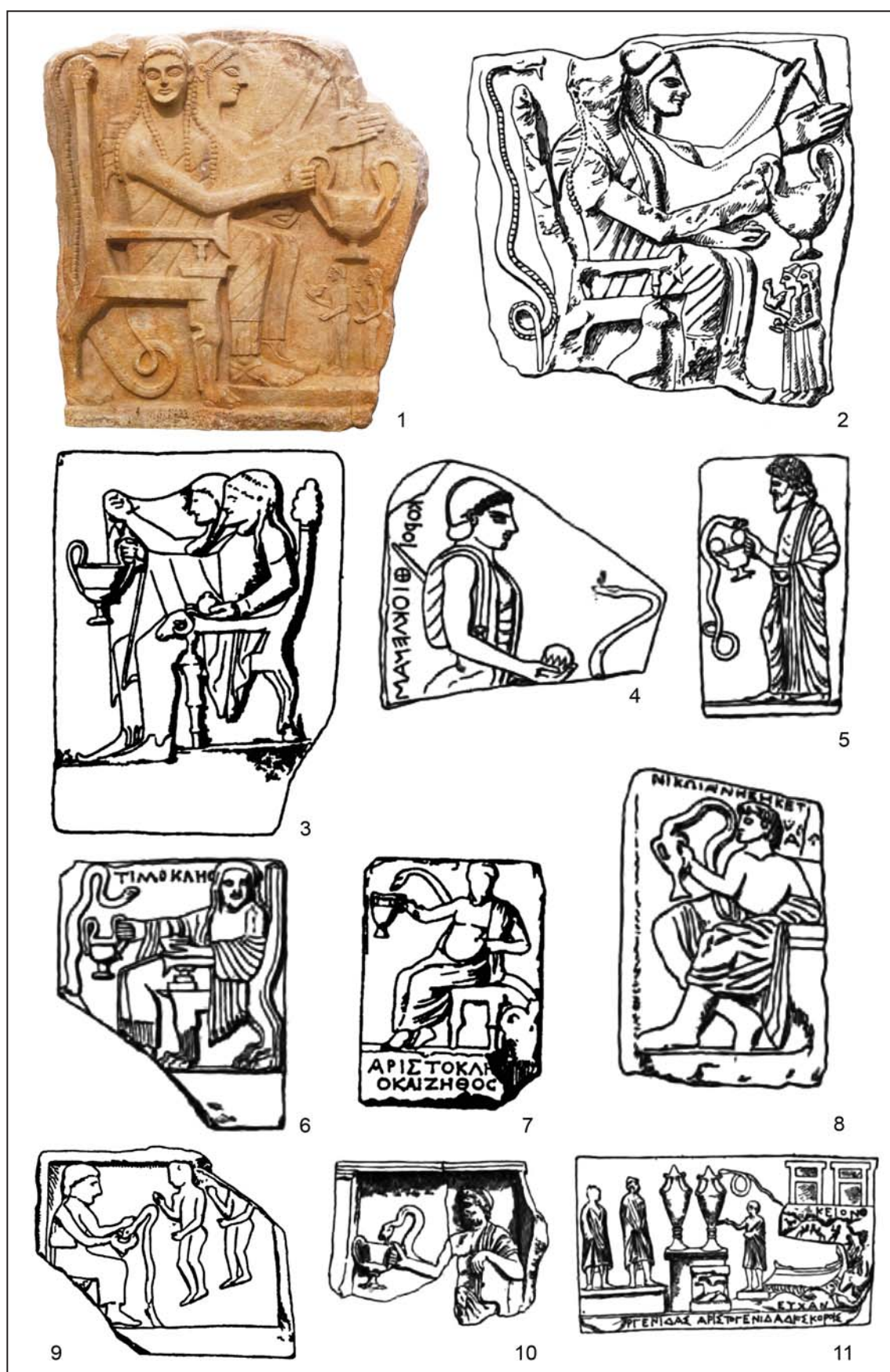


Fig. 1. Snake on ancient mortuary monuments. Greek stelae. 1, 2, 4, 9 — 6th cent. BC; 3 — 5th cent. BC; 6, 10 — 4th cent. BC; 5, 7, 8 — 3rd cent. BC; 11 — 2nd cent. BC (1 — Staatliche Museen, Berlin, photo by the author; 2—11 — after Tod, Wace 1906: 102—113).

Рис. 1. Античные надгробные рельефы с изображением змеи. 1, 2, 4, 9 — VI в. до н.э.; 3 — V в. до н.э.; 6, 10 — IV в. до н.э.; 5, 7, 8 — III в. до н.э.; 11 — II в. до н.э. (1 — Берлинский музей, фото автора; 2—11 — по Tod, Wace 1906: 102—113).

тотемизма (Crook 1896: 124, 146—159). М. Абегиан, описавший армянский обычай называть домашних змей «армянами», расценил его как «туманный пережиток тотемизма, спрятанного в народной традиции отношения к змее» (Abeghyan 1899: 76). А. ван Геннеп определил представления малагасийцев о *fanany* — воплощении духа умершего в змее как пережиток тотемизма (Genper: 1904). С. Рейнах в главе о тотемистических пережитках у древних кельтов отвел значительное место змее как кельтскому родовому тотему, а также упомянул «змеерожденные» греческие племена в качестве примера тотемизма (Reinach 1905, I: 30—78; специально о змеях: 72—75; греческие примеры: 74). Как безусловно тотемистический определил индийский культ нагов С. Олдхэм (Oldham 1905: 30, 48, 81). Возможность применения понятия тотемизма к античным культам животных признал В. Вундт (Wundt 1906: 241; IV. 1. 327 и сл.). О. Керн объявил тотемизм древнейшей стадией древнегреческой религии, предшествующей культу предков и антропоморфных божеств (Kern 1902; цит. по: Perls 1937: 3). Однако, после вышедшей в 1910 г. работы А. А. Гольденвейзера «Totemism, an analytical study» (Goldenweiser 1910: 179—293, особенно 264—276) в мировой антропологии началась деконструкция тотемизма. Гольденвейзер выступил против наложения друг на друга трех феноменов: клановой организации, приписывания кланам животных и растительных эмблем и веры в родство между кланом и тотемом. Их контуры, заметил Гольденвейзер, совпадают лишь в меньшинстве случаев, и каждый из них может существовать без других (Леви-Стросс 1994: 40). Историки религии и антропологи стали высказываться против отнесения греческих представлений о родах, считавших своими предками змей, к тотемистическим верованиям. Их позицию сформулировал Э. Кюстер: «Единичные в Греции и многочисленные у соседей греков, члены племен, некогда почитавших зверей и змей, имели со своим, принадлежащим к их роду, звериным божеством взаимную связь: божественный зверь не оставлял свой род в печали, постоянно оберегал и защищал его; род за это оберегал и почитал его, зверя, змею, и мог даже исцелять укушенных инородцев. Змея рассматривалась как воплощение предка рода. Это объясняет имена некоторых племен, таких как *Οφιογένοι* или *Οφιογένης* ... тотемиз-

мическими представлениями, в то время как члены племени назывались в честь животного. Было бы довольно опрометчиво из этих примеров делать общие выводы относительно существования тотемизма в ранней Греции (как это сделал С. Рейнах в 1 томе «Культов, мифов и религий», с. 73 и сл.). Так как, с одной стороны, немногие бедные свидетельства ничуть не служат доказательством существования в Греции такой сложной религиозной формы, как тотемизм; с другой стороны, почти ни одно из этих свидетельств не содержит всего набора тех необходимых признаков, по которым можно распознать тотемизм: веру в кровное родство упомянутых родов с упомянутым животным; табу на тотемное животное; и название упомянутого племени по имени животного. Эти три черты, являющиеся минимально необходимыми признаками [тотемизма], встречаются в полной мере лишь у одного племени: у *Ophiogeneis* с Геллеспонта <...>; однако трудность иного, не связанного с тотемистическим происхождением, толкования племенных имен *Οφιογένοι* или *Οφιογένης* и т.п. всё же остается. Но также, даже если мы для этого племени допустим изначальную тотемистическую религиозную форму, один этот случай народа, жившего, кроме того, за пределами Греции, не может служить материалом для обобщения для самой Греции. Такое умозаключение по аналогии в данном случае не является обязательным; ведь разве все народы должны в своем религиозно-историческом развитии пройти через стадию тотемизма?» (Küster 1913: 102—104). Сам же Э. Кюстер увязывал культ родовых героев в облике змей с представлениями о неуязвимости потомков этого героя/его рода/его племени для змеиного укуса. «Во взаимосвязи с культом автохтонных родовых героев, в древности было, очевидно, довольно-таки распространенным упоминавшееся поверье о том, что змеи, в которых одноплеменники видели воплощения родовых героев, даже если бывали ими укушены, [укус] не причинял им вреда, в то время как чужаки и пришельцы от укуса могли умереть» (Küster 1913: 100—101). Мнение о некорректности применения понятия «тотемизм» при определении славянских и греческих традиционных верований в 1910—1920-х гг. разделили Л. Нидерле (Niederle 1916: 75), М. Арнаудов (Арнаудов 1920: 307) и М. Нильссон (Nilsson 1921; 1955:



1



2



3



4



5



6



7

Fig. 2. Snake on ancient mortuary monuments. 1, 2 — snake on the Roman memorial stelae (Greece, 1st cent. BC); 3, 4 — snake as an incarnation of a heroic soul: image on a votive urn from heroön. (Greece, Demetrias, Hellenistic or Roman period); 5 — image of the soul (ghost) of diseased in the serpent shape: an image on the memorial stelae (Greece, Demetrias, Hellenistic period, 3rd—2nd cent. BC); 6 — Clytemnestra's dream: Orestes appears from Agamemnon's grave, whose soul is represented in a snake form (1st cent. BC); 7 — serpent as a personal genius; picture on the mortuary stelae (Roman empire, c. 100 AD.) (1, 2 — Thessaloniki Archaeological Museum; 3—5 — Volos Archaeological Museum; 6 — Naples Archaeological Museum; 7 — Gregorian Profane Museum, Vatican; all — photos by the author).

Рис. 2. Змея на античных заупокойных памятниках. 1, 2 — змея на поминальных стелах римского времени (Греция, I в. до н.э.); 3, 4 — змея как воплощение духа героя: изображение на вотивной урне из героона (Греция, Деметриас, эллинистическое или римское время); 5 — изображение духа умершего в виде змеи на надгробной стеле (Греция, Деметриас, эллинистический период, III—II вв. до н.э.); 6 — сон Клитемнестры: Орест появляется из могилы Агамемнона, дух которого представлен в облике змеи (I в. до н.э.); 7 — змея как личный гений: изображение на надгробной стеле (Римская империя, ок. 100 г. н.э.) (1, 2 — Археологический музей Фессалоник; 3—5 — Археологический музей Волоса; 6 — Археологический музей Неаполя; 7 — Ватикан, Григорианский музей светского искусства; все — фото автора).

37, 44—47, 143, 215). Зазвучали голоса ученых, утверждавших, что тотемизму в системе классификации традиционных верований стало уделяться слишком много внимания. Например, Э. Йенсен указал на то, что «тотемические социальные связи — только часть разветвленной системы, охватывающей многие сферы культуры, из которых социальный порядок — лишь одна» (Jensen 1963: 152; цит. по: Элиаде 1998: 318, прим. 64)⁶⁵, а Э. Дюркгейм утверждал, что тотем играет чисто социальную роль, как форма познания племенем себя самого (Зубов 1997: 205—206). Признанные авторитеты в области антропологии, Ф. Боас и К. Леви-Стросс, и вовсе выразили мнение о том, что тотемизм является искусственной конструкцией, существующей лишь в сознании исследователя, и не может быть сведен к общим психологическим или историческим истокам (Boas 1940; цит. по: Боас 2011: 305; Levi-Strauss 1962; 1969, особ. р. 79)⁶⁶,

и на этом под дискуссией можно было бы поставить точку. Однако исследователи XX в. продолжали использовать понятие «тотемизм» в суженном смысле, понимая под ним, прежде всего, представление о родстве человека или родового коллектива с тем или иным животным, о происхождении рода от этого животного. Именно так, в контексте культа предков, понимал тотемизм Л. Нидерле⁶⁷. Так поступали и многие исследователи, находя определение представлениям о змеях как воплощении человеческих душ. У. Хэмбли вторую главу своей книги «Культы змей в Африке» (Hambly 1931) озаглавил «Змея и плодородие, переселение душ, тотемизм». Он, между прочим, полагал, что тотемистические представления могут существовать не только в традиционных обществах, но также и во вполне развитых государственных обществах со сложной структурой, имея в виду мадагаскарских бецилеу. Согласно У. Хэмбли, «тотемистические идеи могут возникать быстро и спонтанно, например, в современных военных организациях. Базовая идея тотемизма есть простое и фундаментальное представление о чувственной связи между субъектом и объектом» (Hambly 1931: 31). Руководители советской этнографической школы С.П. Толстов и С.А. Токарев, их последователи, а также большинство советских этнографов считали тотемизм реально существующим явлением психической и социальной жизни человека (Толстов 1931: 91; Золотарев 1934: 6; Хайтун 1958: 108—148; Абрамова 1966: 99—107; Мелетинский 1972; Сегал 1972; Котляр 1972; 1975: 14—46, 141—147 и др.; Токарев 1990: 51—83). Признавая, что «не так-то легко отли-

⁶⁵ Немецкое издание было опубликовано в 1951 г.

⁶⁶ К. Леви-Стросс писал: «так называемый тотемизм ускользает от какой-либо попытки безусловного его определения исследователями... Это соединение особенностей, эмпирически наблюдаемых в ряде случаев, из которых, однако, не следуют изначальные свойства; ведь это — не органический синтез, не объект, имеющий социальную природу <...>. В тотемизме смешивают две проблемы. Во-первых, проблему идентификации человеческих существ с растениями и животными, отсылающую к весьма общим взглядам на отношения человека и природы... Вторая проблема — использование в наименовании групп, основанных на родстве животных, растительных и других названий. Термин “тотемизм” покрывает лишь случаи совпадения обеих проблем», и, как следствие, назвал тотемизм совокупностью «произвольно сгруппированных и плохо проанализированных явлений», а использование этого понятия в антропологической литературе — попыткой «удержать в категории реальностей некую иллюзию благодаря вниманию, которое ей уделяется» (Леви-Стросс 1994: 41, 45, 47).

⁶⁷ «Тотемистическое почитание животных заложено, прежде всего, в культе предков: определенное животное считалось предком, охраняемым демоном рода, или союза родов (клана)» (Niederle 1916: 73).



Fig. 3. Snake images on a woman's body in Europe. Minoan Crete. 1 — figurines, discovered by sir A. Evans in a Knossos palace crypt (c. 1600 BC.) (Heraklion Archaeological Museum; 2 — woman's figurine with upraised hands before reconstruction (after Evans 1921: 502, fig. 360: a, b); 3 — woman's figurine with upraised hands, A. Evans's reconstruction; 4 — the same, fragment; 5 — woman's figurine with lowered hands (after Evans 1921: 2); 6 — the same, fragment.

Рис. 3. Изображение змеи на теле женщины в Европе. Крит. 1 — фигурки, найденные А. Эвансом в тайнике Кносского дворца (ок. 1600 г.) (экспозиция Музея Археологии Крита. Ираклион; 2 — женская фигурка с поднятыми руками в состоянии, в котором она была обнаружена (по Evans 1921: 502, fig. 360: a, b); 3 — женская фигурка с поднятыми руками, реконструкция А. Эванса; 4 — женская фигурка с поднятыми руками, фрагмент реконструированной верхней части; 5 — женская фигурка с опущенными руками (по Evans 1921: 2); 6 — женская фигурка с опущенными руками, фрагмент.

читать пережитки тотемизма от представлений, лишь внешне с ними сходных» и что «безошибочные выводы в этом направлении едва ли возможны», С.А. Токарев, тем не менее, утверждал, что «можно с очень большой долей вероятности говорить о наличии именно тотемических пережитков», причем «с наибольшей уверенностью можно о них говорить в тех случаях, когда то или иное верование или обряд, относящийся к животным, сохраняет прямую связь с определенной родовой группой, особенно если она при этом носит название того или иного животного» (Токарев 1990: 79—80). При этом С.А. Токарев относил к кругу тотемистических верований как мотив сексуальной связи животного и человека, так и древнегреческие легенды о змееном Кекропе и об оплодотворении Зевсом в образе различных животных смертных женщин⁶⁸. На 1960—70-е гг. приходится «ренессанс» тотемизма. В эти годы, главным образом на австралийском материале, были предприняты новые систематические исследования, выявившие своеобразную систему представлений о творении мира и человека, в которой важнейшую роль играли как раз тотемные предки (Зубов 1997).

В 1950—1970-х гг. был введен в оборот и новый европейский материал о родовых коллективах, связывавших себя родством со змеями, в котором «тотемистический комплекс» проявлялся несомненно и сразу в нескольких своих аспектах. В «Сообщении о клане Айвер» (Iver) П. Кэмпбелл утверждал, что истинные представители клана неуязвимы для змей. Кэмпбелл привел гальский стих, произнесенный, согласно тради-

ции, передающейся в этом роде, змеей, в котором рептилия поклялась: «Я клянусь клану Айвер и род Айвер клянется мне, что я не причиню вред клану Айвер, и клан Айвер не причинит мне вреда». Согласно утверждению Кэмпбелла, змея также является символом клана Доннахайд (Donnachaidh) или Робертсонов (Campbell 1873: 45—46; Howey 1955: 338). У абхазов было зафиксировано предание о том, что змея заползла в рот спавшей во дворе беременной женщине. Когда родился ребенок, его шее обвивала змея, которая немедленно оставила ребенка и уползла. С тех пор члены этой семьи считают себя находящимися в родстве с этой породой змей и не убивают их. Со своей стороны, и змеи не жалят своих родственников — людей (община Атара Кодорского уезда) (Чурсин 1957: 130—131). Некоторые абхазские семьи не убивают змей по особым основаниям. Например, рассказывают, что однажды змея ужалила одного из членов семьи, и, чтобы он остался жив, семья дала обет никогда не убивать змей (община Квитуоли) (Чурсин 1957: 142). Племя Кучи в Сербии считает себя находящимся в родстве со змеями, отчего ни одна змея не кушает членов племени. «Наш народ, ... считающий кумовство священным актом и надежной защитой, связал себя кумовством со змеей, — писал С. Кнежевич. — У племени Кучи кумовство почитается и многие верят, что если им обзавестись кумовством со змеей, она не укусит. По этой причине они не убивают змей, как сообщает С. Дучич: «Окумъен сам са змијом па ју не бијем» («Является кумом змея, потому им [т.е. змеем] не кусаем») (Дучић 1931: 214; цит. по: Кнежевић 1960: 59—60). Помимо того, среди Кучи известны заклинатели змей. Они «верят, что существуют чародеи, которые могут созывать змей свистом, очертив вокруг себя палкой круг, через который ни одна змея не может переползти» (Дучић 1931: 337; Ћорђевић 1958: 163—164). Также среди заклинателей змей из племени Кучи распространен обычай поедания змей. У членов племени Кучи есть «общее

⁶⁸ «У очень многих народов известны мифологические рассказы о связи женщины с каким-нибудь животным, от которого она затем производит потомство. Местами это поверье превращается в фольклорный мотив о похищении женщины (девушки) каким-нибудь зверем, о ее сожителстве с ним и пр. ... [подобные сюжеты], видимо, связаны с верой в тотемистическую реинкарнацию» (Токарев 1990: 74; см. также с. 82).



Fig. 4. Snake images on a woman's body in ancient Europe. 1 — Gallo-roman (?) relief from village d' Oô (canton Bagnères-de-Luchon, Pyrénées, France) (after Baring, Cashford 1993: 67, fig. 22); 2 — woman's statuette from Kavusi necropolis (Hieropetra, Creta, 12th—6th cent. BC. Heraklion Archaeological Museum, photo by the author); 3 — woman's (goddesses'?) statuette with serpent-child. Archaic Greece, 7th—6th cent. BC. (Staatliche Antikensammlungen (State Collections of Antiquities), München. Photo by I. V. Palaguta); 4 — so called "Aphrodite Dardanus", from "Dardanus tumulos", c. 2nd cent. BC. (Çanakkale Museum, Turkey); 5, 6 — Hygieia, antique goddess of health, feeding the snake. (5 — Roman copy after Greek original, 1st—3rd cent. AD.); 6 — Roman copy after Greek original. Kos island, Greece. II cent. AD. (Kos Municipal Museum). .

Рис. 4. Изображение змеи на теле женщины в античной Европе. 1 — рельеф, предположительно, галло-римский из деревни Оо (кантон Баньер-де-Люшон, регион Пиринеи, Франция) (по Baring, Cashford 1993: 67, fig. 22); 2 — женская статуэтка из некрополя Кавуси (Иеропетра, Крит, XII—VI вв. до н.э. Археологический музей Ираклиона, фото автора); 3 — статуэтка женщины (богини?) с ребенком-змеенышем. Архаическая Греция, VII—VI вв. до н.э. (Государственное античное собрание, Мюнхен, фото И.В. Палагуть); 4 — т.н. «Афродита Дарданская», из т.н.

«Дарданского тумулоса», ок. II в. до н.э. (Музей г. Чанаккале, Турция); 5, 6 — Гигея, древнегреческая и римская богиня здоровья, кормящая змеей (5 — римская копия греческого оригинала, I—III вв. н.э.); 6 — о. Кос, Греция. II в. н.э. Муниципальный музей о. Кос).

