

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК 81.23
DOI 10.17223/18137083/60/1

Т. Е. Владимирова

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Российский университет дружбы народов, Москва*

Сакральный код евразийских мифов о тотеме-первопредке

Архаичные предания о тотеме как отражение группового мистического родства с животным-первопредком – неотъемлемая часть мировой культуры. А сакральный код, заложенный в мифах, преданиях и легендах, остается важным импульсом для ее дальнейшего развития. В центре внимания настоящей статьи мифы о тотеме-первопредке в этнокультурном пространстве России. Особый исследовательский интерес вызывают предания о Небесных Оленях/Лосихах, выросшие из наблюдений за астральными объектами, которые служили пространственно-временным ориентиром в охотничьем и оленеводческом промыслах. Предпринятый анализ мифопоэтического наследия позволил проследить развитие и последующую трансформацию сакрального кода, выявить общее и специфическое в архаичной картине мира различных российских этносов и на этой основе – восстановить утраченные звенья нашей культурной памяти.

Ключевые слова: миф, тотем, сакральный код, ритуал, эволюция сознания, культурный герой.

Антропный принцип, лежащий в осознании мира, predetermined сходство архаичной ступени эволюции человека. Изучая орудия труда, жилища, различного рода артефакты и дошедшие до нашего времени тексты, исследователи пришли к выводу об общности сакральных представлений и символической объективации в мифах носителей не только родственных, но и типологически далеких языков. Подтверждением этому служат дошедшие до нас фольклорные источники, сведения о способе бытия, обрядах, обычаях, а также наскальные рисунки и оленные камни на территории Евразии. Особый исследовательский интерес вызывают тотемистические мифы как продукт архаичной культуры со свойственными ей представлениями о мире, человеке и его бытии. Настоящая статья посвящена эво-

Владимирова Татьяна Евгеньевна – доктор филологических наук, профессор Института русского языка и культуры Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (ул. Кржижановского, 24/35, Москва, 117218, Россия); профессор кафедры русского языка и межкультурной коммуникации факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, 117198, Россия; yusvlad@rambler.ru)

ISSN 1813-7083. Сибирский филологический журнал. 2017. № 3
© Т. Е. Владимирова, 2017

люции и последующей трансформации сакрального кода мифов о Небесных Оленях / Лосихах в этнокультурном пространстве России.

Что же касается парадигмальной установки, то данная работа выполнена в русле холистической методологической традиции. Здесь мы имеем в виду аристотелевскую триаду, раскрывающую языковую природу человеческого существования: бытие как потенция / речевая интенция (*dynamis*) и бытие как жизнедеятельность / речевая деятельность (*energeia*) соотносятся с «состоянием осуществленности» / искомым речевым совершенством (*entelecheia*) [Аристотель, 2008, с. 232–233]. При этом сознание понимается, с одной стороны, как целостное единство его духовной (сакральной), бытийной (экзистенциальной) и рефлексивной составляющих [Зинченко, 2010, с. 113], а с другой – как взаимодействие исторически возникавших и сосуществующих планов сознания. Согласно культурно-исторической концепции Г. Г. Шпета, которая стала доступной благодаря ее публикации В. П. Зинченко [Там же, с. 79–80], в сознании выделяются следующие типы («моменты»): называющее (язык), религиозно-мифологическое, художественно-героическое, познающее (научно-техническое), культурно-историческое и философско-культурное. В ходе анализа мифов через призму эволюционирующего сознания мы будем исходить из понимания сакрального кода как таксономического субстрата первобытной культуры, сформировавшегося на религиозно-мифологическом этапе развития сознания, для которого характерны обожествление сущего и космоизация как способ перехода от хаоса к гармоничному космосу. Таким образом, в статье предпринята попытка «полипарадигмального подхода» (Е. С. Кубрякова) к мифам и стоящим за ними сакральным (энтелехийным) представлениям.