верование, что такие люди также пекут змей и едят их, отчего обретают способность созывать и хватать змей» (Ђорђевић 1958: 164)⁶⁹. «Может быть, — писал С. Зечевић, ссылаясь на мнение В. Чайкановича, — что змей первоначально был мифическим предком, неким родом героя. На это указывает верование в то, что наши сербские юнаки, «герои-эпонимы», обычно змеиногo происхождения. Так же и душа предка [пребывает в облике] змея в своем доме и посылает дождь ... В поддержку этого тезиса Чайкановича говорят и народные верования. Диморфный облик, способность к превращениям, животное происхождение указывают на тотемистическую компоненту генезиса [образа змея]. Верят, что змей происходит от карпа, змеи, овна или каких-то других животных. При тотемизме люди смотрели на некое животное как на своего родоначальника и защитника. Происхождение змея от карпа указывает на возможность того, что эта рыба некогда была тотемом, что подтверждается и следами запрета на употребление его мяса. Некоторые тотемические группы и оплодотворение своих жен приписывали активности тотема. Так и змей, стараясь о рождении здорового и сильного потомства, потону и спал с женщинами своего края» (Zečević 1981: 71—72). С. Ренан рассматривал изображение змеи у древних евреев как пережиток тотемизма, а медного змея считал тотемом дома Давидова (Renan 1960: 123). Изучив рельефы на колонне Траяна, Т. Златковская пришла к выводу, что «есть основания видеть в змее-драконе символ доброй силы, покровительствующий дакийской семье» (Златковская 1974: 107—108).

Авторы конца XIX — начала XX в., описывавшие античную традицию относить проис-

хождение некоторых родов к змеям-предкам, характеризовали ее, с определенными оговорками, как традицию тотемистическую. Оставив на время в стороне проблему генезиса тотемизма и независимости самого этого понятия от исследовательских концепций, дадим определение тому психологическому базису, который делает возможным само существование феномена тотемизма. Это:

а) Представление о том, что животное или растение имеет душу и/или дух, подобные человеческим, из чего следует возможность превращения животного в человека и наоборот, а также вера в переселение душ умерших членов рода в тела тотемных животных, с возможностью последующего перевоплощения их обратно в человеческие тела.

б) Представление о тотемном зооморфном (или зооантропоморфном) предке, т.е. о происхождении родового коллектива от интимной связи женщины с представителем тотема — животным, растением или каким-либо предметом; представление о кровной связи рода с видом тотемного животного. Тотемические предки считаются вечно воплощающимися в своих живых «потомках», т.е. в членах тотемической группы. Человек, при этом, может получать имя в честь того из мифических предков, который будто бы оплодотворил его мать и через нее воплотился в нем.

с) Убежденность членов рода во взаимной помощи и во взаимном непричинении вреда между родом тотемных животных и почитающим его человеческим родом.

На данном психологическом фундаменте выстраиваются ритуальная практика и социальная организация тотемизма. Ритуальная практика выражается в почитании, оказываемом тотему, проявляющемся обычно в запрете на его употребление в пищу, убийство, в особых обрядах, совершаемых при встречах с ним, иногда в практике ритуального убийства и поедания тотемного животного, а также в представлении о священности принадлежащей роду территории.

Тотемическая социальная система построена на клановости и экзогамии, т.е. на представлении о своем роде как выделяющемся среди других человеческих родов и священном, ввиду его родства с тотемом; а также на запрете вступать в брак с женщиной своего рода, или части рода (архаичный элемент, ранее всего изживающий себя при модифи-

⁶⁹ Мотив поедания мяса змеи «знахарями» широко распространен в сказках европейских народов (AT 672D*, «Чернобыльник» и 673, «Мясо белой змеи») (Thompson 1961: 236; Uther 2004: 370; Бер-Глинка 2014: 125—139). Мясо в сказке поедается с единственной целью: результатом этого действия становится понимание языка животных, что говорит о его ритуальном характере. Исследователи, публиковавшие и анализировавшие вышеприведенные и им подобные европейские материалы, определенно связывали их с тотемистическими верованиями, что бы лично они ни понимали под этим термином (Perls 1937: 2; Томпсон 1953: 111 и сл.; Чурсин 1957: 125 и сл.; Кнежевић 1960: 59—60, 80; Zečević 1969: 362; 1981: 68, 71—72, 74; Георгиева 1993: 67, 125—127).

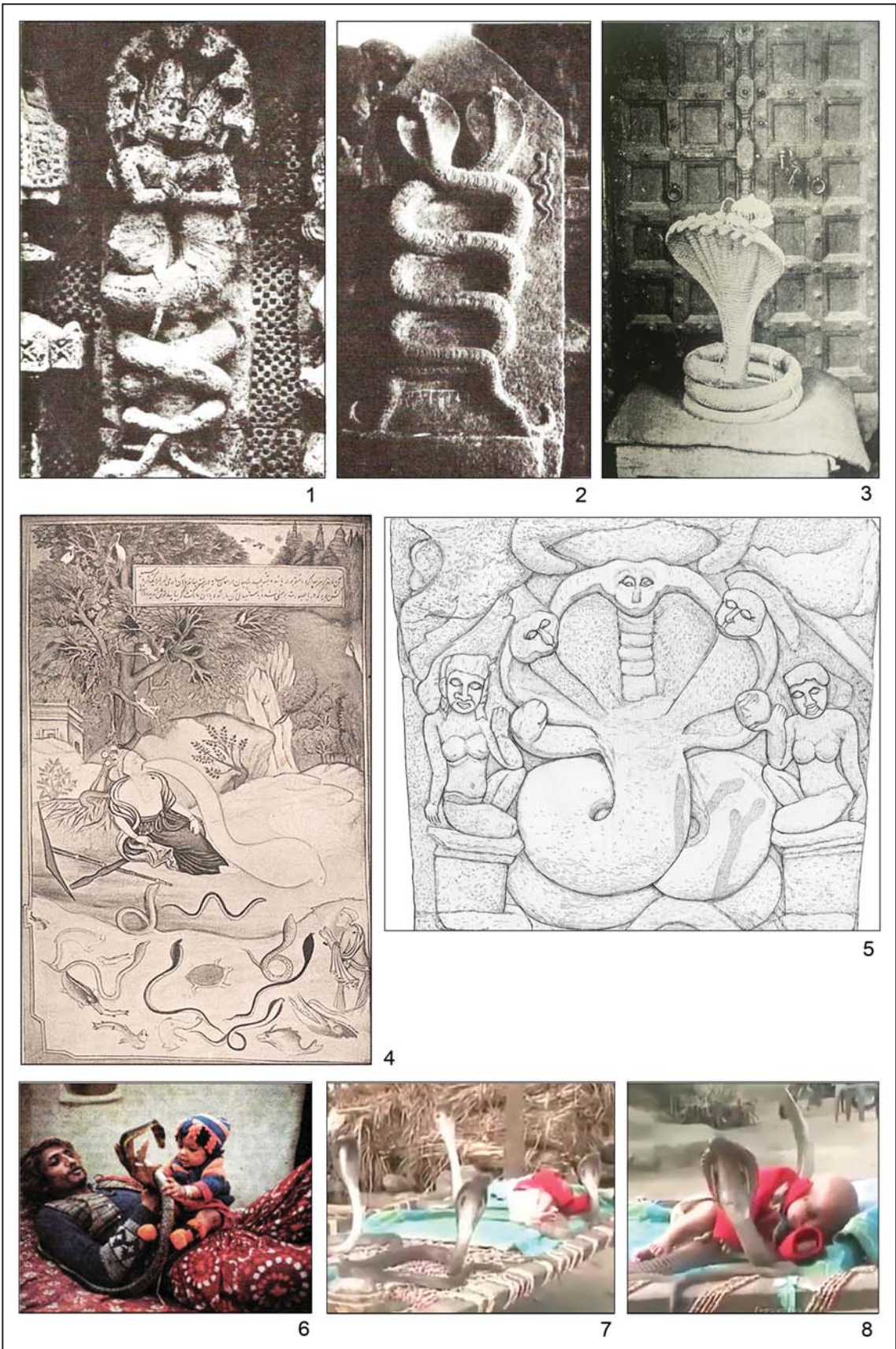


Fig. 5. The serpent and the man in India. 1, 2 — images of Naga pairs in serpent and in human form (1 — Konark Sun temple, Odisha, India. 13th cent.; 2 — Naga and Nagini with two offsprings. Goa, India. 17th cent. (after Mundkur 1983: 175, fig. 82: b, c)); 3 — image of cobra — the protector of dwelling (after Thomas 1940); 4 — Death of Balarama (after Thomas 1940: Plate XVII); 5 — image of 5-head Naga with two nude women, votive relief (Ceylon,

Anuradhapura, 7th—8th cc. Ceylon National Museum, drawing from the author's photo); 6 — Indian with her little son playing with serpent in bed (after Кашин 1993: 11); 7, 8 — Indian baby in bed surrounded by 4 protecting cobras in “up-head” stance (amateurs movie screenshots. India).

Рис. 5. Змея и человек в Индии. 1, 2 — изображения пары нагов в человеческом и в змеином облике (1 — Храм Солнца, Конарак, XIII в.; 2 — нага и нагини с отпрысками, Гоа, XVII в. (по Mundkur 1983: 175, fig. 82: b, c)); 3 — идол кобры — хранителя дома (по Thomas 1940); 4 — смерть Баларамы (по Thomas 1940: Plate XVII); 5 — изображение пятиголового нага с двумя обнаженными женщинами, вотивный рельеф (Цейлон, Анурадхапура, VII—VIII вв. Национальный музей Цейлона, прорисовка по фото автора); 6 — индеец и его маленький сын играют со змеями в постели (по Кашин 1993: 11); 7, 8 — индийский младенец лежит в постели в окружении четырех кобр в «стойке», «охраняющих» его (скриншоты любительского документального фильма. Индия).

кации тотемических представлений) (Frazer 1887: 2; Crooke 1896: 147—157; Wundt 1906: 238—274; Frazer 1910: 604; Goldenweiser 1910: 275—276; Токарев 1990: 54, 67—82)⁷⁰.

В представлениях европейцев о змеях присутствуют, в той или иной мере, почти все черты данного «тотемистического комплекса», однако в силу того, что эти представления зародились в отдаленном прошлом и дошли до нас, испытав существенную трансформацию, их первоначальная семантика оказалась в значительной мере утрачена, как и все семантическое поле породившего их традиционного сознания, и потому возможность отнесения европейских представлений о животных-родственниках к тотемистическим была предметом острых дискуссий на протяжении всего XX века.

Исследователи, занимавшиеся в 1960—1980-е гг. проблемой тотемизма, из трех ключевых признаков этого явления, отмечавшихся антропологами начала XX в. (клановая организация, ритуальная практика, вера в родство между кланом и тотемом), оставили один последний, важнейший, бытование которого отмечалось у самых различных народов мира, находившихся на самых разных стадиях развития: *связь родовой организации с тотемным животным*. Е.С. Котляр писала, что тотемические верования являются, вероятно, наиболее архаическим слоем мифологических и религиозных представлений, а тотемические предки выступают как одна из древнейших разновидностей культурно-

го героя. Тотемизм, — писала она, — возникает еще на почве примитивного охотничье-собираческого хозяйства. В период развития отцовско-родового строя, с осознанием кровного родства, тотемические представления модифицируются, контаминируются с представлениями, связанными с промысловыми культурами, культом личных духов-покровителей, культом племенного бога, обожествленных царей. Представления о тотемических предках, утверждает Е.С. Котляр, в большей степени сохранились у народов, еще не вышедших из рамок первобытнообщинного строя, таких как бушмены и пигмеи. Однако многочисленные следы и пережитки тотемических верований, часто модифицированных, встречаются в мифологии и фольклоре почти всех африканских народов, в том числе и значительно развитых в социально-экономическом отношении (Котляр 1975: 15). Е.С. Котляр подчеркнула значение тотемизма для коллективных представлений пигмеев и бушменов, назвав, вслед за П. Шебестой, мировоззрение первых «тотемически-магическим». Каждый род у бамбути (племени пигмеев) имеет свой тотем, с которым связывается происхождение рода. В отношении тотема-животного существует строгое табу — пищевой запрет (в устном предании объясняемый тем, что в облике тотемного животного пребывают сородичи племени), запрет прикасаться к тотему или встречаться с ним; соблюдается тотемическая экзогамия. Считалось, что душа человека после смерти воплощалась в тотем (Котляр 1975: 30). Е.С. Котляр выделяла тотемизм у всех рассмотренных ею африканских народов, демонстрируя модификацию тотемических представлений у отдельных из них (догонов Судана и других народов группы манде, бассейна Конго, Межозерья, бантуязычных народов Южной Африки и др.), включение их в культ священных правителей, волшебную сказку и в тексты героического эпоса (Котляр 1975: 14—46 и др.). В самом конце XX в., в 1998 г., в США и Швейцарии вышли две книги, посвященные образу животной супруги в европейском и мировом фолькло-

⁷⁰ В 1914 г. один из теоретиков тотемизма У.Г.Р. Риверс определил его как сращение трех элементов. 1) Социальный элемент: связь животного, растения или неодушевленного предмета с определенной частью клана, рода и с экзогамной организацией внутри этого рода. 2) Психологический элемент: вера в родство между членами группы и таким животным, растением или предметом, часто выражающемся в убеждении, что данная группа происходит от этого тотема. Ритуальный элемент: почитание, оказываемое тотему, проявляющееся обычно в запрете на его употребление в пищу, использование или даже прикосновение (Леви-Стросс 1994: 43).

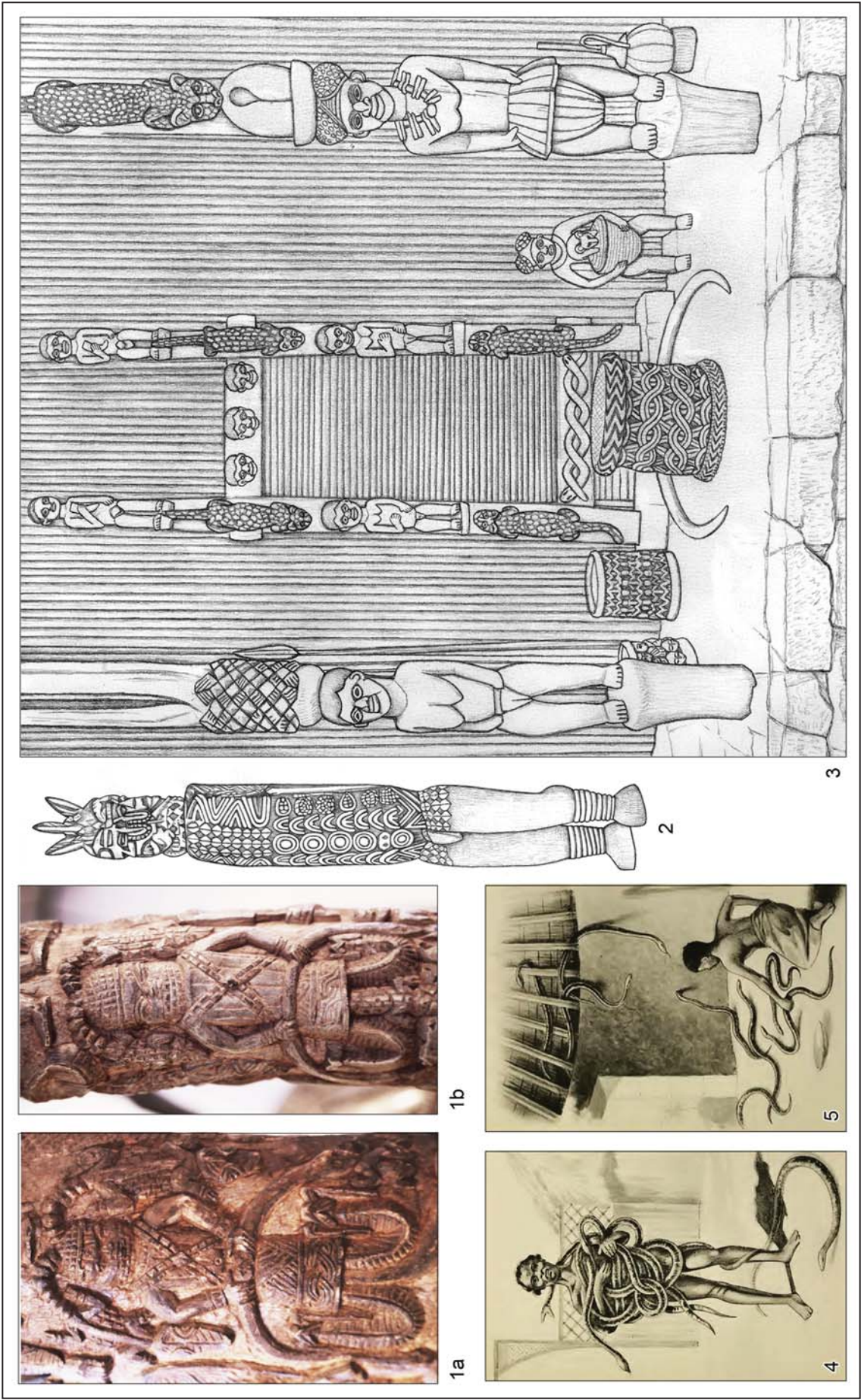


Fig. 6. The serpent and the man in Africa. 1a, 1b — King's clan's or tribal's serpent-legged ancestors. High relief carving on elephant tusks. Royal regalia from Edo kingdom (Benin kingdom, modern Nigeria), 16th—17th cc. (Linden Museum Stuttgart, photo by the author); 2 — The serpent-man from Congo (after Котляр 1975); 3 — entwined snakes: graphic element of the throne place decoration. Oku palace. Cameroon. (reconstructed in 1980) (Linden museum. Stuttgart, drawing on the photo); 4 — Sudan indigenous inhabitant with sacred snakes (after Hambly 1931: Pl. IV); 5 — Python-god temple in Whydah, Dahomey (modern Benin) (after Hambly 1931: Pl. III).

Рис. 6. Змея и человек в Африке. 1a, 1b — змееногие предки царского рода или племени. Резьба высоким рельефом по слоновьему бивню. Царские регалии из царства Эдо (Бенин, совр. Нигерия), XVI—XVII вв. (Этнографический музей Линдена в Штутгарте, фото автора); 2 — человек-змея из Конго (по Котляр 1975); 3 — переpletenные змеи: изобразительный элемент символического украшения тронного места во дворце Оку (Камерун) (реконструкция 1980 г.) (Этнографический музей Линдена в Штутгарте, прорисовка по фотографии); 4 — житель Судана со священными змеями (по Hambly 1931: Pl. IV); 5 — храм божества-питона в Виде, Дагомей (совр. Бенин) (по Hambly 1931: Pl. III).

ре (второе из них — переиздание работ первой трети XX в.). В них образ змеи безусловно рассматривался как образ тотемного предка, а для средневекового европейского материала был даже введен термин «средневековый тотемизм» (medieval totemism) (Sax 1998; Hellbusch, Baumann, Derungs 1998). Все это позволяет нам применять в настоящей работе термин «тотемизм» при рассмотрении сюжетов и мотивов европейского фольклорного (сказочного и несказочного) материала о змее как брачном партнере и родственнике.

* * *

Б. Мундкур, чья работа «The Cult of the Serpent» хорошо известна на западе, но практически неизвестна в России, несколько глав своего исследования посвятил осмыслению той частоты, с которой именно змея выступает в традиционных представлениях предметом поклонения и сексуальным партнером. Согласно его выводам, тому есть несколько причин, уходящих в весьма отдаленную первобытность, к эпохе древнейшего человеческого родового коллектива. Первая причина лежит в инстинктивном, генетическом страхе человека перед змеей. Змея возникает внезапно и бесшумно, движется стремительно, и сама ее форма и гипнотическое выражение застывших глаз, в совокупности со смертоносным действием ее яда, способно было породить в первобытном человеке панику и животный ужас. Эта «бессознательная офидофобия» известна уже у приматов, сохранилась она и в ранних человеческих обществах (Mundkur 1983: 74—75, 209—254). Во-вторых, и здесь Б. Мундкур ссылается на З. Фрейда, змея является «по крайней мере, бессознательным» единственным одушевленным фаллическим символом наряду с 21 неодушевленным, предложенным Фрейдом и его последователями. «Несомненно, что змея, в некоторых культурах, возбуждает мощный генитальный (т.е. фаллический — А.Б.-Г.) символизм», —

пишет Б. Мундкур. В этом, отчасти, кроется символика змеи как символа плодородия (Mundkur 1983: 172—173); в этом же, следует полагать, отчасти скрывается функция змеи как сексуального партнера человека. Однако, выводы Мундкура не объясняют того, почему змея в сказках выступает в качестве сексуального партнера *мужчины*. Не объясняют они также и очевидного фокуса именно на брачном, а не на сексуальном аспекте отношений человека со змеей. Интимный процесс в сказках и в этнографическом материале никогда не описывается, следовательно, он не главный. Не предполагаемая «интимная связь» с человеком, а именно брачная роль, способность давать потомство является ключевой функцией змеи.

Выводы

1. Представления, связанные со змеями как сексуальными и брачными партнерами человека, находятся в тесной связи с сюжетами добрачной (мужской и особенно женской) инициации, на что указывает европейский, ближневосточный, индийский и африканский сказочный материал. Эти представления определенно следует относить к тотемическим, если понимать под тотемизмом веру в посмертное перерождение членов родового коллектива в животных, проживающих на той территории, которую занимает этот родовой коллектив. На представления о перерождении умершего человека в виде змеи, и змеи в виде новорожденного человека указывает европейский (древнегреческий, сербский, болгарский, абхазский, литовский, шотландский), индийский и африканский этнографический (в основной массе несказочный) материал.

2. Европейские сказки о змеях рассмотренных выше типов (особенно полно — в их «женских» вариантах), скорее всего, отражают последовательность элементов испытаний и ритуальных действий, проводившихся в ходе

процесса инициации девушек в родовых коллективах, связывавших себя тотемическим родством со змеей. В деле раскрытия семантики образа змеи как сексуального партнера человека и связанного с ним сказочного сюжета африканский этнографический материал и европейская волшебная сказка дополняют друг друга: первый позволяет реконструировать «внешнюю», социокультурную, обрядовую сторону процесса инициации; вторая — его «внутреннее» мифологическое «ядро». При этом в рамках индийского и африканского материала образ змеи как родственника и сексуального партнера помещается в обрядовый и социальный контекст, который позволяет изучить связанные с этим образом представления не только как мифологические, но также как обрядовые и социальные явления.

3. Образ змеи как в европейской, так и в ближневосточной, индийской и африканской традициях полисемантичен и включен в широкое поле понятий и образов. Во всех вышеуказанных традициях змея предстает не только родственником и супругом человека, но также носителем богатства и личного счастья, при этом оставаясь тесно связанным с природой (с водоемами и водными источниками, дождем, подземным миром, а также — с различными растениями). Змея в этих традициях — метафора плодородной силы как таковой вообще (как природы, так и человека) и производящей силы земли в частности: метафора рождения и сексуальной способности. Отсюда, например, в греческой мифологии образы змееногих чудовищ, порожденных землей — Геи: Тифона, Пифона, Ехидны и пр. Помимо того, змея также — метафора человека, всех этапов его жизненного цикла: рождения, брака, смерти и нахождения в посмертном состоянии в ожидании нового рождения. Змея — двойник человека: невидимый при его жизни (змея-двойник всегда невидима; неожиданная встреча со своей змеей-двойником означает скорую смерть) и сливающийся с человеком в его посмертном состоянии. Уже одних этих утверждений достаточно для того, чтобы утверждать исключительность змеинового образа в представлениях древних европейцев, индийцев, африканцев. Однако, такое утверждение было бы не совсем верным, потому что змея в рассмотренных нами традициях в последнюю очередь — *собственно* змея, а в первую очередь — *форма*, которую принимают сверхъестественные существа, божества, покойники, почитаемые предки (герои), нечисть, осуществляя контакт между мирами, вступая в контакт с миром живых людей. Змея — *фор-*

ма, в которой пребывает человек после смерти, а точнее, в промежутке между смертью и новым вхождением в человеческую утробу с целью последующего рождения. Змея в индийской и африканской традиции, как и в европейской, выступает «транспортным» сознанием, оборотнем, способным преодолевать пространства между мирами: между миром людей и миром потусторонним (миром мертвых, миром подземных жителей-нагов или миром божеств). Змеиное тело — *форма* для переноса индивидуального сознания между мирами, а также для вступления сверхъестественного существа из иного мира в интимную связь с человеком, в связь, созданную колдовством и потому снимающую ограничения человеческой реальности.

4. Бросающийся в глаза параллелизм сюжетов и мотивов, связанных со змеей как с родственником и супругом, скорее всего, говорит об их общем происхождении, общих культурных истоках. Африка, Европа, Ближний Восток (включая Иранское нагорье и западные отроги Каракорума, Памира и Гиндукуша), а также Индия представляют собой непрерывное пространство суши, которое человек может преодолеть, неся с собой культурные сюжеты. Коль скоро это так, то в рассмотренных нами случаях семантическая близость, граничащая порой со сходством, означает близость генетическую, а формальное сходство обычаев означает сходство по существу. Следует полагать, что европейские свидетельства о сексуальном контакте и родстве между змеями и человеческим родом являются частью мифоритуальной традиции, общей для Африки и западной половины Евразии. Явное, почти текстуальное сходство сказок и поверий Африки, Европы и Центральной Азии означает глубокую древность и устойчивость традиции, а эта устойчивость свидетельствует о сохранявшихся в культурном бытовании обрядах, подкреплявшихся устной передачей сопровождавшего их мифического текста.

5. Связь образа змеи с водоемом, водой и дождем, с миром растений, а также с подземным миром характерны как для европейского, так и для индийского и африканского (особенно сказочного) фольклора. В то же время, связь змеи с воздухом, полетом, тучами, ветром и воздушными природными явлениями, а также с изыгаемым змеей огнём характерна почти исключительно для европейского сказочного фольклора, что может говорить о локальном, европейском возникновении данной семантической связи. Однако, не исключено, что последний вывод является ошибочным и стал следствием недостаточной

выборки материала из частей света за пределами Европы.

6. Образ старой женщины, постоянно сопровождающий сказочные сюжеты о змеелюбовнике и змее — брачном партнере, как в европейском материале, так и в ближневосточном и африканском — является одним из ключевых как для самого сказочного сюжета, так и для его понимания. Старая женщина выступает в различных образах: умершей матери девушки, её злой мачехи, родственницы её мужа (свекрови, тетки), «жены», «сестры» или «матери» змея, солнца, месяца, ветра и т.п., дающей героине сказки уют и работу, лесной ведьмы, к которой героиня попадает в услужение, являющейся наяву или во сне волшебницы-советчицы или встреченной в пути немощной, покрытой язвами старухи. Старая женщина часто связана со змеями (она ухаживает за ними, является матерью или теткой сказочного персонажа — змея). Старая женщина часто строга и жестока к девушке: она дает ей много работы, поручает ей невыполнимые задания, изгоняет из дому, заставляет преодолевать отращивание, иногда бьет (но при этом никогда не калечит и не убивает). Она живет либо в доме девушки, либо в доме ее будущего супруга, либо в хижине в глухом лесу. Образ старой женщины в сказках никогда не объясняется: вероятно, его раскрытие было табу. Он раскрывается только на основе африканского (Бенин и Нигерия) этнографического несказочного материала, описывающего истинную природу старой женщины. Она — знахарка-распорядитель инициаций, осуществляющая набор и подготовку юных девушек. Этот вывод подтверждает В.Я. Пропп на материале «мужских» сюжетов, не связанных с образом змеи (Пропп 2000: гл. III, особ. 36—37, 56—60, 68—69, 77—81, 85—89).

7. Образ печи, сквозной для европейских и индийских сказочных сюжетов — важный структурообразующий элемент. Через раскаленную печь избавляются от змеиной шкуры и от самой змеи, змей живёт в печи или проникает в дом через печную трубу. Брошенный в раскаленную печь, змей выходит из нее молодым человеком. Сжигание или проход иницируемого юноши через огонь, по Проппу — один из вариантов инициационных испытаний (Пропп 2000: 77—81). Возможно, в упоминании домашнего очага в контексте «змеино-го» брачного сюжета отразилось представление о взаимосвязи очага с домашним культом предков. Однако, африканская сказка не знает печи. Здесь избавление от змея происходит более архаичным методом: сжигается цели-

ком дом. Следует признать, что в целом связь печи с образом змеи как брачного партнера человека остается неясной.

В целом неясными остаются для нас также время и способ распространения метасюжета на территории от крайнего юга Африки и Мадагаскара на юге до крайнего севера Европы на севере и высокогорных плато Центральной Азии и равнин Индии на востоке. Временем *post quem* для зарождения метасюжета является эпоха зарождения производящего хозяйства и возникновения оседлого жилища с очагом. Временем *ante quem* — эпоха нового времени, когда метасюжет в разных вариантах был зафиксирован и записан на множестве языков народов, населяющих эти огромные территории. Мы не можем предположить, что в указанную эпоху метасюжет распространился вследствие миграции населения, т.к. науке не известно о миграциях, происходивших в указанное время и затрагивающих столь обширные участки суши. Остается предположить, что метасюжет проник во все эти области без миграции населения, т.е., например, с торговцами, воинами или бродячими поэтами, но динамика распространения сюжетов изучена плохо и в целом пока что непонятна исследователям.

В изложенном выше и проанализированном материале переплетаются различные аспекты и семантические связи образа змеи, которые можно понять как разные структурные уровни текста. Одни из них получают объяснение в процессе сопоставления фольклорного (сказочного) и этнографического (несказочного) материала (такие, как семантика самого образа змеи как брачного партнера, образ старой женщины, взаимосвязь с источниками воды, подземным миром и миром растений), другие остаются неясными (взаимосвязь образа змеи с домашним очагом, огнем и солнцем). Образ змеи как брачного партнера, при ближайшем его рассмотрении, попадает в контекст женских инициаций и получает в нем свое объяснение, однако, утверждение этого факта не позволяет нам понять, возник ли этот образ одновременно с процессом и обрядами инициаций или существовал уже до него и был лишь включен в этот процесс на определенном этапе. Второе тем более вероятно потому, что бытование образа именно змеи в контексте инициационных функций неочевидно: иными словами, нет никаких причин именно змее выступать брачным партнером человека, никакие черты поведения или облика самого этого животного не указывают на саму возможность такой функции; однако именно эту функцию мы встречаем во всех изу-

ченных материалах. Змея — символ и метафора рождения, плодородной силы (земли, воды, человека). Настоящая работа демонстрирует, что это так. *Почему* — ответ на этот вопрос остается за рамками исследования. Возможно, дело вовсе не в недостатке материала, который смог бы дать недостающий ключевой фрагмент для мозаики, а в неспособности современного европейца следовать логике древнего человека, заселявшего Европу, Африку и запад Евразии. Логика древнего человека была «равнодушна к противоречиям» и ориентирована на сверхъестественное. «За нами, европейцами, — столетия строгих интеллектуальных размышлений и анализа, — отмечает Л. Леви-Брюль. Следовательно, мы логически ориентированы, в том смысле, что мы обычно ищем причины явления в естественных процессах и даже тогда, когда мы сталкиваемся с феноменом, который не вполне можем научно объяснить, мы полагаем, что это происходит только вследствие недостаточности наших знаний. Первобытное мышление имеет в принципе иной характер. Оно ориентировано на сверхъестественное» (Lévy-Bruhl 1947: 17—18; цит. по: Эванс-Притчард 2004: 84). «Как только ощущения «первобытного» человека становятся частью его сознания, они тут же окрашиваются пробуждаемыми ими мистическими представлениями. Они немедленно концептуализируются в категориях мистического мышления. ...Можно сказать, что первобытный человек видит объект так же, как и мы, но воспринимает его по-другому, ибо, как только объект привлекает его внимание, мистическое представление предмета тут же встает между человеком и объектом и трансформирует объективные характеристики последнего. ...Мистическая перцепция немедленна. Когда первобытный человек, например, видит тень, он не применяет к ней догму своего общества, согласно которой, тень — одна из его душ. Когда его сознание представляет тень, в нем немедленно возбуждается сопряженный образ души. ...

Таким же образом первобытный человек видит леопарда и верит, что это его брат-тотем. То, что он видит, возбуждает в его мозгу образ брата-тотема. Физические свойства леопарда растворяются в мистическом представлении и подчиняются ему» (Эванс-Притчард 2004: 87—88).

Благодарности

Автор выражает благодарность коллегам, создавшим и поддерживающим интернет-порталы <http://archive.org> и <http://rutracker.org>, без сканокopies книг, выложенных на которых, настоящая работа не могла бы быть осуществлена.

Автор благодарит Александра Буряна (члена редакционного совета Высшей антропологической школы, Кишинев, Молдова) и Константина-Эмиля Урсу (директора Археологического музея г. Сучава, Румыния) — за предоставление труднодоступной литературы на румынском языке; Ниёле Шидлавишуте (зав. библиотекой Культурного дома Ю. Балтрушайтиса при посольстве Литвы в России, Москва) — за предоставление литературы на литовском языке; Елену Георгиевну Печерскую — за перевод с различных диалектов литовского языка; Боряну Ивановну Матеву (директора Исторического музея г. Исперих, Болгария) — за перевод с различных диалектов болгарского языка; Анну Феликсовну Школьник (доцента кафедры романских языков МПГУ) — за перевод с испанского языка; Татьяну Сергеевну Риккио — за перевод с неаполитанского диалекта итальянского языка и с итальянского языка XVII в.; Екатерину Сергеевну Басову (магистранта кафедры новогреческой и византийской филологии СПбГУ) — за предоставление труднодоступной периодики на новогреческом языке и за перевод с этого языка; Виктора Викторовича Солкина (президента ассоциации изучения Древнего Египта «Маат») — за консультацию по древнеегипетскому материалу.

Литература

- Абрамова З. А. 1966. *Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии*. Москва; Ленинград: Наука.
- Алексеева О. Б. (сост.). 1987. *Русские народные сказки*. Т. 1. Москва: Современник.
- Альбедиль М. Ф. 1994. *Протоиндийская цивилизация*. Москва: Наука.
- Альбедиль М. Ф. 2012. Змея в индийской традиционной культуре: совпадение противоположностей. В: Родионов М. А. (отв. ред.). *Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени*. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 152—164.
- Андреев Н. П. 1929. *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*. Ленинград: Государственное Русское географическое общество.
- Андросов В. П. 1990. *Нагарджуна и его учение*. Москва: Наука.
- Анпеткова-Шарова Г. 1975. *Сказки народов Анголы*. Москва: Художественная литература.
- Аполлоний Родосский. 1964. *Аргонавтика*. Пер. Г. Ф. Церетели. Тбилиси: Мецниереба.
- Аристофан. 1934. *Комедии*. Т. I. Ленинград: Academia, 233—336.
- Арнаулов М. 1913. *Фолклор от Еленско*. СБНУ XXVII. София: БАН.
- Арнаулов М. 1920. *Вградена невеста*. СБНУ XXXIV.

- София: БАН.
- Арнобий. 2008. *Против язычников*. Дроздов Н.М. (пер.), Пантелеев А.Д. (ред.). Санкт-Петербург: СПбГУ.
- Афанасьев А.Н. 1852. Зооморфические божества у славян. Отечественные записки 80 (2). Санкт-Петербург.
- Афанасьев А.Н. 1865. *Поэтические воззрения славян на природу*. Т. 2. Москва: Изд. К. Солдатенкова.
- Афанасьев А.Н. 1940. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Азадовский М.К. и др. (ред.). В 3-х тт. Ленинград: Гослитиздат.
- Афинагор Афинский. 1993. В защиту христиан. Предстательство за христиан Афинагора Афинского. Муравьев А.В. (пер.). ВДИ (3), 235—251; (4), 263—279.
- Байбурун А.К. 1983. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград: Наука.
- Беновска-Събкова М. 1992. *Змеят в българския фолклор*. София: БАН.
- Бер-Глинка А.И. 2014. К типологии сюжетов восточнославянских сказок о змеях №№ 672 и 673 по системе Аарне-Томпсона. ЭО (1), 125—139.
- Бер-Глинка А.И. 2015. Домовые змеи как элемент традиционной культуры народов Европы. *Stratum plus* (2), 17—84.
- Березовский И.П. 1979. *Казки про тварин*. Киев: Наукова думка.
- Бескровный В. (ред.). 1964. *Сказки народов Индии*. Москва: Художественная литература.
- Боас Ф. 2011. Происхождение тотемизма. В: Мостова Л.А. (сост.). *Антология исследований культуры. Отражения культуры*. Москва: Петроглиф, 303—312.
- Богданович А.Е. 1895. *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов*. Гродно: Губернская типография.
- Ботезату Г. (сост.). 1981. *Молдавские народные сказки*. Запись, пер. и лит. обработка Гр. Ботезату. Кишинев: Литература артистикэ.
- Вакарелски Хр. 1977. *Етнография на България*. София: Наука и изкуство.
- Велецкая Н.Н. 1978. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. Москва: Наука.
- Виноградова Л.Н. 1996. Сексуальные связи человека с демоническими существами. В: Топорков А.Л. (сост.). *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 207—224.
- Вирсаладзе Е.Б. (сост.). 1973. *Грузинские народные предания и легенды*. Москва: Наука.
- Власова М.Н. 2001. *Русские суеверия: Энциклопедический словарь*. Санкт-Петербург: Азбука.
- Вражиновски Т. 1973. Ликот на змевот во македонските преданија. *Македонски фолклор* VI (11). Скопје, 53—63.
- Гарнизов В. 1991. Смърт=сватба. В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 8. *Българският фолклор в балканската и славянската културна традиция*. София: БАН, 247—253.
- Георгиева Ив. 1993. *Българска народна митология*. София: Проф. Марин Дринов.
- Геродот. *История в девяти книгах*. <http://ancientrome.ru/antlitur/herodot/index.htm>; <http://www.vehi.net/istoriya/grecia/herodot/index.shtml>.
- Гистер М.А. 2009. Табу vs. предписание в фольклорных и литературных сказках о красавице и звере. В: Неклюдов С.Ю. (отв. ред.). *Миф в фольклорных традициях и культуре новейшего времени*. Москва: РГГУ, 71—89.
- Гнатюк В. (сост.). 1902. *Галицько-Руські народні легенди*. Т. II. Етнографічний збірник XIII. Львів: Наукове товариство імені Шевченка.
- Грейвс Р. 2001. *Мифы Древней Греции*. Т. 1. *От каменного века до Элевсинских мистерий*. Лукьяненко К. (пер.), Тахо-Годи А.А. (ред.). Москва: Прогресс-традиция.
- Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. (сост.). 1976. *Сказки народов Памира*. Москва: Наука.
- Гура А.В. 1997. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Даль В.И. 1880. *О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа*. 2-е изд. Санкт-Петербург: Типография М.О. Вольфа.
- Даскалова и др. 1985: Даскалова Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. 1985. *Народна проза от Благоевградски округ (нови записи)*. СБНУ 58. София: БАН.
- Джалил 1989: Джалил О., Джалил Д., Джалил З. (сост., пер.). 1989. *Курдские сказки, легенды и предания*. Москва: Наука.
- Джуренов И. 1980. *Народна проза от Пазарджишко*. СБНУ 56. София: БАН.
- Дзагуров Г.А. (сост.). 1973. *Осетинские народные сказки*. Москва: Наука.
- Динеков П., Живков Т. (ред.). 1981—1983. *Българска народна поезия и проза в седем тома*. Т. I—VII. София: Български писател.
- Доронин Д.Ю. 2014. Посмертная жизнь шамана: трансформация мифологических представлений об активности мертвых у тюркских народов Алтая. В: Антонов Д.И., Христофорова Д.Б. (сост.). *Демонология как семиотическая система*. III научная конференция. Москва: РГГУ, 32—38.
- Драгоманов М. 1876. *Малорусские народные предания и рассказы, собранные М. Драгомановым*. Киев.
- Дучић С. 1931. *Живот и обичаји племена Куча*. СЕЗБ 48.
- Ђорђевић Т.Р. 1953. *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*. СЕЗБ 66.
- Ђорђевић Т.Р. 1958. *Природа у веровању и предању нашега народа*. Књ. 1, 2. СЕЗБ 71—72.
- Забылин М. 1880. *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*. Москва: Издательство М. Березина.
- Зеленин Д.К. 1915. *Великорусские сказки Вятской губернии*. Петроград: Тип. А.В. Орлова.
- Зеленин Д.К. 1991. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука.
- Зечевић С. 1981. *Митска бића српских предања*. Београд: Вук Караџић.
- Зиновьев В.П. 1987. *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири*. Новосибирск. Наука.
- Златковская Т.Д. 1974. Элементы культа змеи в духовной культуре народов Юго-Восточной Европы (к вопросу об этнокультурном наследии древнего населения Балкано-Дунайского региона). *Živa antika* XXIV (1). Скопје, 91—116.
- Зиграф Г.А. (ред.). 1971. *Сказки Центральной Индии*. Москва: Наука.
- Золотарев А. 1934. *Пережитки тотемизма у народов Сибири*. Ленинград: Институт народов Севера ЦИК СССР.
- Зубов А.Б. 1997. *История религии*. Кн. 1. *Доисторические и внеисторические религии*. Курс лекций. Москва: Планета детей. Интернет-публикация: http://www.koob.ru/zubov_a/istoriya_religii.
- Иванов В.В. 2000. *Дионис и прадионисийство*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Иванов П.В. 1891. Народные рассказы о ведьмах и упырях. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купян-