От номинации к мифу

Предания о первопредке-тотеме – древнейший феномен сознания и культуры – возникли, когда «людской коллектив в силу тотемистических представлений носит имя тотема, и это и есть имя племени, клана, имя единично-множественное» [Фрейдберг, 1978, с. 31]. Подобное восприятие мира характерно для мезолитической эпохи (ок. 10 тыс. – 5 тыс. до н. э.) при переходе от собирательно-охотничьего хозяйства к занятию охотой и оленеводством. Вера в мистическую связь с тотемом служила регулятором коллективного существования и, в частности, запрещала брачные отношения внутри фратрии.

В поисках генезиса мифических образов Небесных Оленей / Лосих, повсеместно возникших в Евразии [Рыбаков, 1981, с. 59], обратимся к соответствующим зоонимам. Ведь «зерно, из которого вырастает мифическое сказание, кроется в первоизданном слове» [Афанасьев, 1995, с. 15]. Русские лексемы *олень* / *лось* восходят к общеиндоевропейскому корню *el- (*ol-), на основе которого в диалектах индоевропейского языка сформировались номинации с мифологическим значением. При этом некоторые индоевропейские диалекты в ранний период табуировали название оленя.

Так, например, в иранском языке, где олень имел особое культово-ритуальное значение, возникло табуированное *saka* ‘рогатый’ (ср. с русскими табуированными лексемами *соха* / *сохатый* ‘лось’) [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 518–519]. С именем оленя-тотема отождествляло себя скифское племя саков (ср.: древнескифское *saka* ‘олень-самец’ и иранское *saka*, персидское *Sax*, осетинское *sag* ‘олень’) [Абаев, 1949, с. 179, 198; Членова, 1962, с. 34; Мифы народов мира, 1988, с. 265]. Саамы также считали своим родоначальником «олень-оборотня Мяндаша», сына шаманки и дикого оленя [Чарнолуцкий, 1966, с. 301]. В картине мира нганасан первым обитателем земли и покровителем людей стал «Человек-олень», сын «Матери всего, имеющего глаза» и «бога земли Сырута-нгу» [Большая эн-

циклопедия..., 2003]. О значении оленя у эвенков-орочонов (от *оро* 'олень') свидетельствует тщательная разработанность его номинаций¹. На Сахалине проживает народ ульта, называющий себя «оленные» (от *ула* 'олень') [Историческая энциклопедия Сибири, 2009]. Согласно бурятским поверьям, душа умершего может являться в образе прародителя-оленя [Бабкина, 2007, с. 14].

Ориентируясь по звездам, охотники и оленеводы ощущали свое единство с небесными светилами и видели в них своих тотемов-покровителей. Поэтому в архаичном сознании «родственниками “по плоти” оказываются луна, грозы, радуга, трясогузки и т. д. Все, что охватывается тотемным пространством, входит в тотемную “плоть”. Иначе говоря, звезда, встающая над территорией тотемной группы, *входит* в состав тотемного тела» [Режабек, 2012, с. 100]². Так, с Матерью-лосихой (Лосем) и ее дочерью (Лосенком) отождествлялись созвездия из семи звезд (Большая и Малая Медведицы) [Срезневский, 1958, т. 2, с. 47; Даль, 1979, т. 2, с. 287; 1980, т. 3, с. 284)]. Лось был персонификацией Большой Медведицы у селькупов, кетов и хакасов; ханты называют это созвездие Звездой Лося; обские угры – Нё/Нёх 'олень', а у эвенков оба созвездия – это Лосиха Хэглэн и Теленок Хэглэн [Березкин, 2009, с. 12; Секевич-Гудкова, 1960, с. 412; Мифы и легенды..., 2004, с. 63–64; Мифы народов мира, 1988, с. 69–70].

Завершая анализ зоонимов *олень/лось*, отнесем их к начальному этапу эволюции сознания, характеризуя который Г. Г. Шпет писал: «Первый момент преодоления человеком его естественно-животного состояния есть язык, и восприятие мира через посредство языкового (прежде всего, называющего) сознания, – и это первый момент социализации природы» [Зинченко, 2010, с. 79].