- ского уезда. *Сборник Харьковского историко-филологического общества* III, 156—228.
- Иванов П. В. 1892. Из области малорусских народных легенд. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда Харьковской губ. *ЭО* (2—3), 81.
- Иванов П. В. 1897. Этнографические материалы, собранные в Купянском у. Харьковской губ. *ЭО* (1), 22—82.
- Иванова В. В. 2009. Змея — джинн — предок: Анатолийский взгляд на хранителя дома. В: Родионов М. А. (отв. ред.). *Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: сборник статей*. Санкт-Петербург: МАЭ, 151—160.
- Калянац А. 2012. Легенда о Кадме и проблема происхождения энхелейцев. *Stratum plus* (2), 145—180.
- Карацѣв В. С. 1853. *Српске народне приповетке*. Беч. Штампарија Јерменског манастира.
- Карнаухова И. В. 2009. *Сказки и предания Северного края в записках И. В. Карнаухова*. Москва: ОГИ.
- Кашин В. 1993. Священные змеи Индии. *Вокруг света* (10), 11—12.
- Киреевский П. В. 1847. Русские народные стихи, собранные П. В. Киреевским. *ЧОИДР* 9, 145—226.
- Климент Александрийский. *Протретики или Увещевание к язычникам*. Братухин А. Ю. (ред.). Интернет-публикация: http://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/uveshhevanie-k-jazychnikam/6.
- Клингер В. 1911. Животные в античном и современном суверени. Киев: Типография Имп. университета Св. Владимира.
- Кнежевић С. 1960. Лик змије у народној уметности и традицији Југославена. *Гласник Етнографског Музеја у Београду* 22—23, 57—97.
- Кожемякина А. С. 1973. *Сибирские сказки*. Записаны И. С. Коровкиным от А. С. Кожемякиной. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное издательство.
- Козлова Н. К. 2000. *Восточнославянские былички о змеях и змеях. Мифический любовник*. Указатель сюжетов и тексты. Омск: ОмГПУ.
- Козлова Н. К. 2006. *Восточно-славянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследования. Тексты*. Омск: ОмГПУ.
- Котляр Е. С. (сост.). 1983. *Мифы и сказки бушменов*. Москва: Наука.
- Котляр Е. С. 1972. Африканская сказка о животных и архаические формы повествовательного фольклора. В: Мелетинский Е. М. (ред.). *Ранние формы искусства*. Москва: Искусство, 411—428.
- Котляр Е. С. 1975. *Миф и сказка Африки*. Москва: Наука.
- Котляр Е. С. 1999. Африканская сказка на сюжет о животной (чудесной) супруге. В: Лидова Н. Р., Никулин Н. И. (ред.). *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении*. Москва: Наследие.
- Котляр Е. С. 2002. *Африканская волшебная сказка. (Опыт типологического исследования)*. Москва: ИМЛИ РАН.
- Коцева Й. 1991. Чудесният съпруг в българската и гръцката фолклорна традиция. В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 8. *Българският фолклор в балканската и славянската културна традиция*. София: БАН, 104—110.
- Кулиш П. 1857. *Записки о Южной Руси*. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. П. Кулиш.
- Курдованидзе Т. Д. (сост.). 1988. *Грузинские народные сказки*. Т. 1. Москва: Наука.
- Леви-Стросс К. 1994. Тотемизм сегодня. В: Леви-Стросс К. *Первобытное мышление*. Москва: Республика, 37—110.
- Левкиевская Е. Е. 1996. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии. В: Топорков А. Л. (сост.). *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 225—247.
- Левкиевская Е. Е. 1999. Змей летающий. В: Толстой Н. И. (ред.). *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 2. Москва: Международные отношения, 330—332.
- Левкиевская Е. Е. 1999а. Змей огненный. В: Толстой Н. И. (ред.). *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 2. Москва: Международные отношения, 332—333.
- Левкиевская Е. Е. 2000. *Мифы русского народа*. Москва: АСТ.
- Летучий змей... 1895: Летучий змей в 1745 г. в Белгороде. Сообщено Г. Никольским. 1895. *Живая Старина* 18 (3), 494.
- Лукиан. 2001. *Сочинения*. Т. 1—2. Зайцев А. И. (общ. ред.). Санкт-Петербург: Алетейя.
- Майков Л. Н. 1869. *Великорусские заклинания*. Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 2. Санкт-Петербург: Типография Майкова.
- Макробий Феодосий. 2013. *Сатурналии*. Звиревич Т. (пер.). Москва: Кругъ.
- Максимов С. В. 2002. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Русское колдовство. Москва: Санкт-Петербург.
- Мальшева М. (ред.). 1971. *Живой в царстве мертвых. Сказки народов Непала*. Москва.
- Манжура И. 1892. К легендам о летающих змеях. *ЭО* (2—3), 254.
- Маретина С. А. 2005. *Змея в индуистской мифологии (на материалах МАЭ)*. Санкт-Петербург: МАЭ РАН.
- Маринов Д. 1914. *Народна вера и религиозни обичаи*. СБНУ XXVIII. София: БАН.
- Мартинов А. П. 1958. *Народописни материали от Граово*. СБНУ XLIX. София: БАН.
- Марциал. 1994. *Эпиграммы*. Санкт-Петербург: Комплект.
- Мелетинский Е. М. 1972. Первобытные истоки словесного искусства. В: Мелетинский Е. М. (ред.). *Ранние формы искусства*. Москва: Искусство, 149—190.
- Мелетинский Е. М. 1995. *Поэтика мифа*. Москва: Восточная литература.
- Мелетинский Е. М. 2005. *Герой волшебной сказки*. Москва: Академия исследований культуры; Санкт-Петербург: Традиция.
- Мелетинский и др. 2001: Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М. 2001. *Структура волшебной сказки*. Москва: РГГУ.
- Мишина Т. Н. 2010. Социальный аспект изучения интрамуральных детских погребений (по материалам эпохи ранней бронзы телля Юнаците, Балканы). *КСИА* 224, 136—149.
- Мороз Й. 1989. За някои женски демонични образи във фолклора и вярванията на южните славяни. В: Живков Т. И. (сост.). *Единство на българската фолклорна традиция*. София: БАН, 150—177.
- Некрасова Л. В. (сост.). 1975. *История чёрной земли. Сказки и легенды Анголы*. Москва: Наука.
- Николаева Р. 1989. Село Змейово. *Болгария* (3), 16—18.
- Нонн Панополитанский. 1997. *Деяния Диониса*. Голубец Ю. А. (пер.). Санкт-Петербург: Алетейя.
- Османов М.-Н. О. (сост.). 1987. *Персидские народные сказки*. Москва: Наука.

- Павсаний. 2002. *Описание Эллады*. Кондратьев С.П. (пер.), Никитюк Е.В. (ред.). Т. I—II. Москва: Ладомир.
- Петрановић Б. 1870. *СрпскенароднепјесмеизБоснеиХерцеговине*. Књ. III. *Јуначке пјесме старијег времена*. Београд: Државна штампарија.
- Петрова, А. 2013. *Се напуштаат обичаите за денот на змијата*. Интернет-публикация: <http://daily.mk/skorje/se-napushtaat-obichaita-za-denot-na-zmijata>.
- Плутарх. 2007. *Сравнительные жизнеописания*. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Мидгард.
- Повесть о Петре и Февронии*. 1979. Дмитриева Р.П. (подгот. текстов), Панченко А.М. (отв. ред.). Ленинград: АН СССР.
- Потебня А.А. 1865. *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*. ЧОИДР 2. Москва.
- Преображенский П.Ф. 1929. *Курс этнологии*. Москва; Ленинград: Государственное издательство.
- Пропп В.Я. 2000. *Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт.
- Пузырев Н. 1897. К легендам и поверьям о змеях. *ЭО* 35 (4), 125—128.
- Пухова Т.Ф. (сост.). 2008. *Былички и бывальщины Воронежского края*. Воронеж: Воронежский государственный университет.
- Розенфельд А.З., Рычкова Н.П. (сост.). 1990. *Сказки и легенды горных таджиков*. Москва: Главная редакция восточной литературы.
- Романов Е.Р. 1901. *Белорусский сборник*. Т. 6. *Сказки*. Могилев: Тип. Губернского правления.
- Рудченко И.Я. 1869. *Народные южнорусские сказки*. Т. 1. Киев: Тип. Е. Федорова.
- Русские повести XV—XVI вв.* 1958. Скрипиц М.О. (сост.), Ларин Б.А. (ред.). Москва; Ленинград: Государственное издательство художественной литературы.
- Рыжакова С.И. 2009. «Эгле — королева ужей»: о способах интерпретации одного сказочного сюжета в литовской культуре. В: Неклюдов С.Ю. (ред.). *Миф в фольклорных традициях и культуре новейшего времени*. Москва: РГГУ.
- Саламов Т.А. (сост.). 2006. *Осетинские народные сказки*. Владикавказ: Ир.
- Сахаров И.П. 1849. *Сказания русского народа*. Т. I, II. Санкт-Петербург: Изд. И.П. Сахарова.
- Сахаров И.П. 1885. *Сказания русского народа*. Т. I, II. Санкт-Петербург: Изд. А.С. Суворина.
- Светоний 1990: Гай Светоний Транквилл. 1990. *Жизнь двенадцати цезарей*. Гаспаров М.Л. (пер.). Москва: Художественная литература.
- Сегал Д.М. 1972. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады. В: Мелетинский Е.М. (ред.). *Ранние формы искусства*. Москва: Искусство, 321—372.
- Смирнов Ю.И. 2010. *Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях*. Москва: ИМЛИ РАН.
- Соколова В.К. 1977. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре). В: Путилов Б.Н. (ред.). *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Ленинград: Наука, 188—195.
- Стойчев С. 1915. *Тетевенски говор*. СбНУ XXXI. София: БАН.
- Страбон. 1964. *География*. Стратановский Г.А. (пер.). Москва: Наука.
- СУС 1979: Барак Л.Г., Березовский И.П. и др. (сост.). 1979. *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Ленинград: Наука.
- Тит Ливий. 1989—1993. *История Рима от основания города*. Т. 1—3. Сергеев М.Е., Зелинский Ф.Ф. (пер.), Смирин В.М. (ред.). Москва: Наука.
- Тодоров Цв. 1936. *Северозападните български говори*. СбНУ XLI. София: БАН.
- Токарев С.А. 1990. *Ранние формы религии*. Москва: Издательство политической литературы.
- Толстов С.П. 1931. Проблемы дорожового общества. *СЭ* (3—4), 69—103.
- Томпсон Дж. 1953. *Исследования по истории древнегреческого общества*. Т. I. Москва: Издательство иностранной литературы.
- Тугова В.Б. (сост.). 1985. *Абазинские народные сказки*. Москва: Наука.
- Флавий Филострат. 1985. *Жизнь Аполлония Тианского*. Рабинович Е.Г. (пер. и подг.). Москва: Наука.
- Фрэзер Дж. Дж. 1998. *Золотая ветвь. Дополнительный том*. Хомик А.П. (пер.). Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер.
- Хайтун Д.Е. 1958. *Тотемизм, его сущность и происхождение*. Душанбе: Таджикский государственный университет.
- Халанский М.Г. 1893. *Южнославянские сказания о Краевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса*. Т. I. Варшава: Тип. Варшавского учебного округа.
- Цицерон М.Т. 1985. *О дивинации*. В: Цицерон М.Т. *Философские трактаты*. Москва: Наука, 191—298.
- Чайкановић В. 1924. *Сахрањивање под прагом*. СЕЗБ XXXI. Београд, 127—134.
- Чередникова М.П. 2001. *Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии*. Интернет-публикация: <http://www.ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>.
- Чурсин Г.Ф. 1957. *Материалы по этнографии Абхазии*. Сухуми: Абхазское государственное издательство.
- Эванс-Притчард Э. 2004. *Теории примитивной религии*. Москва: ОГИ.
- Элиаде М. 1998. *Религии Австралии*. Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Эрленвейн А.А. (ред.). 1882. *Народные русские сказки и загадки, собранные сельскими учителями Тульской губернии в 1862 и 1863 гг.* 2-е изд. Москва: Начальная школа.
- Ястребов В. 1896. Из народных уст. Про змия (2 рассказа из Елизаветградского уезда). *ЭО* (4), 153—154.
- Κοβομῆ Νίχ. 1962. Κυπριακά παραμύθια. *Laographia* 20, 385—394.
- Κρητικὸὺ Παν Γ. 1956. Πατινιώτικα παραμύθια. *Laographia* 16, 402—404.
- Μεγας Γ.Α. 1953/1954. Ο λόγος παρηγορητικός περί δυστυχίας και ευτυχίας και τα παραμύθια της προς την τύχην οδοπορίας. (Слово утешения о счастье и несчастье и сказки о путешествии в поисках судьбы). *Laographia*, 3—34.
- Abeghyan M. 1899. *Der armenische Volksglaube. Inaugural-Dissertation*. Leipzig: W. Drugulin.
- Aelian. 1958—1959. *On the characteristics of animals*. Transl. by A.F. Scholfield. Vol. 1—3. Loeb Classical Library. London; Cambridge: Harvard University Press.
- Ananian M.H. 1925. *Armenian mythology*. The Mythology of all races. Vol. 7. Boston: Marshall Jones Co.
- Anantha Krishna Iyer L.A. 1909. *The Cochin tribes and castes*. Vol. I. Madras: Pub. for the government of Cochin by Higginbotham & Co.
- Andersson C.J. 1861. *Lake Ngami, or, Explorations and dis-*

- coveries during four years' wanderings in the wilds of southwestern Africa. New York: Harper & Brothers.
- Aprile R. 2000. *Indice delle fiabe popolari italiane di magia*. Vol. I* — I**. Biblioteca di «Lares» LVI. Firenze: Leo S. Olschki.
- Arnkiel T. 1703. *Cimbrische Heyden-Religion*. Hamburg: Thomas von Wiering.
- Baader B. 1851. *Völkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gegenden*. Band 1. Karlsruhe: Verlag der Herder'schen Buchhandlung.
- Balys J. 1936. *Lietuviu Pasakojamosios Tautosakos Motyvu Katalogas = Motif-Index of Lithuanian Narrative Folk-Lore*. Folk-Lore Studies II. Kaunas: Publication of the Lithuanian folk-lore archives.
- Baring A., Cashford J. 1993. *The myth of the goddess. Evolution of an image*. London; New York: Arkana.
- Bartsch K. 1879. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*. Bd. 1. Wien: W. Braumüller.
- Basanavičius J. 1904. *Lietuviškos pasakos yvairios. Dalis. 3. Yvairios lietuviškos pasakos*. Chicago: Lietuvos.
- Basile G. 1995. *Lo cunto de li cunti*. Milano: Garzanti.
- Bechstein L. 1853. *Deutsches Sagenbuch*. Leipzig: Verlag von Georg Wigand.
- Bechstein L. 1856. *Neues deutsches Märchenbuch*. Leipzig: Einhorn.
- Bechstein L. 1971. *Sämtliche Märchen*. München: Winkler.
- Beech M.W.H. 1911. *The Suk; their language and folklore*. Oxford: Clarendon Press.
- Bindewald T. 1873. *Oberhessisches Sagenbuch*. Frankfurt am Main: Verlag von Heyden & Zimmer.
- Boas F. 1940. The Origin of Totemism. In: Boas F. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan, 316—323.
- Bolte J., Polivka G. 1915. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm*. Bd. 2. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Bosman W. 1814. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. In: Pinkerton J. (ed.). *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*. Vol. XVI. London: Longman, Hurst, Rees, and Orme [etc.], 337—538.
- Brecks J.W. 1873. *An account of the primitive tribes and monuments of the Nilagiri*. London: India museum; W.H. Allen and co.
- Briffault R. 1927. *The mothers*. Vol. 2. New York: Macmillan.
- Busch W. 1910. *Ut öler Welt. Volksmärchen, Sagen, Volkslieder und Reime*. München: Lothar Joachim Verlag.
- Buschan G. 1914. *Die Sitten der Völker: Liebe, Ehe, Heirat, Geburt, Religion, Aberglaube, Lebensgewohnheiten, Kultureigentümlichkeiten, Tod und Bestattung bei allen Völkern der Erde*. Bd. II. Stuttgart; Berlin; Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Călinescu G. 1965. *Estetica basmului*. București: Editura pentru Literatură.
- Callaway H. 1868a. *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus*. Vol. 1. Natal: J. Blair, Springvale; London: Trübner.
- Callaway H. 1868b. *The Religious System of the Amazulu*. Part I. *Unkulunkulu, or the tradition of creation is existing among the Amazulu and other tribes of South Africa in their own words*. Natal: J. Blair, Springvale; London: Trübner.
- Cameron V.L. 1877. *Across Africa*. New York: Harper & Brothers.
- Campbell P.C. 1873. *Account of the clan Iver*. Aberdeen: P.C. Campbell.
- Casalis E. 1859. *Les Bassoutos; ou, Vingt-trois années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis.
- Cassius Dio. 1954. *Dio's Roman history*. Vol. 4. Cambridge: Harvard University Press.
- Cassius Dio. 1970. *Dio's Roman history*. Vol. 2. London: Heinemann.
- Certeaux A., Carnoy E. 1884. *L'Algérie traditionnelle. Légendes, contes, chansons, musique etc.* Paris; Alger: s. ed.
- Child F.J. 1857. *English and Scottish ballads*. Vol. I. Boston: Little, Brown & Co.
- Cibele A.N. 1887. *Zoologia popolare Veneta*. Curiosità popolari tradizionali 4. Palermo: L.P. Laurel.
- Cook S.A. 1911. Serpents-worship. In *Encyclopaedia Britannica*. 11th ed. Vol. 24, 676—682.
- Crane T.F. 1885. *Italian Popular Tales*. Boston; New York: Houghton, Mifflin & Co.
- Crooke W. 1896. *The popular religion and folklore of Northern India*. Vol. II. Westminster: A. Constable & Co.
- Crooke W. 1918. Serpent worship (Indian). In *ERE* XI, 411—419.
- Daukantas S. 1984. *Žemaičių tautosaka 2. Pasakos. Patalės. Mįslės*. Vilnius: Vaga.
- Davasé J. 1862. *Les Aïssaoua, ou les charmeurs de serpents*. Paris: E. Dentu.
- Deane J.-B. 1833. *The Worship of the Serpent, traced throughout the world*. London: J.G. & F. Rivington.
- Deubner L. 1900. *De incubatione*. Lipsiae: Verlag von B.G. Teubner.
- Diehl C.G. 1956. *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: CWK Gleerup.
- Drechsler P. 1906. *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*. Teil 2. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- Dubois J.A. 1906. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Eng. transl. H.K. Beauchamp. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Dubois J.A. 1908. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Eng. transl. H.K. Beauchamp. 4th ed. Oxford: Clarendon Press.
- Dundulienė P. 1996. *Žalčiai lietuvių pasaulejautoje ir dailėje*. Vilnius: Minyis.
- Dundulienė P. 2005. *Žaltys ir jo simbolai lietuvių liaudies mense ir žodineje kuryboje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Egli H. 1982. *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*. Olten: Water-Verlag.
- Eisel R. 1871. *Sagenbuch des Voigtlandes*. Gera: Verlag von T.B. Griesbach.
- Ellis A.B. 1890. *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa, their religion, manners, customs, laws, languages etc.* London: Chapman and Hall.
- Evans A. 1921. *Palace of Minos at Cnossos*. Vol. I. London: Macmillan.
- Evans-Pritchard E. 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Federowski M. 1897. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1905*. T. 1. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Fergusson J. 1873. *Tree and serpent worship, or Illustrations of Mythology and art in India*. 2nd ed. London: India Museum.
- Finamore G. 1894. *Tradizioni popolari abruzzesi*. Torino; Palermo: Carlo Clausen.
- Forbes F.E. 1851. *Dahomey and the Dahomans: being the journals of two missions to the king of Dahomey in the years 1849 and 1850*. Vol. I. London: Longmann, Brown, Green and Longmans.
- Fraser D. 1914. *Winning a primitive people: sixteen years'*