Перейдем от номинаций с «мифологическим значением» (Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов) к преданиям о двух Небесных Оленихах, матери и дочери, которые почитались как «прародительницы всего».

Евразийские мифы о Небесных Оленихах

В поисках древнерусских тотемистических мифов обратимся к Ипатьевской летописи, где под 1114 г. есть запись, которую сделал летописец князя Мстислава Владимировича на основании рассказа «послуха посадника Павла Ладожского и всех Ладожан». В ней говорится, что мужи, ходившие на север («за Югру и за Самоядь»), видели там тучу, из которой «спадают олени мали в ней и възрастают и расходятся по земли» [ПСРЛ, с. 278]. Приведенный фрагмент вызывает значительный интерес, поскольку в нем зафиксированы тотемистические представления хантов, манси и саамов, имевших непосредственные контакты с русскими, которые и после крещения почитали Олених-рожаниц.

Подтверждения этому содержатся также в поучениях Церкви против язычества, где писалось, что Оленихами-рожаницами «наричють семь звезд» (Большую Медведицу) и что «каши варять на собрание рожаницам», «начали трапезу ставити» «крають хлеба и сыры и мед» и т. п. [Срезневский, 1958, т. 3, с. 141]. Но, соблюдая традиции, рогатых олених продолжали вышивать на скатертях, полотенцах, постельном белье и одежде, которые выполняли сакральную функцию в ритуалах (рождение, крестины, сговор, свадьба, похороны, поминки) и кален-

¹ А. И. Мазин приводит более 60 наименований, различающих этих животных по полу, возрасту, хозяйственному назначению, экстерьеру, характеру и повадкам: бык – *сакжой, моготу, бэюн, моты, колноко*; бык зимой и весной – *ненчан, люкучен*; бык летом – *иркилица, иркин, анан* [Мазин, 1984, с. 35 и след.].

² По звездам определяли время, погодные изменения, делали прогнозы о будущем урожае: «Есть семь звезд, то – лось. По этой-то лоси-то спишь; выйдешь на улицу, кажешь – Лось-та поворотилась хвостом-то на утро, нать вставать». «Звезды напротив крещенья да к Новый год – к ягодам» [Симинова, 1981, с. 100].

дарных праздниках. Таким образом, в течение многих столетий эти мифические образы сопровождали человека с рождения до смерти, выводя его за пределы обыденного и напоминая о сакральном модусе бытия.

Позднее культ рожаниц, распространенный преимущественно в женской среде, растворился в Богородичном почитании, но предание об Оленихе, готовой ради благополучия людей принести в жертву своего детеныша, продолжало жить на русском севере: «В день рождества Богородицы самки оленя ежегодно приводили с собой детеныша, которого крестьяне закалывали и варили и им угощали приходящих, а мать отпускали. Когда же праздник приходился в постный день, тогда олени приходили накануне и праздновали накануне, что делается и до настоящего времени (1902 г.), но теперь олени уже не приходят, и крестьяне приносят в жертву рогатый домашний скот» [Афанасьев, 1995, с. 256]. Аналогичные записи были сделаны на Белоозере, Ваге, под Каргополом, Тихвином, Новгородом, Вологдой и Пермью [Шаповалова, 1973, с. 136–137; Афанасьев, 1995, с. 256]. Данный ритуал с языческой «жертвой-общением», когда съедалось «священное животное рода, родовое божество, умерщвляемое как бы в жертву самому себе» [Токарев, 1990, с. 591], известен у многих народов, и его нарушение воспринималось как угроза жизни рода.

Фрагментарность дошедших до нас источников не позволяет восстановить тот «понятийный миф» (О. М. Фрейденберг), на основе которого возникли тотемистические предания об Оленихах-рожаницах. С этой целью рассмотрим мифы охотников и оленеводов, живших на северо-востоке, за Уралом, в Сибири и на Дальнем Востоке, где дольше сохранялись традиционные промыслы и патриархально-родовые отношения с пережитками матриархата.