- work among the warlike tribe of the Ngoni and the Senga and Tumbuka peoples of Central Africa. New York: E. P. Dutton & Co.
- Frazer J. G. 1887. *Totemism and Exogamy*. Vol. I. Edinburgh: A. & C. Black.
- Frazer J. G. 1910. *Totemism and Exogamy*. Vol. II. London: Macmillan.
- Frazer J. G. 1912. *The Golden Bough*. P. V. *Spirits of the corn and wild*. Vol. 2. London: Macmillan.
- Frazer J. G. 1914a. *Ovid's Fasti*. London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press.
- Frazer J. G. 1914b. *The Golden Bough*. Vol. 5. *Adonis, Attis, Osiris*. Part 1. London: Macmillan.
- Gellius A. 1927. *Attic Nights*. Vol. II. Books 6—13. Transl. by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 200. Cambridge: Harvard University Press.
- Gennep A., van. 1904. *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris: E. Leroux.
- Gillian M. E. Alban. 2003. *Melusine the serpent Goddess in A. S. Byatt's «Possession» and in Mythology*. New York; Oxford: Lexington Books.
- Goldenweiser A. A. 1910. Totemism, an analytical study. *Journal of American Folklore* (1), 179—293.
- Gonzenbach L. 1870. *Sicilianische Märchen*. Vol. 1. Leipzig: W. Engelmann.
- Gopal Panikkar T. K. 1904. *Malabar and its Folk*. Madras: G. A. Natesan.
- Gossen H., Steier A. 1921. Schlange. In *Pauly Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa*. Halbband 3. Stuttgart: J. B. Metzler, 494—557.
- Graber G. 1914. *Sagen aus Kärnten*. Leipzig: Dieterich.
- Graber G. 1941. *Sagen aus Kärnten*. Graz. Available at: http://www.sagen.at/texte/sagen/oesterreich/kaernten/graber/sagen_kaernten_graber.htm
- Gredt N. 1883. *Sagenschatz des Luxemburger Landes*. Luxemburg: B. Bück.
- Griaule M. 1963. *Masques dogons*. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme 33. Paris.
- Grimm J., Grimm W. 1812. *Kinder und Haus-Märchen*. Bd. 1. Berlin: In der Realschulbuchhandlung.
- Grimm J., Grimm W. 1815. *Kinder- und Haus-Märchen*. Bd. 2. Berlin: In der Realschulbuchhandlung.
- Grimm J. 1835. *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Diederich.
- Grimm J. 1844. *Deutsche Mythologie*. 2nd ed. 2 vols. Göttingen: Dietrich.
- Grimm J. 1882—1888. *Teutonic Mythology*. Vol. 1—4. London: G. Bell & Sons.
- Gubernatis A. de. 1872. *Zoological Mythology or Legend of Animals*. Vol. 2. London: Trübner & Co.
- Gubernatis A. de. 1874. *Die Thiere in der indogermanischer Mythologie*. Vol. 3. Leipzig: F. Grunow.
- Gustawicz B. 1881. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 3. Zwierzęta. ZWAK V. Kraków, 102—186.
- Gutmann B. 1914. *Volksbuch der Wadschagga: Sagen, Märchen, Fabeln und Schwänke den Dschagganegern nacherzählt*. Leipzig: Verlag der Evang. Luth. Mission.
- Hahn J. G. von. 1864. *Griechische und albanesische Märchen*. Bd. 1, 2. Leipzig: W. Engelmann.
- Hahn T. 1881. *Tsuni-Goam: the supreme being of the Khoi-Khoi*. London: Trübner & Co.
- Hallier L. 1892. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. In *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack*. Band 9. Heft 1. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Hambly W. D. 1931. *Serpent worship in Africa*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Harrison J. E. 1908. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartknoch C. 1674. *Dissertatio historica de originibus Prussicis*. Königsberg (Regiomonti): F. Reusner.
- Hartknoch C. 1684. *Alt und neues Preußen*. Frankfurt; Leipzig: Johann Andrece; Königsberg: Martin Hallervorden.
- Hartland E. S. 1891. *The Science of Fairy Tales. An Inquiry into Fairy Mythology*. London: Walter Scott.
- Hellbusch S., Baumann H., Derungs K. 1998. *Tier und Totem. Naturverbundenheit in archaischen Kulturen. Texte zur Totemismus*. Bern: Lang Druck AG.
- Hertel J. 1924. *Indische Märchen*. Jena: E. Diederichs.
- Heyl J. A. 1897. *Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol*. Brixen: Verlag der Buchhandlung des Kath. polit. Preissvereins.
- Hirtz M. 1930. *Zmije kurarice*. ZNŽO XXVII. Zagreb.
- Hodne Ø. 1984. *The types of the Norwegian Folktales*. Oslo; Bergen; Stavanger; Tromsø: Universitetsforlaget.
- Hodson T. C. 1908. *The Metheis*. London: D. Nutt.
- Hoffmann-Krayer E. 1935—36. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 7. Teil 2. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.
- Hollis A. C. 1909. *The Nandi, their language and folk-lore*. Oxford: Clarendon Press.
- Honibarger J. M. 1852. *Thirty-five years in the East. Adventures, discoveries, experiments and historical sketches, related to the Punjab and Cashmere*. London: H. Batiliere; New York: R. Lepage.
- Howey M. O. 1955. *The encircled serpent. A study of serpent symbolism in all countries and ages*. New York: Arthur Richmond Co.
- Hylten-Cavallius G. O. 1864. *Wärend och wirdarne, ett försök i svensk ethnologi*. Vol. 2. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner.
- Jacottet E. 1895a. Contes du Pays de Gaza. II. Contes merveilleux. In *Revue des Traditions populaires* X. Paris, 463—476.
- Jacottet E. 1895b. *Contes populaires des Bassoutos*. Paris: E. Leroux.
- Jacottet E. 1899. *Études sur les Langues du Haut-Zambèze. Textes Originaux, Recueillis et Traduits en Français et Précédés d'une Esquisse grammaticale*. Vol. 2. *Textes Soubiya*. Paris: E. Leroux.
- Jacottet E. 1901. *Études sur les Langues du Haut-Zambèze. Textes Originaux, Recueillis et Traduits en Français et Précédés d'une Esquisse grammaticale*. Vol. 3. *Textes Louyi*. Paris: E. Leroux.
- Jacottet E. 1908. *The treasury of Ba-Suto Lore*. London: Kegan, Trench, Trubner & Co; Morija (Basutoland): Sesuto Book Depot.
- Jakobson R. 1966. *Selected Writings*. Vol. 4. *Slavic epic studies*. Hague; Paris: Mouton.
- Jakobson R., Ružičić G. 1950. The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10. Bruxelles, 343—355.
- Janonis J., Janonienė M. 1982. *Biržų krašto tautosaka*. Vilnius: Vaga.
- Jegerlehner J. 1913. *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Basel: Verlag der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde.
- Jensen E. E. 1963. *Myth and cult among primitive peoples*. Chicago: Chicago Press.
- Junod H. A. 1898. *Les Ba-ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa*. Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie. Tome X. Neuchâtel.
- Kenyon K. M. 1985. *Archaeology in the Holy Land*. 5th edition. Nashville; London; New York: Thomas Nelson Publishers.

- Kern O. 1902. *Über die Anfänge der hellenischen Religion*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Kibort J. 1904. *Istoty mityczne na Żmudzi*. Wisła XVIII. Warszawa.
- Knoop O. 1908. *Posener Geld- und Schatzsagen. Ein Beitrag zur Heimat- und Volkskunde der Provinz Posen*. Lissa: Comenius Druckerei.
- Knowles J.H. 1888. *Folk-tales of Kashmir*. London: Trübner.
- Knowles J.H. 1893. *Folk-tales of Kashmir*. 2nd ed. London: Trübner.
- Koch J.C. 1717. *Dissertatio de cultu serpentum apud antiquos*. Lipsiae: Iohannis Crossii.
- Kootz-Kretschmer E. 1929. *Die Safwa*. Band II. Berlin: Dietrich Reimer.
- Krauss F.S. 1885. *Sitte und Brauch der Süd-Slaven*. Vienna: A. Hölder.
- Kretschmer P. 1919. *Neugriechische Märchen*. Jena: E. Diedrichs.
- Krishna Iyer L.A. 1968. *Social History of Kerala*. Vol. 2. *The Dravidians*. Madras: Book Centre Publications.
- Kühnau R. 1911. *Schlesische Sagen*. Vol. 2. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- Kúnos I. 1905. *Türkische Volksmärchen aus Stambul*. Leiden: E.G. Brill.
- Küster E. 1913. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Gießen: Verlag von A. Töpelmann.
- Lane E.W. 1836. *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. Vol. I. London: Ward, Lock and Co.
- Lane E.W. 1908. *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. London: J.M. Dent & Co.; New York: E.P. Dutton & Co.
- Lawson J.C. 1910. *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study of survivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laye C. 1959. *The African Child*. London: Fontana Books.
- Leland C.G. 1892. *Etruscan Roman remains in popular tradition*. London: T. Fisher Unwin.
- Leslie D. 1875. *Among the Zulus and Amatongas*. Edinburgh: Edmonston & Douglas.
- Lévi-Strauss C. 1962. *Le totemisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss C. 1969. *Totemism*. London: Penguin.
- Lévy-Bruhl L. 1947. *La Mentalité primitive*. Paris: PUF.
- Lindblom G. 1935. *Kamba Folklore*. Vol. II. *Tales of supernatural beings and adventures*. Lund: Berlingska Boktryckeriet.
- Lippert J. 1881. *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*. Berlin: Verlag von Theodor Hofman.
- Lippert J. 1882. *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: Verlag von Theodor Hofman.
- Little H.W. 1884. *Madagascar: its History and People*. Edinburgh; London: W. Blackwood & Sons.
- Llano Rosa A. 1922. *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*. Madrid: Talleres de Voluntad.
- Logan W. 1887. *Manual of Malabar*. Vol. I. Madras: Asian Educational Services.
- Lorimer D., Lorimer E. 1919. *Persian tales*. London: Macmillan.
- Lotich P. 1854. *Aufzeichnungen aus dem Munde des Volkes und Schilderungen aus dem Volksleben in der Umgegend von Schlüchtern. Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde*. Band 6. Kassel.
- Lütolf A. 1865. *Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten: Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*. Lucern: Verlag von Frz. Jos. Schifffmann.
- Luven Y. 2001. *Der Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer. Quellen und Studien zur baltischen Geschichte*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag.
- MacCrindle J.W. 1885. *Ancient India as described by Ptolemy*. Calcutta: Thacker, Spink; London: Teubner.
- MacCulloch J.A. 1918. *Serpent-Worship*. *ERE*. Vol. XI. New York, 399—411.
- MacCulloch J.A. 1948—1949. *Folk-Memory in Folk-Tales. Folk-Lore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom* 59/60.
- Maehly J. 1867. *Die Schlange im Mythos und Cultus der classischen Völker*. Basel: C. Schutze.
- Majewski E. 1892. *Wzr w mowie, pojeciach i praktykach ludu naszego*. Wisla 6. Warszawa.
- Markale J. 1983. *Mélusine ou l'androgynie*. Paris: Éditions Retz.
- Mazar A. 1990. *Archaeology of the land of the Bible: 10,000—586 B.C.E.* 1st ed. New York: Anchor Bible.
- Mazar A. 1992. *Archaeology of the land of the Bible: 10,000—586 B.C.E.* 2nd ed.: New York: Anchor Bible.
- Mazar A. 2009. *Archaeology of the land of the Bible: 10,000—586 B.C.E.* Reprint. New Haven; London: Yale University Press.
- Meewsen J.P. 1879. *Umambakamaqula. Folk-Lore Journal* 1. London; Cape Town: Committee of the South African Folk-lore Society.
- Megas et al. 2012: Megas G.A., Angelopoulos A. Brousskou A., Kaplanoglou M., Katrinaki E. 2012. *Catalogue of Greek Magic Folktales*. FFC 303. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- Meier E. 1852. *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben*. Vol. I. Stuttgart: Verlag der J.B. Metzler.
- Meier E. 1852a. *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben*. Stuttgart: E.P. Scheitlin.
- Mellaart J. 1967. *Çatal-Hüyük. A Neolithic town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Menšík J.S. 1861. *Moravské pohádky a pověsti I—VI*. Brno: V. Burkhart.
- Merker M. 1904. *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*. Berlin: D. Reimer.
- Meyer H.H. 1882. *Die Barundi. Eine Völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika*. Leipzig: Verlag von Otto Spamer.
- Morgan D. 2008. *Snakes in Myth, Magic and History. The Story of a Human Obsession*. Westport, Connecticut; London: Praeger.
- Moszyński K. 1967. *Kultura ludowa Słowian*. Vol. II. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mundkur B. 1983. *The cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origin*. New York: State University of New York Press.
- Murison R.G. 1905. *The Serpent in the Old Testament. The American Journal of Semitic Languages and Literatures* XXI, 115—130.
- Muşlea I. 1925. *La mort-mariage, une titularité du folclore balkanique. Mélanges de l'école roumaine en France*. Paris: Gamber, 3—32.
- Nanjundayya H.V. 1906. *The Ethnographical Survey of Mysore*. Vol. VI. *Komati caste*. Bangalore: Government Press.
- Nerucci G. 1880. *Sessanta novelle popolari montalesi, circondario di Pistoia*. Firenze: Successori Le Monier.
- Niederhöffer A. 1858. *Mecklenburgs Volkssagen*. Leipzig: Verlag von H. Hübner.
- Niederle L. 1916. *Život starých Slovanů*. T. 2. Praha: Nakladem Bursika & Kohuta.
- Nilsson M. 1921. *Den grekiska religionens historia*. Olaus Petri föreläsningar hållna vid Uppsala universitet. Stockholm.
- Nilsson M. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*.

- Bd. I. *Die Religion Griechenlands bis auf die Griechische Weltherrschaft*. München: Beck.
- Northcote T.W. 1916. *Anthropological Report on Sierra Leone*. Part I. London: Harrisson & Sons.
- Obsequens J. 1679. *De Prodigis*. Cum notis J. Scheffert. Amsterdam: Th. Boom.
- Ogden D. 2013. *Drakon. Dragon Myth & Serpent Cult in the Greek & Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Olaus Magnus. 1555. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Roma.
- Oldham C.F. 1905. *The sun and the serpent; a contribution to the history of serpent-worship*. London: A. Constable.
- Oman J.C. 1908. *Cults, customs and superstitions of India*. London: T. Fisher Unwin.
- Ovid. 1951—1953. *Metamorphoses*. Transl. by F.J. Miller. Vol. I—II. Loeb Classical Library. London; Cambridge.
- Panzer F. 1848. *Beitrag zur deutschen Mythologie. Bayerische Sagen und Bräuche*. Band 1—2. München: Christian Kaiser.
- Parkins M. 1853. *Life in Abyssinia. Being notes collected during three years' residence and travels in that country*. Vol. II. London: J. Murray.
- Perls H. 1937. *Wz w wierzeniach ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Drukarni Naukowej.
- Pfister H. von. 1885. *Sagen und Aberglaube aus Hessen und Nassau*. Marburg: N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pitrè G. 1875. *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani raccolti ed illustrati da G. Pitrè*. Vol. 2. Palermo: Ristampa anastatica dell'edizione di Palermo.
- Pliny. 1961—1967. *Natural History*. Transl. by H. Rackam & W.H.S. Jones. Vol. I—X. Loeb Classical Library. London; Cambridge: Harvard University Press.
- Preller L. 1865. *Römische Mythologie*. Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung.
- Raglan L. 1948—1949. The Origin of Folk-Tales. *Folk-Lore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom* 59/60.
- Ralston. 1872. *The songs of the Russian people*. London: Ellis & Green.
- Reade W.W. 1864. *Savage Africa; being the narrative of a tour in equatorial, southwestern, and northwestern Africa*. New York: Harper & Brothers.
- Reinach S. 1905—1906. *Cultes, Mythes et Religions*. Vol. I—II. Paris: Ernest Leroux.
- Reiser K.A. 1895. *Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus aus dem Munde des Volkes*. Kempten: Kösel.
- Renan S. 1960. *Orfeus, opšta istorija religija* 2. Sarajevo: Svjetlost.
- Rhys J. 1901. *Celtic Folklore, Welsh and Manx*. Vol. 1—2. Oxford: Clarendon Press.
- Rivers W.H.R. 1906. *The Todas*. London; New York: Macmillan.
- Rochholz E.L. 1862. *Naturmythen. Neue Schweizer sagen*. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- Rohde E. 1898. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Vol. I. Leipzig; Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Rokossowska Z. 1897. Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiąhelskiego, gubernii Wołyńskiej), zebrała Zofia Rokossowska. *Materiały Antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. T. II. 2. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Roscoe J. 1911. *The Baganda*. London: Macmillan.
- Roscoe J. 1915. *The northern Bantu; an account of some central African tribes of the Uganda Protectorate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roth K. 1995. *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen von L. Daskalova Peerkowski, D. Dobрева, J. Koceva und E. Miceva*. FFC 257. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- Rouse W.H.D. 1896. Folklore first fruits from Lesbos. *Folklore. A Quarterly review* 7. London, 142—160.
- Russell R.V. 1916. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Vol. I—IV. London: Macmillan.
- Saintyves P. 1923. *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*. Paris: Librairie critique Émile Nourry.
- Savary C.-E. 1798. *Lettres sur L'Egyptes*. Vol. II. 2^{ème} ed. Paris: Bleuët.
- Sax B. 1998. *The Serpent and the Swan. The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blackburg, Virginia: McDonald & Woodward.
- Sayce A.H. 1893. Serpent-worship in ancient and modern Egypt. *The contemporary review* LXIV. New York, 523—530.
- Schell O. 1897. *Bergische Sagen*. Elberfeld: Baedekersche Buchhandlung.
- Schilling S. 1984. *Die Schlangenfrau. Über matriachale Symbolik weiblicher Identität und ihre Aufhebung in Mythologie*. Frankfurt am Main: Materialis Verlag.
- Schmitz J.H. 1858. *Sitten und Sagen, Lieder, Sprichwörter und Räthsel des Eifler Volkes*. Bd. 2. Trier: Verlag der Fr. Lintz.
- Schneeweis E. 1935. *Grundriss des Volksglauben und Volksbrauch des Serbokroaten*. Celje: Družba Sv. Mohorja v Celju.
- Schneller C. 1867. *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*. Innsbruck: Wagnerschen Buchdruckerei.
- Schnetzler A. 1846. *Badisches Sagen-Buch*. Bd. 1—2. Karlsruhe: Verlag von Creuzbauer und Hasper.
- Schreiber et al.: Schreiber H., Schnezler A., Flamm H., Waibel J. 1898—1899. *Badisches Sagenbuch*. Bd. 1—2. Freiburg: J. Waibel.
- Seiffert O. 1911. Die Totenschlange auf lakonischen Reliefs. *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*. Breslau, 111—126.
- Shabeeny Abd-es-Salâm. 1820. *An account of Timbuctoo and Hausa*. Ed. by J.G. Jackson. London: Longman, Hurst et al.
- Sleeman W.H. 1844. *Rambles and recollections of an Indian official*. Vol. 1. London: Hatchard and Son.
- Spencer H. 1874. *A System of Synthetic Philosophy*. Vol. VI. *Principles of Sociology*. Vol. I. New York: D. Appleton & Co.
- Spencer H. 1882. *A System of Synthetic Philosophy*. Vol. VI. *Principles of Sociology*. Vol. I. New York: D. Appleton & Co.
- Swahn J.-Ö. 1951. *The tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 & 428)*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Szpakowska K. 2003. Playing with Fire: Initial Observations on the Religious Uses of Clay Cobras from Amarna. *Journal of the American Research Center in Egypt* 40, 113—122.
- Talbot P.A. 1912. *In the shadow of the bush*. New York: G. Doran; London: Heinemann.
- Talbot P.A. 1926. *The people of Southern Nigeria: a sketch of their history, ethnology and languages, with an abstract of the 1921 Census*. Vol. II. London: Oxford University Press.
- Tauxier L. 1912. *Le noir du Soudan, pays Mossi et Gourounsi*. Paris: E. Larose.
- Temme A. 1840. *Die Volkssagen von Pommern und Rügen*. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung.
- The Laws of Manus*. 1886. Transl. by G. Bühler. Sacred Books of the East XXV. Oxford: The Clarendon Press.
- Theal G. 1886. *Kaffir (Xhosa) Folk-Lore*. London: S. Son-

- nenschein, Le Bas & Lowrey.
- Thomas P. 1940. *Epics, Myths and Legends of India*. Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co.
- Thompson S., Robberts W. A. 1991. *Types of Indic oral tales. India, Pakistan and Ceylon*. FFC 180. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Thompson S. 1961. *The types of the folktale. A classification and the bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Thurston E. 1912. *Omens and superstitions of Southern India*. New York: McBride, Naste & Co.
- Tod M., Wace A. 1906. *A catalogue of the Sparta Museum*. Oxford: Clarendon Press.
- Toutain M. 1885. Notes sur les croyances et pratiques religieuses des Bammanas. *Revue d'Ethnographie* III. Paris, 389—397.
- Tremearne A. J. N. 1911. *Fifty Hausa Folk-Tales*. Folklore. Vol. 22. London.
- Tremearne A. J. N. 1914. *Hausa Folk-Tales*. London: J. Bale, Sons and Danielson.
- Tylor E. B. 1873. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology*. 2nd ed. Vol. II. London: J. Murray.
- Udziała S. 1898. Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. *Wisła* XII.
- Uther H.-J. 2004. *The types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part 1. FFC 294. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Valjavec M. 1858. *Narodne pripovjetki u Varaždinu i okolici*. Varaždin: J. Platzer.
- Vernaleken T. 1858. *Alpensagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Salzburg, Ober- und Niederösterreich*. Wien: Verlag von L. W. Seidel.
- Vogel J. P. 1926. *Indian Serpent-lore or The Nāgas in Hindu legend and art*. London: A. Probsthain.
- Vonbun J. 1850. *Volkssagen aus Vorarlberg*. Innsbruck: Verlag von A. Witting.
- Wake C. S. 1888. *Serpent-worship, and other essays, with a chapter on Totemism*. London: G. Redway.
- Webster W. 1879. *Basque Legends*. London: Griffith and Farran.
- Wellhausen J. 1897. *Reste arabischen Heidentums*. 2 Ausgabe. Berlin: G. Reimer.
- Wellhausen J. 1899. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 5^{te} Ausgabe. Berlin: G. Reimer.
- Welsford E. 1918. Serpent-worship (Teutonic and Balto-Slavic). *ERE* XI. New York, 419—423.
- Westermarck E. 1926. *Ritual and belief in Morocco*. Vol. II. London: Macmillan.
- Williams J. J. 1932. *Voodoo and Obeahs. Phases of West India Witchcraft*. Binghampton; New York: Vail-Ballou Press.
- Winternitz M. 1888. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult. *Mitteilungen der anthropologische Gesellschaft of Vienna XVIII*. Vienna.
- Woeste F. 1848. *Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark*. Iserlorn: Verlag des Herausgebers.
- Wolf J. W. 1858. *Deutsche Hausmärchen*. Göttingen: Dietrich.
- Wundt W. 1906. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Band 2. Teil 2. Leipzig: W. Engelmann.
- Wuttke A., Meyer E. 1900. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin: Wiegandt und Grieben.
- Wyß J. R. 1815. *Idyllen, Volkssagen, Legenden und Erzählungen aus der Schweiz*. Bern: J. Burgdorfer; Leipzig: L. Schmidt.
- Zečević S. 1969. Zmaj u narodnom verovanju Severoistočne Srbije. *Македонски фолклор*. Скопје, 361—368.
- Zimmer H. 1947. *Myth and Symbol in Indian art and civilization*. 2nd ed. New York: Pantheon books.
- Zingerle I. V., Zingerle J. 1852. *Tirols Volksdichtungen und Volksgebräuche*. Bd. 1. *Kinder- und Hausmärchen aus Tirol*. Innsbruck: Verlag des Wagner'schen Buchhandlung.
- Zingerle I. V., Zingerle J. 1854. *Tirols Volksdichtungen und Volksgebräuche*. Bd. 2. *Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland*. Regensburg: F. Puftet.
- Zingerle I. V. 1859. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*. Innsbruck: Verlag des Wagner'schen Buchhandlung.
- Ziska F. 1822. *Österreichische Volksmärchen*. Wien: Carl Armbrusters Verlag.

References

- Abramova, Z. A. 1966. *Izobrazheniia cheloveka v paleoliticheskom iskusstve Evrazii (Images of Man in the Palaeolithic Art of Eurasia)*. Moscow; Leningrad: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Alekseeva, O. B. (comp.). 1987. *Russkie narodnye skazki (Russian Folk Tales)* 1. Moscow: "Sovremennik" Publ. (in Russian).
- Al'bedil', M. F. 1994. *Protoindiiskaia tsivilizatsiia (Proto-Indian Civilization)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Al'bedil', M. F. 2012. In Rodionov, M. A. (ed.). *Bestiarii (Bestiaryum) II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni (Zoomorphisms in Asia: Movement in Time)*. Saint Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, 152—164 (in Russian).
- Andreev, N. P. 1929. *Ukazatel' skazochnykh siuzhetov po sisteme Aarne (Index of Tale Types by Aarne's Classification System)*. Leningrad: Russian State Geographical Society (in Russian).
- Androsova, V. P. 1990. *Nagardzhuna i ego uchenie (Nagarjuna and His Doctrine)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Anpetkova-Sharova, G. 1975. *Skazki narodov Angoly (Tales of Angola's Peoples)*. Moscow: "Khudozhestvennaia literatura" Publ. (in Russian).
- Apollonius of Rhodes. 1964. *Argonavtika (Argonautica)*. Tbilisi: "Metsniereba" Publ. (in Russian).
- Aristophanes. 1934. *Komedii (Comedies)* I. Leningrad: Academia, 233—336 (in Russian).
- Arnaudov, M. 1913. *Folklor ot Elensko (Folklore of the Elena Region)*. Series: *Sbornik za narodni umotvoreniya i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works)* XXVII. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Arnaudov, M. 1920. *Vgradena nevesta (Immured Girl)*. Series: *Sbornik za narodni umotvoreniya i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works)* XXXIV. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Amobius. 2008. *Protiv iazychnikov (Adversus Gentes)*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University (in Russian).
- Afanas'ev, A. N. 1852. *Zoomorficheskie bozhestva u slavian (Zoomorphic Deities of the Slavs)*. *Otechestvennye zapiski (Annals of the Fatherland)* 80 (2). Saint Petersburg (in Russian).
- Afanas'ev, A. N. 1865. *Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu (Slavic Poetic Attitudes towards the Nature)* 2. Moscow: "K. Soldatenkov" Publ. (in Russian).
- Azadovsky, M. K., et al. (eds.). 1940. *Narodnye russkie skazki A. N. Afanas'eva (Russian Folk Tales by A. N. Afanasyev)*. In 3 vols. Leningrad: "Goslitizdat" Publ. (in Russian).
- Athenagoras of Athens. 1993. Apology; Embassy for the Christians. In *Vestnik drevnei istorii (Bulletin of Ancient History)* (3), 235—251; (4), 263—279 (in Russian).
- Baiburin, A. K. 1983. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniakh vostochnykh slavian (The House in the Rites and Beliefs of Eastern Slavs)*. Leningrad: "Nauka" Publ. (in

- Russian).
- Benovska-Säbkova, M. 1992. *Zmeyat v bălgarskiya folklor (Serpent in the Bulgarian Folklore)*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Behr-Glinka, A.I. 2014. In *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* (1), 125—139 (in Russian).
- Behr-Glinka, A.I. 2015. In *Stratum plus. Archaeology and Cultural Anthropology* (2), 17—84 (in Russian).
- Berezovs'kyj, I. P. 1979. *Kazky pro tvaryn (Tales on Animals)*. Kiev: "Naukova dumka" Publ. (in Ukrainian).
- Beskovnyi, V. (ed.). 1964. *Skazki narodov Indii (India Folk Tales)*. Moscow: "Khudozhestvennaia literatura" Publ. (in Russian).
- Boas, F. 2011. In Mostova, L.A. (comp.). *Antologiya issledovaniy kul'tury (An Anthology of Cultural Studies)* 2. *Otrazheniya kul'tury (Reflections of Culture)*. Moscow: "Petroglif" Publ., 303—312 (in Russian).
- Bogdanovich, A.E. 1895. *Perezhitki drevnego mirosozertsaniia u belorusov (Remnants of the Ancient Worldview among the Belorussians)*. Grodno: Provincial Typography (in Russian).
- Botezatu, G. (comp.). 1981. *Moldavskie narodnye skazki (Moldovan Folk Tales)*. Kishinev: "Literatura artistică" Publ. (in Russian).
- Vakarelski, Khr. 1977. *Etnografiya na Bălgariya (Ethnography of Bulgaria)*. Sofia: "Nauka i izkustvo" Publ. (in Bulgarian).
- Veletskaja, N.N. 1978. *Iazycheskaia simbolika slavianskikh arkhaiskikh ritualov (Pagan Symbolism of Slavic Archaic Rites)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Vinogradova, L.N. 1996. In Toporkov, A.L. (comp.). *Seks i erotika v russkoi traditsionnoi kul'ture (Sex and Erotics in Russian Traditional Culture)*. Moscow: "Ladomir" Publ., 207—224 (in Russian).
- Virsaladze, E.B. (comp.). 1973. *Gruzinskie narodnye predaniia i legendy (Georgian Folk Tales and Legends)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Vlasova, M.N. 2001. *Russkie suverii: Entsiklopedicheskii slovar' (Russian Superstitions: Encyclopaedic Dictionary)*. Saint Petersburg: "Azbuka" Publ. (in Russian).
- Vražinovski, T. 1973. In *Makedonski folklor (Macedonian Folk Lore)* VI (11). Skopje, 53—63 (in Macedonian).
- Garnizov, V. 1991. In *Problemi na bălgarskiya folklor (Issues of Bulgarian Folklore)* 8. *Bălgarskiyat folklor v balkanskata i slavyanskata kulturna traditsiya (Bulgarian Folklore in Balkanic and Slavic Cultural Tradition)*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 247—253 (in Bulgarian).
- Georgieva, Iv. 1993. *Bălgarska narodna mitologiya (Bulgarian Folk Mythology)*. Sofia: "Professor Marin Drinov" Publ. (in Bulgarian).
- Herodotus. *Istoriia v deviaty knigakh (The Histories)*. <http://ancientrome.ru/antlit/herodot/index.htm>; <http://www.vehi.net/istoriya/grecia/herodot/index.shtml> (in Russian).
- Gister, M.A. 2009. In Nekliudov, S. Yu. (ed.). *Mif v fol'klornykh traditsiakh i kul'ture novshego vremeni (Myth in Folklore Traditions and in the Modern Time Culture)*. Moscow: Russian State University for the Humanities, 71—89 (in Russian).
- Hnatyuk, V. (comp.). 1902. *Halys'ko-Rus'ki narodni lehendy (Galician-Russian Popular Legends)* II. Series: *Etnografichnyi zbimyky (Ethnographical Collected Papers)* XIII. Lviv: T.H. Shevchenko Scientific Society (in Ukrainian).
- Graves, R. 2001. *Mify Drevnei Gretsii (The Greek Myths)*. Moscow: "Progress-Traditsiia" Publ. (in Russian).
- Griunberg, A.L., Steblin-Kamenskii, I.M. (comp.). 1976. *Skazki narodov Pamira (Pamir Folk Tales)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Gura, A. V. 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii (Animal Symbols in Slavic Folk Tradition)*. Moscow: "Indrik" Publ. (in Russian).
- Dahl, V.I. 1880. *O pover'iyakh, suveriiakh i predrassudkakh russkogo naroda (On Beliefs, Superstitions and Prejudices of the Russian People)*. Saint Petersburg: M.O. Wolf's Typography (in Russian).
- Daskalova, L., Dobreva, D., Kotseva, J., Mitseva, E. 1985. *Narodna proza ot Blagoevgradski okrug (novi zapisi) (Popular Prose of Blagoevgrad District: New Records)*. Series: *Sbornik za narodni umotvoreniya i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works)* 58. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Dzhalil, O., Dzhalil, D., Dzhalil, Z. (comp.). 1989. *Kurdskie skazki, legendy i predaniia (Kurd Tales and Legends)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Dzhurenov, I. 1980. *Narodna proza ot Pazardzhishko (Popular Prose of Pazardzhik District)*. Series: *Sbornik za narodni umotvoreniya i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works)* 56. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Dzagurov, G.A. (comp.). 1973. *Osetinskie narodnye skazki (Ossetian Folk Tales)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Dinekov, P., Zhivkov, T. (eds.). 1981—1983. *Bălgarska narodna poeziya i proza v sedem toma (Bulgarian Popular Poetry and Prose in Seven Volumes)*. Sofia: "Bălgarski pisatel" Publ. (in Bulgarian).
- Doronin, D. Yu. 2014. In Antonov, D.I., Khristoforova, D.B. (comp.). *Demonologiya kak semioticheskaya sistema (Demonology as a Semiotic System)* III. Moscow: Russian State University for the Humanities, 32—38 (in Russian).
- Dragomanov, M. 1876. *Malorusskie narodnye predaniia i rasskazy, sobrannye M. Dragomanovym (Little-Russian Folk Tales and Stories Collected by M. Dragomanov)*. Kiev (in Russian).
- Dučić, S. 1931. *Život i običaji plemena Kuča (Life and Customs of the Kucha Tribe)*. Series: *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* 48 (in Serbian).
- Đorđević, T.R. 1953. *Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju (Vampire and Other Creatures in Our Popular Belief and Tradition)*. Series: *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* 66 (in Serbian).
- Đorđević, T.R. 1958. *Priroda u verovanju i predanju našega naroda (Nature in Beliefs and Traditions of Our People)*. Books 1, 2. Series: *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* 71—72 (in Serbian).
- Zabylin, M. 1880. *Russkii narod. Ego obychai, obriady, predaniia, suverii i poeziia (Russian People: Its Customs, Tales, Superstitions and Poetry)*. Moscow: "M. Berezin" Publ. (in Russian).
- Zelenin, D.K. 1915. *Velikorusskie skazki Viatskoi gubernii (Russian Tales of the Vyatka Province)*. Petrograd: "A.V. Orlov" Publ. (in Russian).
- Zelenin, D.K. 1991. *Vostochnoslavianskaia etnografiia (Eastern Slavic Ethnography)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Zečević, S. 1981. *Mitska bića srpskih predanja (Mythic Creatures in Serbian Tales)*. Belgrade: "Vuk Karadžić" Publ. (in Serbian).
- Zinov'ev, V.P. 1987. *Mifologicheskie rasskazy russkogo naseleniya Vostochnoi Sibiri (Mythological Tales of East Siberian Russians)*. Novosibirsk. "Nauka" Publ. (in Russian).
- Zlatkovskaia, T.D. In *Živa antika XXIV* (1). Skopje, 91—116 (in Russian).
- Zograf, G.A. (ed.). 1971. *Skazki Tsentral'noi Indii (Tales of Central India)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Zolotarev, A. 1934. *Perezhitki totemizma u narodov Sibiri (Remnants of Totemism among the Siberian Peoples)*. Leningrad: Institute of Peoples of the North, Central Executive Committee of the Soviet Union (in Russian).
- Zubov, A.B. 1997. *Istoriia religii (History of Religion)*. Book 1. *Doistoricheskie i vneistoricheskie religii (Prehistoric and Ahistorical Religions)*. Moscow: "Planeta detei" Publ. Available at: http://www.koob.ru/zubov_a/istoriya_religii (in Russian).
- Ivanov, V.V. 2000. *Dionis i pradiionisiistvo (Dionysus and Pre-Dionysism)*. Saint Petersburg: "Aleteia" Publ. (in Russian).
- Ivanov, P.V. 1891. In *Sbornik Khar'kovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva (Kharkov Historical and Philological Society's Collected Papers)* III, 156—228 (in Russian).
- Ivanov, P.V. 1892. In *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* (2—3), 81 (in Russian).
- Ivanov, P.V. 1897. In *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* (1), 22—82 (in Russian).
- Ivanova, V.V. 2009. In Rodionov, M.A. (ed.). *Aziatskii bestiarii. Obrazy zhivotnykh v traditsiakh Iuzhnoi, Iugo-Zapadnoi i Tsentral'noi Azii (Asian Bestiary: Images of Beasts in Traditions of Southern, South-Western and Central Asia)*. Saint Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology

- and Ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, 151—160 (in Russian).
- Kaljanac, A. 2012. In *Stratum plus. Archaeology and Cultural Anthropology* (2), 145—180 (in Russian).
- Karadžić, V. S. 1853. *Srpske narodne pripovetke* (Serbian Folk Short Stories). Beč: “Štamparija Jermenskogo manastira” Publ. (in Serbian).
- Karnaukhova, I. V. 2009. *Skazki i predaniia Severnogo kraia v zapisiakh I. V. Karnaukhovoi* (Northern Tales and Legends Collected by I. V. Karnaukhova). Moscow: “OGI” Publ. (in Russian).
- Kashin, V. 1993. In *Vokrug sveta* (Round the World) (10), 11—12 (in Russian).
- Kireevskii, P. V. 1847. In *Chteniia v obshchestve liubitelei istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom Universitete* (Readings in the Community of Russian History and Antiquities Amateurs at the Moscow University) 9, 145—226 (in Russian).
- Clement of Alexandria. *Protreptik ili Uveshchevanie k iazychnikam* (Protrepticus, or the Exhortation to the Greeks). Available at: http://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/uveshchevanie-k-iazynchnikam/6 (in Russian).
- Klinger, V. 1911. *Zhivotnye v antichnom i sovremennom sueverii* (Animals in Ancient and Modern Superstitions). Kiev: Typography of the St. Vladimir Imperial University (in Russian).
- Knezhevih, S. 1960. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* (Belgrade Ethnographic Museum Herald) 22—23, 57—97 (in Serbian).
- Kozhemiakina, A. S. 1973. *Sibirskie skazki* (Siberian Folk Tales). Zapisany I. S. Korovkinym ot A. S. Kozhemiakinoi. Novosibirsk: “Zapadno-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo” Publ. (in Russian).
- Kozlova, N. K. 2000. *Vostochnoslavianskie bylichki o zmee i zmeiakh. Mificheskii liubovnik. Ukazatel' suzhetov i teksty* (East Slavic True Stories about the Snake and the Snakes: Mythical Lover: Index of Subjects and Texts). Omsk: Omsk State Pedagogical University (in Russian).
- Kozlova, N. K. 2006. *Vostochno-slavianskie mifologicheskie rasskazy o zmeiakh. Sistematika. Issledovaniia. Teksty* (East Slavic Mythic Tales about Snakes: Systematic classification, studies, texts). Omsk: Omsk State Pedagogical University (in Russian).
- Kotliar, E. S. (comp.). 1983. *Mify i skazki bushmenov* (Myths and Tales of Bushmen). Moscow: “Nauka” Publ. (in Russian).
- Kotliar, E. S. 1972. In Meletinsky, E. M. (ed.). *Rannie formy iskusstva* (Early Forms of the Art). Moscow: “Iskusstvo” Publ., 411—428 (in Russian).
- Kotliar, E. S. 1975. *Mif i skazka Afriki* (African Myth and Fairy Tale). Moscow: “Nauka” Publ. (in Russian).
- Kotliar, E. S. 1999. In Lidova, N. R., Nikulin, N. I. (ed.). *Fol'klor i mifologiya Vostoka v sravnitel'no-tipologicheskoi osveshchenii* (Oriental Folklore and Mythology in Comparative and Typologic Light). Moscow: “Nasledie” Publ. (in Russian).
- Kotliar, E. S. 2002. *Afrikanskaia volshebnaia skazka. (Opyt tipologicheskogo issledovaniia)* (African Fairy Tale: an Attempt of Typological Study). Moscow: Gorky Institute for World Literature, Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Kotseva, J. 1991. In *Problemi na bŭlgarskiya folklor* (Issues of Bulgarian Folklore) 8. *Bŭlgarskiyat folklor v balkanskata i slavyanskata kulturna traditsiya* (Bulgarian Folklore in Balkanic and Slavic Cultural Tradition). Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 104—110 (in Bulgarian).
- Kulish, P. 1857. *Zapiski o Iuzhnoi Rusi* (Notes on Southern Russia). Vol. 2. Saint Petersburg: “P. Kulish” Publ. (in Russian).
- Kurdovanidze, T. D. (comp.). 1988. *Gruzinskie narodnye skazki* (Georgian Folk Tales). Vol. 1. Moscow: “Nauka” Publ. (in Russian).
- Lévi-Strauss, C. 1994. In Lévi-Strauss, C. *Pervobytnoe myshlenie* (La Pensée sauvage = The Savage Mind). Moscow: “Respublika” Publ., 37—110 (in Russian).
- Levkievskaja, E. E. 1996. In Toporkov, A. L. (comp.). *Seks i erotika v russkoi traditsionnoi kul'ture* (Sex and Erotics in Russian Traditional Culture). Moscow: “Ladomir” Publ., 225—247 (in Russian).
- Levkievskaja, E. E. 1999. In Tolstoy, N. I. (ed. in chief). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* (Slavic Antiquities. Ethnolinguistical Dictionary). Vol. 2. Moscow: “Mezhdunarodnye otnosheniia” Publ., 330—332 (in Russian).
- Levkievskaja, E. E. 1999. In Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* (Slavic Antiquities. Ethnolinguistical Dictionary. Vols. 1—5) 2. Moscow: “Mezhdunarodnye otnosheniia” Publ., 332—333 (in Russian).
- Levkievskaja, E. E. 2000. *Mify russkogo naroda* (Myths of the Russian People). Moscow: “AST” Publ. (in Russian).
- Nikolsky, G. 1895. 1895. In *Zhivaia starina* (Living Antiquity) 18 (3), 494 (in Russian).
- Lucian. 2001. *Sochineniia* (Works). Vols. 1—2. Saint Petersburg: “Aleteiia” Publ. (in Russian).
- Maikov, L. N. 1869. *Velikorusskie zaklinaniia* (Russian Invocations). Series: Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po otdeleniiu etnografii (Bulletin of the Russian Imperial Geographical Society, Ethnography Department) 2. Saint Petersburg: “Maikov” Publ. House (in Russian).
- Macrobius Theodosius. 2013. *Saturnalii* (Saturnalia). Moscow: “Krug” Publ. (in Russian).
- Maksimov, S. V. 2002. *Nechistaia, nevedomaia i krestnaia sila. Russkoe koldovstvo* (Evil, Unknown Power and Power of the Cross: Russian Sorcery). Moscow; Saint Petersburg (in Russian).
- Malysheva, M. (ed.). 1971. *Zhivoi v tsarstve mertvykh. Skazki narodov Nepala* (Living in the Realm of the Dead: Tales of the Peoples of Nepal). Moscow (in Russian).
- Manzhura, I. 1892. In *Etnograficheskoe obozrenie* (Ethnographic Review) (2—3), 254 (in Russian).
- Maretina, S. A. 2005. *Zmeia v induistskoi mifologii* (na materialakh MAE) (Snake in the Induist Mythology: by the Materials of the Museum of Anthropology and Ethnography). Saint Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Marinov, D. 1914. *Narodna vera i religiozni obichai* (Folk Faith and Religious Customs). Series: Sbornik za narodni umotvoreniia i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works) XXVIII. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Martinov, A. P. 1958. *Narodopisni materiali ot Graovo* (Folklore Materials from Graovo). Series: Sbornik za narodni umotvoreniia i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works) XLIX. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Martial. 1994. *Epigrammy* (Epigrams). Saint Petersburg: “Komplekt” Publ. (in Russian).
- Meletinskii, E. M. 1972. In Meletinsky, E. M. (ed.). *Rannie formy iskusstva* (Early Forms of the Art). Moscow: “Iskusstvo” Publ., 149—190 (in Russian).
- Meletinsky, E. M. 1995. *Poetika mifa* (The Poetics of Myth). Moscow: “Vostochnaia Literatura” Publ. (in Russian).
- Meletinskii, E. M. 2005. *Geroi volshebnoi skazki* (Hero of Fairy Tale). Moscow: Academy of Cultural Studies; Saint Petersburg: “Traditsiia” Publ. (in Russian).
- Meletinskii, E. M., Nekliudov, S. Yu., Novik, E. S., Segal, D. M. 2001. *Struktura volshebnoi skazki* (Structure of Fairy Tale). Moscow: Russian State University for the Humanities (in Russian).
- Mishina, T. N. 2010. In *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii* (Brief Communications of the Institute of Archaeology) 224, 136—149; (in Russian).
- Moroz, J. 1989. In Zhivkov, T. I. (comp.). *Edinstvo na bŭlgarskata folkorna traditsiya* (Unity of the Bulgarian Folklore Tradition). Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 150—177 (in Bulgarian).
- Nekrasova, L. V. (comp.). 1975. *Istoriia chernoi zemli. Skazki i legendy Angoly* (History of the Black Land: Tales and Legends of Angola). Moscow: “Nauka” Publ. (in Russian).
- Nikolaeva, R. 1989. In *Bolgariya* (Bulgaria) (3), 16—18 (in Bulgarian).
- Nonnus of Panopolis. 1997. *Deianiia Dionisa* (Dionysiaca). Saint Petersburg: “Aleteiia” Publ. (in Russian).
- Osmanov, M.-N. O. (comp.). 1987. *Persidskie narodnye skazki* (Persian Folk Tales). Moscow: “Nauka” Publ. (in Russian).
- Pausanias. 2002. *Opisanie Ellady* (Description of Greece) I—II. Moscow: “Ladomir” Publ. (in Russian).
- Petranović, B. 1870. *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*