Прежде всего обратим внимание на нганасанский миф о путешествии шамана в верхний мир к Хозяйкам Вселенной, который объясняет падение оленьцов из туч³: *Войдя, шаман увидел на левой (женской) стороне чума двух нагих женщин, подобных оленям: покрытых шерстью, с ветвистыми оленьими рогами на голове. Шаман подошел к огню, но то, что шаман принял за огонь, оказалось светом солнечных лучей. Одна из женщин была беременна. Она родила двух оленят. Вторая женщина тоже родила двух оленят. От этих оленят произошли дикие и домашние олени* [Анисимов, 1959, с. 49–50]. Рассказ о женщинах-важенках, матери и дочери, раскрывает архаичные представления о тотеме как источнике благополучия и символе сакральной преемственности поколений, а их чум воспринимается как центр природно-космического мира. При этом шаман, нечаянный наблюдатель, практически не обнаруживает своего присутствия и своей самости. Вместе с тем перед нами человек, который посвящен в тайны верхнего мира. Это усиливает сакральность увиденного и придает повествованию особую экзистенциальную напряженность. Что же касается отражения в мифе бытийной и рефлексивной сторон сознания, то они едва различимы. Рассматривая данный миф как отражение религиозно-мифологического сознания, отметим, что Г. Г. Шпет в своих записях ограничился следующей характеристикой: «всякая вещь в мире вводится в социокультурный обиход через его посредство» [Зинченко, 2010, с. 79].

В эвенкийских мифах матерью зверей и людей была Бугады Энинтын ‘относящаяся к Вселенной мать их’ и ей перед семейной трапезой хозяйка дома бросала в очаг лучшие кусочки еды со словами: *На, ешь, сыта будь, зверя дай, чтобы сыто было* [Токарев, 1976, с. 173]. Успешная охота тоже воспринималась как посланная духом, который пребывает на небе, «на третьей туче верхней земли», живет возле кустарника на земле, а также на хребте или в тайге и тоже занимается этим промыслом. Поэтому перед охотой и на стоянках ему приносились жертвы

³ Здесь и далее мифы приводятся в сокращении.

[Анисимов, 1959, с. 19]. А саамы Кольского полуострова почитали Оленью Хозяйку (Луот-хозик)⁴, которая живет в тундре и *ходит на ногах как человек и лицо человеچه, только вся в шерсти, словно олень* [Токарев, 1976, с. 178]. Выпуская стадо на выпас, они просили ее беречь оленей: *Луот-хозик, береги наших оленей*. А когда закалывали животное, приносили ей в качестве жертвы его кости [Там же]. По саамским поверьям, охотников защищают от врагов духи оленей: услышав заклинания и звуки ударов оленьими рогами и костями, они пошлют пургу, в которой все враги погибнут [Секевич-Гудкова, 1960, с. 413]. Полная зависимость людей от промысла выражена и в традиционном обращении негидальцев к духам семьи и рода: *Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели, чтобы зверя было много* [Штеренберг, 1933, с. 535]. Связывая охоту с тотемом, охотники во главе с шаманом участвовали в ритуальных действиях. На Чукотке известен обряд помазывания кровью жертвенного оленя, восстанавливающий духовное родство с тотемом: на лицо всех членов семьи наносились определенные знаки, например, невесте во время брачной церемонии рисовали знаки семьи будущего [Токарев, 1990, с. 245]. Воскрешая в сознании могущество первопредка и картины сакрального прошлого, «ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы» [Топоров, 1995, с. 21].

Нерасчленяемое единство духа тотема распространялось и на места обитания животного, и на целые родовые общности. Поэтому, отправляясь на промысел, охотники также обращались с просьбами к тайге, рекам, морю, горам, хребтам и солнцепекам, чтобы они помогли им в охоте и направили зверей прямо на них: *Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте, пожалейте. Дверь откройте, чтобы души соболей вышли*. Аналогичные просьбы-заклинания предшествовали и охоте на оленей [Штеренберг, 1933, с. 496]. В этом контексте отметим магические действия у петроглифов и оленных камней с изображениями Матери-оленихи и еще не рожденного Олененка-солнца, сцен охоты, ритуалов (Алтайский грот Куюс), головки лосихи, названной Лесной Мадонной, и человека с поднятыми вверх руками, который интерпретируется как молитва охотника (острова на Ангаре) [Окладников, 1964]. Проведение ритуалов в местах, обладавших огромной сакральной силой, позволяло обрести «полноту существования» вместе с духом первопредка (М. Элиаде) и тем самым снизить психоэмоциональное напряжение в кризисных ситуациях. В итоге коллективная идентификация с тотемом-родоначальником сформировала самобытный сакральный код и логически непротиворечивую модель бытия. При этом миф в течение многих веков «был всем – мыслью, вещью, действием, существом, словом; он служил единственной формой мировосприятия и во всем его объеме, и в каждой отдельной части» [Фрейденберг, 1978, с. 227].

Сакрализация Лося / Оленя

Превращение большой семьи в самостоятельный субъект хозяйствования сопровождалось повышением роли мужчины и переходом сакральной функции к Хозяину мира Лося. Преобразование сакрального кода в мифах о тотеме-первопредке сопровождалось появлением причудливых контаминаций образов Лосихи и Лося. Например, у эвенков есть миф о Лосе Хэглэн и теленке Хэглэн, которые днем уходят в Небесную тайгу и их не видно, а ночью поднимаются на вершины хребтов. Заметив их, охотники убивают Лося. Но ночью оставшийся в живых теленок появляется на небе уже как Лосиха с потомством, и все повторяется снова. Комментируя это предание, А. Ф. Анисимов пришел к следующему выводу: «Судя по тому, что созвездие Малой Медведицы фигурирует в этих представлениях

⁴ *Хозин* и *хозик* – слова, восходящие к русскому слову *хозяин*.

как теленок Хэглэн, можно заключить, что космический образ лося понимается при этом как образ матери-лосихи» [Анисимов, 1959, с. 11]. Особое место среди мифов этого цикла занимает мотив противоборства Оленя / Лося и медведя Манги, тотемов различных фратрий. Каждый день Олень похищает Солнце, отчего наступает ночь. Но Манги всякий раз возвращает людям светлое время, и на смену ночи приходит день. Так единством противостоящих начал мифы объясняли смену дня и ночи и, шире, природно-космический мир в целом [Там же, с. 67].

Чтобы раскрыть значимость тотема-демиурга, приведем отрывок из эвенкийского предания о сотворении земли из шкуры восьминогого оленя, на котором спустили с небес девушку: *Скоро я умру, поэтому убей меня сейчас. Шкуру мою постели на воду – превратится в землю, раскидай мою шерсть, – будет лес. Но не убивай моих вишей, они будут оленями. Без оленей не сможешь прожить ни один день. Сердце положи возле себя слева, легкие справа. Девушка сделала то, о чём просил олень. Олень вздохнул последний раз, его дыхание превратилось в ветер.* В другом мифе этого цикла из тела восьминогого оленя возникли люди, земля, горы, леса и т. п. А сердце оленя превратилось в богатыря, легкие – в мальчика и девочку [Шахнович, 1971, с. 127; Мифологические сказки..., 1976, с. 49–52]. Рассматривая предания в сущностном аспекте, отметим, что связь с тотемом, творцом мира и строителем бытия, давала человеку ощущение преодоленного хаоса и целостного единства с небом и землей. Поэтому мифопоэтическая картина мира, где за ночью следовал день, а за смертью – рождение, лишена драматизма и приобретает эпическую тональность.