- (Serbian Folk Songs from Bosnia and Herzegovina). Book III. *Junačke pjesme starijeg vremena (Heroic Poems of the Old Time)*. Belgrade: "Državna štamparija" Publ. (in Serbian).
- Petrova, A. 2013. *Se napushtaat obichaite za denot na zmijata (Is the Snake's Day an Abandoned Tradition?)*. Available at: <http://daily.mk/skopje/se-napushtaat-obichaite-za-denot-na-zmijata> (in Serbian).
- Plutarch. 2007. *Sravnitel'nye zhizneopisaniia (Parallel Lives)*. Moscow: "Eksmo" Publ.; Saint Petersburg: "Midgard" Publ. (in Russian).
- Panchenko, A. M. (ed.). 1979. *Povest' o Petre i Fevronii (The Tale of Peter and Fevronia)*. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR (in Russian).
- Potebnia, A. A. 1865. *On Mythological Meaning of Some Rites and Beliefs (On Mythological Meaning of Some Rites and Beliefs)*. Series: *Chteniiia v obshchestve ljubitelei istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom Universitete* (Readings in the Community of Russian History and Antiquities Amateurs at the Moscow University) 2. Moscow: "Universitetskaiia tipografiia" Publ. (in Russian).
- Preobrazhenskii, P. F. 1929. *Kurs etnologii (Course of Ethnology)*. Moscow; Leningrad: "Gosudarstvennoe izdatel'stvo" Publ. (in Russian).
- Propp, V. Ya. 2000. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki (Historical Roots of the Wonder Tale)*. Moscow: Labirint (in Russian).
- Puzyrev, N. 1897. In *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* 35 (4), 125—128 (in Russian).
- Pukhova, T. F. (comp.). 2008. *Bylichki i byval'shchiny Voronezhskogo kraia (True Stories of the Voronezh Land)*. Voronezh: Voronezh State University (in Russian).
- Rozenfel'd, A. Z., Rychkova, N. P. (comp.). 1990. *Skazki i legendy gornyykh tadzhikov (Tales and Legends of Upland Tajiks)*. Moscow: "Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury" Publ. (in Russian).
- Romanov, E. R. 1901. *Belorusskii sbornik (Belorussian Collected Papers)*. Vol. 6. *Skazki (Tales)*. Mogilev: Typography of the Provincial Board (in Russian).
- Rudchenko, I. Ya. 1869. *Narodnye iuzhnorusskie skazki (South Russian Folk Tales)* 1. Kiev: "E. Fedorov" Publ. (in Russian).
- Skipil', M. O. (comp.), Larin, B. A. (ed.). 1958. *Russkie povesti XV—XVI vv. (Russian Stories of 15th—16th Centuries)*. Moscow; Leningrad: "Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury" Publ. (in Russian).
- Ryzhakova, S. I. 2009. In Nekliudov, S. Yu. (ed.). *Mif v fol'klornykh traditsiiakh i kul'ture noveishego vremeni (Myth in the Folklore Traditions and Culture of the Modern Epoch)*. Moscow: Russian State University for the Humanities (in Russian).
- Salamov, T. A. (comp.). 2006. *Osetinskie narodnye skazki (Ossetian Folk Tales)*. Vladikavkaz: "Ir" Publ. (in Russian).
- Sakharov, I. P. 1849. *Skazaniia russkogo naroda (Tales of the Russian People)*. Vols. I, II. Saint Petersburg: "I. P. Sakharov" Publ. (in Russian).
- Sakharov, I. P. 1885. *Skazaniia russkogo naroda (Tales of the Russian People)*. Vols. I, II. Saint Petersburg: "A. S. Suvorin" Publ. (in Russian).
- Suetonius. 1990. *Zhizn' dvenadsati tsezarei (De Vita Caesarum = The Twelve Caesars)*. Moscow: "Khudozhestvennaia literatura" Publ. (in Russian).
- Segal, D. M. 1972. In Meletinsky, E. M. (ed.). *Rannie formy iskusstva (Early Forms of the Art)*. Moscow: "Iskusstvo" Publ., 321—372 (in Russian).
- Smimov, Yu. I. 2010. *Byliny. Ukazatel' proizvedenii v ikh variantakh, versiakh i kontaminatsiiakh (Epic Tales: Index with Variants, Versions and Contaminations)*. Moscow: Gorky Institute for World Literature, Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Sokolova, V. K. 1977. In Putilov, B. N. (ed.). *Fol'klor i etnografiia. Sviazi fol'klora s drevnimi predstavleniiami i obriadami (Folklore and Ethnography: Folklore Links with Ancient Beliefs and Rituals)*. Leningrad: "Nauka" Publ., 188—195 (in Russian).
- Stojchev, S. 1915. *Tetevenski govor (The Tetievo Dialect)*. Series: *Sbornik za narodni umotvoreniia i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works)* XXXI. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Strabo. 1964. *Geografiia (The Geography of Strabo)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Barag, L. G., Berezovskii, I. P. et al. (comp.). 1979. *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslaviiskaia skazka (Comparative Index of Subjects: East Slavic Tale)*. Leningrad: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Titus Livius (Livy). 1989—1993. *Istoriia Rima ot osnovaniia goroda (The History of Rome)*. Vols. 1—3. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Todorov, Tsv. 1936. *Severozapadnite bolgarski govori (North-western Bulgarian Dialects)*. Series: *Sbornik za narodni umotvoreniia i knigopis (Collection of Folklore and Literary Works)* XLI. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Tokarev, S. A. 1990. *Rannie formy religii (Early Forms of Religion)*. Moscow: "Politizdat" Publ. (in Russian).
- Tolstov, S. P. 1931. In *Sovetskaia etnografiia (Ethnography of Soviet Union)* (3—4), 69—103 (in Russian).
- Thompson, J. 1953. *Issledovaniia po istorii drevnegrecheskogo obshchestva (Studies on History of the Ancient Greek Society)*. Vol. I. Moscow: "Izdatel'stvo inostranno literatury" Publ. (in Russian).
- Tugova, V. B. (comp.). 1985. *Abazinskie narodnye skazki (Abazins' Folk Tales)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Flavius Filostratus. 1985. *Zhizn' Apollonia Tianskogo (The Life of Apollonius of Tyana)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Frazer, J. G. 1998. *Zolotaia vetv' (The Golden Bough)*. *Dopolnitel'nyi tom (Additional Volume)*. Moscow: "Refi-buk" Publ.; Kiev: "Vakler" Publ. (in Russian).
- Khaitun, D. E. 1958. *Totemiz, ego sushchnost' i proiskhozhdenie (Totemism, Its Essence and Origin)*. Dushanbe: Tajik State University (in Russian).
- Khalanskii, M. G. 1893. *Iuzhnoslavianske skazaniia o Kraveviche Marke v sviazi s proizvedeniiami russkogo bylevogo eposa (South Slavic Legends on the Prince Marko in Connection with the Russian Epic Legends)*. Vol. I. Warsaw: Warsaw School District Publ. House (in Russian).
- Cicero. 1985. *O divinatii (De divinatione)*. In Cicero. *Filosofskie traktaty (Philosophical Treatises)*. Moscow: "Nauka" Publ., 191—298 (in Russian).
- Čajkanović, V. 1924. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* XXXI. Belgrade, 127—134 (in Serbian).
- Cherednikova, M. P. 2001. *Individual'nye galliutsinatsii kak fakt etnopsikhologii (Individual Hallucinations as a Factor of Ethnopsychology)*. Available at: <http://www.ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm> (in Russian).
- Chursin, G. F. 1957. *Materialy po etnografii Abkhazii (Materials on the Ethnography of Abkhazia)*. Sukhumi: "Abkhazskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo" Publ. (in Russian).
- Evans-Pritchard, E. E. 2004. *Teorii primitivnoi religii (Theories of Primitive Religion)*. Moscow: "OGI" Publ. (in Russian).
- Eliade, M. 1998. *Religii Avstralii (Australian Religions)*. Saint Petersburg: "Universitetskaiia kniga" Publ. (in Russian).
- Erlenvein, A. A. (ed.). 1882. *Narodnye russkie skazki i zagadki, sobrannye sel'skimi uchiteliami Tul'skoi gubernii v 1862 i 1863 gg. (Russian Folk Tales and Riddles Collected by the Teachers in the Tula Province in 1862 and 1863)*. Moscow: "Nachal'naia shkola" Publ. (in Russian).
- Yastrebov, V. 1896. In *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* (4), 153—154 (in Russian).
- Kovomη, Nηx. 1962. Κυπριακα παραμύθια. *Laographia* 20, 385—394 (in Russian).
- Κρητικού, Παν Γ. 1956. Παπινιώτικα παραμύθια. *Laographia* 16, 402—404.
- Μεγας, Γ. Α. 1953—1954. Ο λογος παρηγορητικός περι δυστυχίας και ευτυχίας και τα παραμύθια της προς την τγχην οδοιπορίας. *Laographia*, 3—34.
- Abeghyan, M. 1899. *Der armenische Volksglaube. Inaugural-Disseration*. Leipzig: W. Drugulin.
- Aelian. 1958—1959. *On the characteristics of animals*. Transl. by A. F. Scholfield. Vol. 1—3. Loeb Classical Library. London; Cambridge: Harvard University Press.
- Ananikian, M. H. 1925. *Armenian mythology. The Mythology of all races*. Vol. 7. Boston: Marshall Jones Co.
- Anantha Krishna Iyer, L. A. 1909. *The Cochin tribes and castes*. Vol. I. Madras: Pub. for the government of Cochin by Higginbotham & Co.
- Andersson, C. J. 1861. *Lake Ngami, or, Explorations and discoveries during four years' wanderings in the wilds of southwestern*

- Africa. New York: Harper & Brothers.
- Aprile, R. 2000. *Indice delle fiabe popolari italiane di magia*. Vol. I* — I**. Biblioteca di «Lares» LVI. Firenze: Leo S. Olshki.
- Armkiehl, T. 1703. *Cimbrische Heyden-Religion*. Hamburg: Thomas von Wiering.
- Baader, B. 1851. *Völkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gegenden*. Band 1. Karlsruhe: Verlag der Herder'schen Buchhandlung.
- Balys, J. 1936. *Lietuviu Pasakojamosios Tautosakos Motyvu Katalogas = Motif-Index of Lithuanian Narrative Folk-Lore*. Folk-Lore Studies II. Kaunas: Publication of the Lithuanian folk-lore archives.
- Baring, A., Cashford, J. 1993. *The myth of the goddess. Evolution of an image*. London; New York: Arkana.
- Bartsch, K. 1879. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*. Bd. 1. Wien: W. Braumüller.
- Basanavičius, J. 1904. *Lietuviškos pasakos yvairios*. Dalis. 3. *Yvairios lietuviškos pasakos*. Chicago: Lietuvos.
- Basile, G. 1995. *Lo cunto de li cunti*. Milano: Garzanti.
- Bechstein, L. 1853. *Deutsches Sagenbuch*. Leipzig: Verlag von Georg Wigand.
- Bechstein, L. 1856. *Neues deutsches Märchenbuch*. Leipzig: Eichhorn.
- Bechstein, L. 1971. *Sämtliche Märchen*. München: Winkler.
- Beech, M.W. H. 1911. *The Suk; their language and folklore*. Oxford: Clarendon Press.
- Bindewald, T. 1873. *Oberhessisches Sagenbuch*. Frankfurt am Main: Verlag von Heyden & Zimmer.
- Boas, F. 1940. The Origin of Totemism. In Boas, F. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan, 316—323.
- Bolte, J., Polivka, G. 1915. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm*. Bd. 2. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Bosman, W. 1814. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. In Pinkerton, J. (ed.). *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*. Vol. XVI. London: Longman, Hurst, Rees, and Orme [etc.], 337—538.
- Brecks, J.W. 1873. *An account of the primitive tribes and monuments of the Nilagiri*. London: India museum; W.H. Allen and co.
- Briffault, R. 1927. *The mothers*. Vol. 2. New York: Macmillan.
- Busch, W. 1910. *Ut öler Welt. Volksmärchen, Sagen, Volkslieder und Reime*. München: Lothar Joachim Verlag.
- Buschan, G. 1914. *Die Sitten der Völker: Liebe, Ehe, Heirat, Geburt, Religion, Aberglaube, Lebensgewohnheiten, Kultureigentümlichkeiten, Tod und Bestattung bei allen Völkern der Erde*. Bd. II. Stuttgart; Berlin; Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Călinescu, G. 1965. *Estetica basmului*. București: Editura pentru Literatură.
- Callaway, H. 1868. *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus*. Vol. 1. Natal: J. Blair, Springvale; London: Trübner.
- Callaway, H. 1868. *The Religious System of the Amazulu*. Part I. *Unkulunkulu, or the tradition of creation is existing among the Amazulu and other tribes of South Africa in their own words*. Natal: J. Blair, Springvale; London: Trübner.
- Cameron, V.L. 1877. *Across Africa*. New York: Harper & Brothers.
- Campbell, P.C. 1873. *Account of the clan Iver*. Aberdeen: P.C. Campbell.
- Casalis, E. 1859. *Les Bassoutos; ou, Vingt-trois années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis.
- Cassius Dio. 1954. *Dio's Roman history*. Vol. 4. Cambridge: Harvard University Press.
- Cassius Dio. 1970. *Dio's Roman history*. Vol. 2. London: Heinemann.
- Certeaux, A., Carnoy, E. 1884. *L'Algérie traditionnelle. Légendes, contes, chansons, musique etc.* Paris; Alger: s. ed.
- Child, F.J. 1857. *English and Scottish ballads*. Vol. I. Boston: Little, Brown & Co.
- Cibele, A.N. 1887. *Zoologia popolare Veneta*. Curiosità popolari tradizionali 4. Palermo: L.P. Laurel.
- Cook, S.A. 1911. Serpents-worship. In *Encyclopaedia Britannica*. 11th ed. Vol. 24, 676—682.
- Crane, T.F. 1885. *Italian Popular Tales*. Boston; New York: Houghton, Mifflin & Co.
- Crooke, W. 1896. *The popular religion and folklore of Northern India*. Vol. II. Westminster: A. Constable & Co.
- Crooke, W. 1918. Serpent worship (Indian). In *ERE* XI, 411—419.
- Daukantas, S. 1984. *Žemaičių tautosaka 2. Pasakos*. Patarlės. Mįslės. Vilnius: Vaga.
- Davasas, J. 1862. *Les Aïssaoua, ou les charmeurs de serpents*. Paris: E. Dentu.
- Deane, J.-B. 1833. *The Worship of the Serpent, traced throughout the world*. London: J.G. & F. Rivington.
- Deubner, L. 1900. *De incubatione*. Lipsiae: Verlag von B.G. Teubner.
- Diehl, C.G. 1956. *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: CWK Gleerup.
- Drechsler, P. 1906. *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*. Teil 2. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- Dubois, J.A. 1906. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Eng. transl. H.K. Beauchamp. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Dubois, J.A. 1908. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Eng. transl. H.K. Beauchamp. 4th ed. Oxford: Clarendon Press.
- Dundulienė, P. 1996. *Žalčiai lietuvių pasaulejautoje ir dailėje*. Vilnius: Minys.
- Dundulienė, P. 2005. *Žaltys ir jo simbolai lietuvių liaudies mene ir žodinėje kuryboje*. Vilnius: Mokslo enciklopedijų leidybos institutas.
- Egli, H. 1982. *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*. Olten: Water-Verlag.
- Eisel, R. 1871. *Sagenbuch des Voigtlandes*. Gera: Verlag von T.B. Griesbach.
- Ellis, A.B. 1890. *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa, their religion, manners, customs, laws, languages etc.* London: Chapman and Hall.
- Evans, A. 1921. *Palace of Minos at Cnossos*. Vol. I. London: Macmillan.
- Evans-Pritchard, E. 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Federowski, M. 1897. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1905*. T. 1. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Fergusson, J. 1873. *Tree and serpent worship, or Illustrations of Mythology and art in India*. 2nd ed. London: India Museum.
- Finamore, G. 1894. *Tradizioni popolari abruzzesi*. Torino; Palermo: Carlo Clausen.
- Forbes, F.E. 1851. *Dahomey and the Dahomans: being the journals of two missions to the king of Dahomey in the years 1849 and 1850*. Vol. I. London: Longman, Brown, Green and Longmans.
- Fraser, D. 1914. *Winning a primitive people: sixteen years' work among the warlike tribe of the Ngoni and the Senga and Tumbuka peoples of Central Africa*. New York: E.P. Dutton & Co.
- Frazer, J.G. 1887. *Totemism and Exogamy*. Vol. I. Edinburgh: A. & C. Black.
- Frazer, J.G. 1910. *Totemism and Exogamy*. Vol. II. London: Macmillan.
- Frazer, J.G. 1912. *The Golden Bough*. P.V. *Spirits of the corn and wild*. Vol. 2. London: Macmillan.
- Frazer, J.G. 1914. *Ovid's Fasti*. London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press.
- Frazer, J.G. 1914. *The Golden Bough*. Vol. 5. *Adonis, Attis, Osiris*. Part 1. London: Macmillan.
- Gellius, A. 1927. *Attic Nights*. Vol. II. Books 6—13. Transl. by J.C. Rolfe. Loeb Classical Library 200. Cambridge: Harvard University Press.
- Genep, A. van. 1904. *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris: E. Leroux.
- Gillian, M.E. Alban. 2003. *Melusine the serpent Goddess in, A.S. Byatt's «Possession» and in Mythology*. New York; Oxford: Lexington Books.
- Goldenweiser, A.A. 1910. Totemism, an analytical study. *Journal of American Folklore* (1), 179—293.
- Gonzenbach, L. 1870. *Sicilianische Märchen*. Vol. 1. Leipzig: W. Engelmann.
- Gopal Panikkar, T.K. 1904. *Malabar and its Folk*. Madras: G.A. Natesan.
- Gossen, H., Steier, A. 1921. Schlange. In *Pauly Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa*. Halbband 3. Stuttgart:

- J. B. Metzler, 494—557.
- Graber, G. 1914. *Sagen aus Kärnten*. Leipzig: Dieterich.
- Graber, G. 1941. *Sagen aus Kärnten*. Graz. Available at: http://www.sagen.at/texte/sagen/oesterreich/kaernten/graber/sagen_kaernten_graber.htm.
- Gredt, N. 1883. *Sagenschatz des Luxemburger Landes*. Luxemburg: B. Bück.
- Griaule, M. 1963. *Masques dogons*. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme 33. Paris.
- Grimm, J., Grimm, W. 1812. *Kinder und Haus-Märchen*. Bd.1. Berlin: In der Realschulbuchhandlung.
- Grimm, J., Grimm, W. 1815. *Kinder- und Haus-Märchen*. Bd. 2. Berlin: In der Realschulbuchhandlung.
- Grimm, J. 1835. *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Diederich.
- Grimm, J. 1844. *Deutsche Mythologie*. 2nd ed. 2 vols. Göttingen: Dietrich.
- Grimm, J. 1882—1888. *Teutonic Mythology*. Vol. 1—4. London: G. Bell & Sons.
- Gubernatis, A. de. 1872. *Zoological Mythology or Legend of Animals*. Vol. 2. London: Trübner & Co.
- Gubernatis, A. de. 1874. *Die Thiere in der indogermanischer Mythologie*. Vol. 3. Leipzig: F. Grunow.
- Gustawicz, B. 1881. Podania, przysady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 3. Zwierzęta. ZWAK V. Kraków, 102—186.
- Gutmann, B. 1914. *Volksbuch der Wadschagga: Sagen, Märchen, Fabeln und Schwänke den Dschagganegern nacherzählt*. Leipzig: Verlag der Evang. Luth. Mission.
- Hahn, J. G. von. 1864. *Griechische und albanesische Märchen*. Bd. 1, 2. Leipzig: W. Engelmann.
- Hahn, T. 1881. *Tsuni-Goam: the supreme being of the Khoi-Khoi*. London: Trübner & Co.
- Hallier, L. 1892. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. In *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack. Band 9. Heft 1. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Hambly, W. D. 1931. *Serpent worship in Africa*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Harrison, J. E. 1908. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartknoch, C. 1674. *Dissertatio historica de originibus Prussicis*. Königsberg (Regiomonti): F. Reusner.
- Hartknoch, C. 1684. *Alt und neues Preußen*. Frankfurt; Leipzig: Johann Andre; Königsberg: Martin Hallervorden.
- Hartland, E. S. 1891. *The Science of Fairy Tales. An Inquiry into Fairy Mythology*. London: Walter Scott.
- Hellbusch, S., Baumann, H., Derungs, K. 1998. *Tier und Totem. Naturverbundenheit in archaischen Kulturen. Texte zur Totemismus*. Bern: Lang Druck AG.
- Hertel, J. 1924. *Indische Märchen*. Jena: E. Diedrichs.
- Heyl, J. A. 1897. *Völkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol*. Brixen: Verlag der Buchhandlung des Kath. polit. Preissvereins.
- Hirtz, M. 1930. *Zmije kurarice*. ZNŽO XXVII. Zagreb.
- Hodne, Ø. 1984. *The types of the Norwegian Folktales*. Oslo; Bergen; Stavanger; Tromsø: Universitetsforlaget.
- Hodson, T. C. 1908. *The Metheis*. London: D. Nutt.
- Hoffmann-Krayer, E. 1935—36. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 7. Teil 2. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.
- Hollis, A. C. 1909. *The Nandi, their language and folk-lore*. Oxford: Clarendon Press.
- Honibberger, J. M. 1852. *Thirty-five years in the East. Adventures, discoveries, experiments and historical sketches, related to the Punjab and Cashmere*. London: H. Batliere; New York: R. Lepage.
- Howey, M. O. 1955. *The encircled serpent. A study of serpent symbolism in all countries and ages*. New York: Arthur Richmond Co.
- Hylten-Cavallius, G. O. 1864. *Während och wirdarne, ett försök i svensk ethnologi*. Vol. 2. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner.
- Jacottet, E. 1895. *Contes du Pays de Gaza*. II. Contes merveilleux. In *Revue des Traditions populaires* X. Paris, 463—476.
- Jacottet, E. 1895. *Contes populaires des Bassoutos*. Paris: E. Leroux.
- Jacottet, E. 1899. *Études sur les Langues du Haut-Zambèze. Textes Originaux, Recueillis et Traduits en Français et Précédés d'une Esquisse grammaticale*. Vol. 2. Textes Soubiya. Paris: E. Leroux.
- Jacottet, E. 1901. *Études sur les Langues du Haut-Zambèze. Textes Originaux, Recueillis et Traduits en Français et Précédés d'une Esquisse grammaticale*. Vol. 3. Textes Louyi. Paris: E. Leroux.
- Jacottet, E. 1908. *The treasury of Ba-Suto Lore*. London: Kegan, Trench, Trubner & Co; Morija (Basutoland): Sesuto Book Depot.
- Jakobson, R. 1966. *Selected Writings*. Vol. 4. Slavic epic studies. Hague; Paris: Mouton.
- Jakobson, R., Ružičić, G. 1950. The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10. Bruxelles, 343—355.
- Janonis, J., Janonienė, M. 1982. *Biržų krašto tautosaka*. Vilnius: Vaga.
- Jegerlehner, J. 1913. *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Basel: Verlag der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde.
- Jensen, E. E. 1963. *Myth and cult among primitive peoples*. Chicago: Chicago Press.
- Junod, H. A. 1898. *Les Ba-ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa*. Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie. Tome X. Neuchâtel.
- Kenyon, K. M. 1985. *Archaeology in the Holy Land*. 5th edition. Nashville; London; New York: Thomas Nelson Publishers.
- Kern, O. 1902. *Über die Anfänge der hellenischen Religion*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Kibort, J. 1904. *Istoty mityczne na Żmujdzi*. Wisła XVIII. Warszawa.
- Knoop, O. 1908. *Posener Geld- und Schatzsagen. Ein Beitrag zur Heimat- und Volkskunde der Provinz Posen*. Lissa: Comenius Druckerei.
- Knowles, J. H. 1888. *Folk-tales of Kashmir*. London: Trübner.
- Knowles, J. H. 1893. *Folk-tales of Kashmir*. 2nd ed. London: Trübner.
- Koch, J. C. 1717. *Dissertatio de cultu serpentum apud antiquos*. Lipsiae: Iohannis Crossii.
- Kootz-Kretschmer E. 1929. *Die Sařwa*. Band II. Berlin: Dietrich Reimer.
- Krauss, F. S. 1885. *Sitte und Brauch der Süd-Slaven*. Vienna: A. Hölder.
- Kretschmer, P. 1919. *Neugriechische Märchen*. Jena: E. Diedrichs.
- Krishna Iyer, L. A. 1968. *Social History of Kerala*. Vol. 2. *The Draavidians*. Madras: Book Centre Publications.
- Kühnau, R. 1911. *Schlesische Sagen*. Vol. 2. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner.
- Kúnos, I. 1905. *Türkische Volksmärchen aus Stambul*. Leiden: E. G. Brill.
- Küster, E. 1913. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Gießen: Verlag von A. Töpelmann.
- Lane, E. W. 1836. *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. Vol. I. London: Ward, Lock and Co.
- Lane, E. W. 1908. *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. London: J. M. Dent & Co.; New York: E. P. Dutton & Co.
- Lawson, J. C. 1910. *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study of survivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laye, C. 1959. *The African Child*. London: Fontana Books.
- Leland, C. G. 1892. *Etruscan Roman remains in popular tradition*. London: T. Fisher Unwin.
- Leslie, D. 1875. *Among the Zulus and Amatongas*. Edinburgh: Edmonston & Douglas.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *Le totemisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, C. 1969. *Totemism*. London: Penguin.
- Lévy-Bruhl, L. 1947. *La Mentalité primitive*. Paris: PUF.
- Lindblom, G. 1935. *Kamba Folklore*. Vol. II. *Tales of supernatural beings and adventures*. Lund: Berlingska Boktryckeriet.
- Lippert, J. 1881. *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*. Berlin: Verlag von Theodor Hofman.
- Lippert, J. 1882. *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: Verlag von Theodor Hofman.
- Little, H. W. 1884. *Madagascar: its History and People*. Edinburgh; London: W. Blackwood & Sons.
- Llano Rosa, A. 1922. *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones,*

- costumbres. Madrid: Talleres de Voluntad.
- Logan, W. 1887. *Manual of Malabar*. Vol. I. Madras: Asian Educational Services.
- Lorimer, D., Lorimer, E. 1919. *Persian tales*. London: Macmillan.
- Lotich, P. 1854. Aufzeichnungen aus dem Munde des Volkes und Schilderungen aus dem Volksleben in der Umgegend von Schlüchtern. *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde*. Band 6. Kassel.
- Lütolf, A. 1865. *Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten: Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*. Lucern: Verlag von Frz. Jos. Schiffmann.
- Luven, Y. 2001. *Der Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer. Quellen und Studien zur baltischen Geschichte*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag.
- MacCrindle, J. W. 1885. *Ancient India as described by Ptolemy*. Calcutta: Thacker, Spink; London: Teubner.
- MacCulloch, J. A. 1918. Serpent-Worship. *ERE*. Vol. XI. New York, 399—411.
- MacCulloch, J. A. 1948—1949. Folk-Memory in Folk-Tales. *Folk-Lore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom* 59/60.
- Maehly, J. 1867. *Die Schlange im Mythos und Cultus der klassischen Völker*. Basel: C. Schutze.
- Majewski, E. 1892. *Wąz w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*. Wisła 6. Warszawa.
- Markale, J. 1983. *Méline ou l'androgynie*. Paris: Éditions Retz.
- Mazar, A. 1990. *Archaeology of the land of the Bible: 10,000—586 B.C.E.* 1st ed. New York: Anchor Bible.
- Mazar, A. 1992. *Archaeology of the land of the Bible: 10,000—586 B.C.E.* 2nd ed.: New York: Anchor Bible.
- Mazar, A. 2009. *Archaeology of the land of the Bible: 10,000—586 B.C.E.* Reprint. New Haven; London: Yale University Press.
- Meewsen, J. P. 1879. Umambakamaqula. *Folk-Lore Journal* 1. London; Cape Town: Committee of the South African Folklore Society.
- Megas et al. 2012: Megas, G. A., Angelopoulos, A. Brouskou, A., Kaplanoglou, M., Katrinaki, E. 2012. *Catalogue of Greek Magic Folktales*. FFC 303. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- Meier, E. 1852. *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben*. Vol. I. Stuttgart: Verlag der J. B. Metzler.
- Meier, E. 1852a. *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben*. Stuttgart: E. P. Scheitlin.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal-Hüyük. A Neolithic town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Menšík, J. S. 1861. *Moravské pohádky a pověsti* I—VI. Brno: V. Burkhart.
- Merker, M. 1904. *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*. Berlin: D. Reimer.
- Meyer, H. H. 1882. *Die Barundi. Eine Völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika*. Leipzig: Verlag von Otto Spamer.
- Morgan, D. 2008. *Snakes in Myth, Magic and History. The Story of a Human Obsession*. Westport, Connecticut; London: Praeger.
- Moszyński, K. 1967. *Kultura ludowa Słowian*. Vol. II. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mundkur, B. 1983. *The cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origin*. New York: State University of New York Press.
- Murison, R. G. 1905. The Serpent in the Old Testament. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* XXI, 115—130.
- Muşlea, I. 1925. La mort-mariage, une titularité du folklore balkanique. *Mélanges de l'école roumaine en France*. Paris: Gamber, 3—32.
- Nanjundayya, H. V. 1906. *The Ethnographical Survey of Mysore*. Vol. VI. *Komati caste*. Bangalore: Government Press.
- Nerucci, G. 1880. *Sessanta novelle popolari montalesi, circondario di Pistoia*. Firenze: Successori Le Monier.
- Niederhöffer, A. 1858. *Mecklenburgs Volkssagen*. Leipzig: Verlag von H. Hübner.
- Niederle, L. 1916. *Život starých Slovanů*. T. 2. Praha: Nakladem Bursika & Kohuta.
- Nilsson, M. 1921. *Den grekiska religionens historia. Olaus Petri föreläsningar hållna vid Uppsala universitet*. Stockholm.
- Nilsson, M. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. I. *Die Religion Griechenlands bis auf die Griechische Welterschafft*. München: Beck.
- Northcote, T. W. 1916. *Anthropological Report on Sierra Leone*. Part I. London: Harrison & Sons.
- Obsequens, J. 1679. *De Prodigis*. Cum notis J. Scheffert. Amsterdam: Th. Boom.
- Ogden, D. 2013. *Drakon. Dragon Myth & Serpent Cult in the Greek & Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Olaus Magnus. 1555. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Roma.
- Oldham, C. F. 1905. *The sun and the serpent; a contribution to the history of serpent-worship*. London: A. Constable.
- Oman, J. C. 1908. *Cults, customs and superstitions of India*. London: T. Fisher Unwin.
- Ovid. 1951—1953. *Metamorphoses*. Transl. by F. J. Miller. Vol. I—II. Loeb Classical Library. London; Cambridge.
- Panzer, F. 1848. *Beitrag zur deutschen Mythologie. Bayerische Sagen und Bräuche*. Band 1—2. München: Christian Kaiser.
- Parkins, M. 1853. *Life in Abyssinia. Being notes collected during three years' residence and travels in that country*. Vol. II. London: J. Murray.
- Perls, H. 1937. *Wąz w wierzeniach ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Drukarni Naukowej.
- Pfister, H. von. 1885. *Sagen und Aberglaube aus Hessen und Nassau*. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pitrè, G. 1875. *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani raccolti ed illustrati da G. Pitrè*. Vol. 2. Palermo: Ristampa anastatica dell'edizione di Palermo.
- Pliny. 1961—1967. *Natural History*. Transl. by H. Rackham & W. H. S. Jones. Vol. I—X. Loeb Classical Library. London; Cambridge: Harvard University Press.
- Preller, L. 1865. *Römische Mythologie*. Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung.
- Raglan, L. 1948—1949. The Origin of Folk-Tales. *Folk-Lore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom* 59/60.
- Ralston. 1872. *The songs of the Russian people*. London: Ellis & Green.
- Reade, W. W. 1864. *Savage Africa; being the narrative of a tour in equatorial, southwestern, and northwestern Africa*. New York: Harper & Brothers.
- Reinach, S. 1905—1906. *Cultes, Mythes et Religions*. Vol. I—II. Paris: Ernest Leroux.
- Reiser, K. A. 1895. *Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäu aus dem Munde des Volkes*. Kempten: Kösel.
- Renan, S. 1960. *Orfeus, opšta istorija religija* 2. Sarajevo: Svjetlost.
- Rhys, J. 1901. *Celtic Folklore, Welsh and Manx*. Vol. 1—2. Oxford: Clarendon Press.
- Rivers, W. H. R. 1906. *The Todas*. London; New York: Macmillan.
- Rochholz, E. L. 1862. *Naturmythen. Neue Schweizer sagen*. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner.
- Rohde, E. 1898. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Vol. I. Leipzig; Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Rokossowska, Z. 1897. *Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiąhelskiego, gubernii Wołyńskiej), zebrala Zofia Rokossowska. Materiały Antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. T. II. 2. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Roscoe, J. 1911. *The Baganda*. London: Macmillan.
- Roscoe, J. 1915. *The northern Bantu; an account of some central African tribes of the Uganda Protectorate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roth, K. 1995. *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen von L. Daskalova Peerkowski, D. Dobrova, J. Koceva und E. Miceva*. FFC 257. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- Rouse, W. H. D. 1896. Folklore first fruits from Lesbos. *Folk-lore. A Quarterly review* 7. London, 142—160.
- Russell, R. V. 1916. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Vol. I—IV. London: Macmillan.
- Saintyves, P. 1923. *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*. Paris: Librairie critique Émile Nourry.
- Savary, C.-E. 1798. *Lettres sur L'Égypte*. Vol. II. 2^{ème} ed. Paris: Bleuett.
- Sax, B. 1998. *The Serpent and the Swan. The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blackburn, Virginia: McDonald & Woodward.
- Sayce, A. H. 1893. Serpent-worship in ancient and modern Egypt.

- The contemporary review* LXIV. New York, 523—530.
- Schell, O. 1897. *Bergische Sagen*. Elberfeld: Baedekersche Buchhandlung.
- Schilling, S. 1984. *Die Schlangenfrau. Über matriachale Symbolik weiblicher Identität und ihre Aufhebung in Mythologie*. Frankfurt am Main: Materialis Verlag.
- Schmitz, J.H. 1858. *Sitten und Sagen, Lieder, Sprichwörter und Räthsel des Eifler Volkes*. Bd. 2. Trier: Verlag der Fr. Lintz.
- Schneeweis, E. 1935. *Grundriss des Volksglauben und Volksbrauch des Serbokroaten*. Celje: Družba Sv. Mohorja v Celju.
- Schneller, C. 1867. *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*. Innsbruck: Wagnerschen Buchdruckerei.
- Schnetzler, A. 1846. *Badisches Sagen-Buch*. Bd. 1—2. Karlsruhe: Verlag von Creuzbauer und Hasper.
- Schreiber et al.: Schreiber, H., Schnetzler, A., Flamm, H., Waibel, J. 1898—1899. *Badisches Sagenbuch*. Bd. 1—2. Freiburg: J. Waibel.
- Seiffert, O. 1911. Die Totenschlange auf Ikonischen Reliefs. *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*. Breslau, 111—126.
- Shabeeny Abd-es-Salām. 1820. *An account of Timbuctoo and Hausa*. Ed. by J.G. Jackson. London: Longman, Hurst et al.
- Sleeman, W.H. 1844. *Rambles and recollections of an Indian official*. Vol. 1. London: Hatchard and Son.
- Spencer, H. 1874. *A System of Synthetic Philosophy*. Vol. VI. *Principles of Sociology*. Vol. I. New York: D. Appleton & Co.
- Spencer, H. 1882. *A System of Synthetic Philosophy*. Vol. VI. *Principles of Sociology*. Vol. I. New York: D. Appleton & Co.
- Swahn, J.-Ö. 1951. *The tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 & 428)*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Szpakowska, K. 2003. Playing with Fire: Initial Observations on the Religious Uses of Clay Cobras from Amarna. *Journal of the American Research Center in Egypt* 40, 113—122.
- Talbot, P.A. 1912. *In the shadow of the bush*. New York: G. Doran; London: Heinemann.
- Talbot, P.A. 1926. *The people of Southern Nigeria: a sketch of their history, ethnology and languages, with an abstract of the 1921 Census*. Vol. II. London: Oxford University Press.
- Tauxier, L. 1912. *Le noir du Soudan, pays Mossi et Gourounsi*. Paris: E. Larose.
- Temme, A. 1840. *Die Volkssagen von Pommern und Rügen*. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung.
- The Laws of Manus*. 1886. Transl. by G. Bühler. Sacred Books of the East XXV. Oxford: The Clarendon Press.
- Theal, G. 1886. *Kaffir (Xhosa) Folk-Lore*. London: S. Sonnenschein, Le Bas & Lowrey.
- Thomas, P. 1940. *Epics, Myths and Legends of India*. Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co.
- Thompson, S., Robberts, W.A. 1991. *Types of Indic oral tales. India, Pakistan and Ceylon*. FFC 180. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Thompson, S. 1961. *The types of the folktale. A classification and the bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Thurston, E. 1912. *Omens and superstitions of Southern India*. New York: McBride, Naste & Co.
- Tod, M., Wace, A. 1906. *A catalogue of the Sparta Museum*. Oxford: Clarendon Press.
- Toutain, M. 1885. Notes sur les croyances et pratiques religieuses des Bannanas. *Revue d'Ethnographie* III. Paris, 389—397.
- Tremearne, A.J. N. 1911. *Fifty Hausa Folk-Tales*. Folklore. Vol. 22. London.
- Tremearne, A.J. N. 1914. *Hausa Folk-Tales*. London: J. Bale, Sons and Danielson.
- Tylor, E.B. 1873. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology*. 2nd ed. Vol. II. London: J. Murray.
- Udziela, S. 1898. Świat nadmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. *Wisła* XII.
- Uther, H.-J. 2004. *The types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part 1. FFC 294. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Valjavec, M. 1858. *Narodne pripovjetki u Varaždinu i okolici*. Varaždin: J. Platzer.
- Vernaleken, T. 1858. *Alpensagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Salzburg, Ober- und Niederösterreich*. Wien: Verlag von L. W. Seidel.
- Vogel, J.P. 1926. *Indian Serpent-lore or The Nāgas in Hindu legend and art*. London: A. Probsthain.
- Vonbun, J. 1850. *Volkssagen aus Vorarlberg*. Innsbruck: Verlag von A. Witting.
- Wake, C.S. 1888. *Serpent-worship, and other essays, with a chapter on Totemism*. London: G. Redway.
- Webster, W. 1879. *Basque Legends*. London: Griffith and Farran.
- Wellhausen, J. 1897. *Reste arabischen Heidentums*. 2 Ausgabe. Berlin: G. Reimer.
- Wellhausen, J. 1899. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 5^e Ausgabe. Berlin: G. Reimer.
- Welsford, E. 1918. Serpent-worship (Teutonic and Balto-Slavic). *ERE* XI. New York, 419—423.
- Westermarck, E. 1926. *Ritual and belief in Morocco*. Vol. II. London: Macmillan.
- Williams, J.J. 1932. *Voodooos and Obeahs. Phases of West India Witchcraft*. Binghampton; New York: Vail-Ballou Press.
- Winternitz, M. 1888. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangen-cult. *Mitteilungen der anthropologische Gesellschaft of Vienna XVIII*. Vienna.
- Woeste, F. 1848. *Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark*. Iserlorn: Verlag des Herausgebers.
- Wolf, J.W. 1858. *Deutsche Hausmärchen*. Göttingen: Dieterich.
- Wundt, W. 1906. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Band 2. Teil 2. Leipzig: W. Engelmann.
- Wuttke, A., Meyer, E. 1900. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin: Wiegandt und Grieben.
- Wyß, J.R. 1815. *Idyllen, Volkssagen, Legenden und Erzählungen aus der Schweiz*. Bern: J. Burgdorfer; Leipzig: L. Schmidt.
- Zečević, S. 1969. Zmaj u narodnom verovanju Severistočne Srbije. *Makedonski folklor*. Skopje, 361—368.
- Zimmer, H. 1947. *Myth and Symbol in Indian art and civilization*. 2nd ed. New York: Pantheon books.
- Zingerle, I.V., Zingerle, J. 1852. *Tirols Volksdichtungen und Volksgebräuche*. Bd. 1. *Kinder- und Hausmärchen aus Tirol*. Innsbruck: Verlag des Wagner'schen Buchhandlung.
- Zingerle, I.V., Zingerle, J. 1854. *Tirols Volksdichtungen und Volksgebräuche*. Bd. 2. *Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland*. Regensburg: F. Pufet.
- Zingerle, I.V. 1859. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*. Innsbruck: Verlag des Wagner'schen Buchhandlung.
- Ziska, F. 1822. *Österreichische Volksmärchen*. Wien: Carl Armbrusters Verlag.

Статья поступила в сборник 27 марта 2016 г.

Andrei Behr-Glinka (Moscow, Russian Federation). Candidate of Historical Sciences.

Бер-Глинка Андрей Игоревич (Москва, Россия). Кандидат исторических наук.

E-mail: a-bg@mail.ru

Academia.edu: <https://independent.academia.edu/AndreyBehr>