Тем не менее вера в тотем не обеспечивала выживание племени при промысловых неудачах. Чтобы понять трагизм первобытного существования, приведем отрывок из книги Ф. П. Врангеля: *Трудно себе представить, до какой степени достигает голод среди здешних народов. Часто с половины лета люди питаются уже древесной корой и шкурами, до того служившими им постелями и одеждой. Случайно пойманный или убитый олень делится поровну между членами целого рода и съедается, в полном смысле слова, с костями и шкурой. Все, даже внутренности и толченые рога и кости, употребляется в пищу. Наконец, 12 сентября все предсказывало обильный промысел. Но, к ужасу всех, внезапно раздалось горестное, роковое известие: Олень пошатнулся! Действительно, мы увидели, что весь табун, утраченный множеством охотников, отошел от берега и скрылся в горах. Отчаяние заступило место радостных надежд. Ужасна была картина всеобщего отчаяния. Женщины и дети стонали громко, ломая руки; другие бросались на землю и с воплями взрывали снег и землю, как будто приготовляя себе могилу. Старшины и отцы семейства стояли молча* [Врангель, 1948, с. 105]. Непосильное существование активизировало поиск путей выживания племени и дальнейшее развитие сакрального кода в новых преданиях.

Культурный герой в мифах о тотеме-первопредке

Главной приметой обновляющегося сакрального кода стала ориентация на культурного героя, который совершенствует природно-космический мир. В качестве примера сошлемся на предание нивхов о времени, когда на небе было два солнца и две луны и из-за жары ничто живое не могло выжить. Поэтому герой поднялся на небо, нашел там Небесных Лосих и уничтожил ненужное солнце и луну на рогах Матери-Вселенной: *Так, на земле началась жизнь* [Анисимов, 1959, с. 28–29]. Если в мифе о пребывании в чуме двух «женщин, подобных оленям» шаман был лишь свидетелем происходящего, то нивхский герой совершает поступки, которые превращают его в сотворца мира, удобного для проживания людей.

Так, у эвенков, орочей, нанайцев и ульчей в мифе о похищении Лосем Солнца появился небесный охотник Мани: *Богатырь сохатый-Хоглен похитил на земле*

день и побежал с ним по небу. На земле настала ночь. Мани надел лыжи и пошел добывать Хоглена. Долго гнался за Хогленом Мани. Он сильно бросал лыжи вперед и оставлял за собой широкий след. Мани приблизился к Хоглену, натянул до уха тетиву и остановил его меткой стрелой. Отнял Мани у Хоглена день и понес его за землю. Он шел с ним к земле столько же времени, сколько гнался по небу за Хогленом. С тех пор Хоглен каждый вечер похищает с земли день и убегает с ним на небо. Но каждый раз Мани ровно в полночь догоняет Хоглена, отнимает у него день и приносит его на землю [Северные сказки, 1936, с. 12]. А у эвенков Подкаменной Тунгуски в 1976 г. был записан следующий вариант этого мифа: *В то время не было ночи, солнце светило круглые сутки. Однажды лось-буга схватил солнце и побежал в сторону неба. Лосиха-матка побежала за ним. На земле наступила ночь. В то время жил знаменитый охотник и силач Мани. Он побежал вдогонку за лосями. Лось, видя, что от собак вдвоем не уйти, передал солнце лосихе, а сам стал отвлекать собак. Подоспевший Мани застрелил лося, но солнца у него не оказалось. Догадавшись, что лось передал солнце лосихе, он увидел, что она уже близко от небесной дыры (Полярной звезды. – Т. В.). Тогда он стал стрелять в нее. Как только Мани отобрал солнце и вернул его людям, все участники космической охоты превратились в звезды. С тех пор происходит смена дня и ночи и космическая охота повторяется. Каждый вечер лоси выкрадывают солнце, в свою очередь, Мани гонится за ними и к утру возвращают людям солнце* [Мазин, 1984, с. 9]. В отличие от рассмотренных выше мифов, функция активного деятеля теперь уже закреплена за человеком, который обеспечивает выживание людей.

Утверждение нового императива бытия отчетливо просматривается и в преданиях о культурных героях, которые своими действиями сделали охоту более успешной. Например, вогульский богатырь-охотник Тунк Пах, *вечно паривший над землей, однажды заметил шестиногую олениху и хотел поймать ее, но лишь перебил у нее две задние ноги. Так олениха осталась на четырех ногах и с тех пор охота на оленей стала удачной.* Согласно мифу, по следам Тунк Паха начали летать семь диких братьев-селезней – сыновья божества Нуми-Торума, который принимал вид оленихи и почитался как *верховный дух, Хозяин неба* [Сказки народов Севера, 1959, с. 20–21]. В более поздних вариантах повествование разворачивается как цепочка причинно-следственных отношений, приобретая не свойственную мифу обыденную тональность. Так, в эвенкийском предании Эква-Пырищ, сын верховного бога Нуми-Торума, спрашивает: *Отец, куда ты меня определишь? – Иди вниз, на кожистую, волосатую землю! – Ладно, я иду. На земле Эква-Пырищ увидел шестиногого лося, которого охотники не могли догнать. Тогда он отрубил лосю задние ноги, и охота стала успешной* [Хлобыстина, 1987, с. 71].

Свободная интерпретация канона отличает и миф о Мось-хуме, сближающийся с бытовой сказкой: *Жил человек с женой, был у них маленький сын. Однажды женщина пошла за водой и видит: менкв гонит шестиногого лося. Приходит домой, муж ее спрашивает: Что сказать имеешь? – Ничего нет, видела, как менкв шестиногого лося гнал. Мось-хум услышал это, выскочил из колыбели и побежал. Долго, коротко гонялся за лосем, догнал и отрубил ему две задних ноги. Остались две передних да две средних. Дорога, по которой бежал Мось-хум, видна и теперь: это Млечный Путь. Также виден и лось – Большая Медведица. Раньше, когда лось имел шесть ног, его люди не могли догнать* [Мифы и легенды..., 2004, с. 63–64].

Менялся и образ тотема, который мог приобретать черты культурного героя. В саамском мифе первопредок Мяндаш спустился с неба, чтобы научить людей искусству охоты, но запретил истреблять важенок. Увидев голодающих людей, Мяндаш явился во сне оставленной им жене, сохранявшей человеческий об-

лик, и сообщил, что ее новый муж сможет подстрелить его и накормить голодных. С этого времени охота для людей стала успешной [Чарнолуцкий, 1966, с. 312]. А в драматичном предании коми охотник Йиркап увидел голубого оленя и бросился за ним. Когда же погоня достигла Сибирского Камня (Уральские горы), чудесный олень превратился в девушку, которая попросила Йиркапа не убивать ее, обещая, что она будет его женой. Но охотник не захотел отказаться от своей добычи и убил оленя-оборотня [Петрухин, 2005, с. 219]. (Ср. с карело-финским сюжетом о культурном герое Вайнямёйнене, который не женился на пойманной им деве-лососе Велламо [Мелетинский, 1960, с. 64–79].) У ороков и эвенков есть предания о культурном герое Хадау, который дал людям землю, зверей, уничтожил лишние светила, создал дерево добра и научил культурной деятельности [Сем, 2007, с. 17]. Отнесем мифы о культурном герое к художественно-героическому типу сознания, «приобщающему природную вещь социокультурному бытию через ее отрешение от действительности и через преобразование ее по сравнению с ее действительным бытием и значением» (Г. Г. Шпет) [Зинченко, 2010, с. 79].

Десакрализация тотема-первопредка

Наряду с мифическими героями, которые помогали людям и совершенствовали природно-космический мир, появились своего рода антигерои. К их числу отнесем Конджигея и Когудея-Мергена, без надобности убивших трех маралух [Алтайские мифы и легенды, 1994, с. 59–60], и Кан-Ергека из шорского мифа-назидания, который жестоко преследовал лося на земле и на небе: *Не выдержал его конь, упал и превратился в неподвижную звезду. Тогда отчаявшийся охотник метко прицелился и убил лося, тут же ставшего звездой. Разгневалось небо, и засияли звездами сам Кан-Ергек, три его гончих пса и стрела, пронзившая лося. Так появилось созвездие, которое шорцы зовут Кан-Ергеком, русские – Орионом, а другие народы называют по-своему, каждый на своем языке* [Сибирские сказки, 1964, с. 80]. Осуждая охотников, миф восстанавливал единство с тотемом-первопредком. Однако появление антигероя свидетельствует о начавшемся процессе угасания мифотворческой традиции.

Здесь мы имеем в виду постепенное сближение мифа с бытовой сказкой, охотничьим рассказом и, отчасти, анекдотом. В качестве иллюстрации приведем следующий вариант предания о космической охоте: *Трое людей-охотников – эвенк, кет и русский – однажды поспорили, кто из них лучший охотник. Они отыскали в тайге лосиху с лосенком и погнали по снегу. Но лось этот был не простой, а священный. Трое охотников пробежали всю среднюю землю и оказались в верхнем мире. Забрав туда, звери и люди превратились в звезды: впереди четыре звезды ковша Большой Медведицы – мифическая лосиха Хоглэн, позади три звезды хвоста Большой Медведицы – трое охотников: неутомимый охотник эвенк, за ним тяжелый и неуклюжий рыболлов кет, в хвосте – неопытный в таежных делах русский. Только превратившись в звезды, охотники могли решить спор: охотник-эвенк догнал лосиху и, убив ее, возвратил земле день. На следующую ночь оставшийся в живых теленок, став большой лосихой, выходит со своим потомством из чащи, и сцена космической охоты повторяется в том же порядке* [Анисимов 1959, с. 69]. Жанровая переакцентуация повлекла за собой изначально не мотивированную цель возвращения на землю дневного света. Примечательно, что в других вариантах спора между русским, остяком и тунгусом, между хантом, ненцем и эвенком или между эвенком, юкагиром и чукчей этот мотив вовсе отсутствует, что еще более сближает их с охотничьей байкой [Северные сказки, 1936, с. 22; Секевич-Гудкова, 1960, с. 413; Мазин, 1984, с. 10].

Принимая во внимание развернувшуюся культурно-просветительскую деятельность в районах традиционных охотничьих промыслов, можно говорить об отражении в этих интерпретациях познающего, или научно-технического сознания (Г. Г. Шпет). Как следствие, активизация рефлексии при невнимании к сакральной (духовной) составляющей сознания постепенно умаляла ее ценность. Стремясь придать старому мифу некоторую остроту и привлекательность, рассказчики, не скованные заветными смыслами, не ограничивали свою фантазию. В результате появление двух полос Млечного Пути объяснялось тем, что *объевшийся сохатиной медведь под конец такотяжелел, что еле тащил ноги и потому оставил две тропы*, поэтому Большая Медведица ассоциировалась с *недоеденными медведем ногами лося* [Анисимов, 1959, с. 71]. В итоге миф уже не воспринимался как завещание предков, обращенное ко всем и каждому, а его сущностные смыслы становились неявными.

Действительно, в средневековых записях мифов о лосе/лосихе/лани⁵, которые перевели охотников через Мэотийское озеро, сакральная первооснова едва различима. В хронике Иордана речь идет о гуннах-охотниках, которым указал путь олень. Когда же они увидели Скифскую землю, олень исчез. Поэтому *они, будучи догадливыми, решили, что путь этот, никогда раньше не ведомый, показан им божественным соизволением* [Иордан, 1960, с. 91]. А у Прокопия Кесарийского речь идет об охоте юношей на лань, которая убежала от них по воде: *юноши, из-за честолюбия ли, или охваченные азартом, или их побудила к этому какая-то таинственная воля божества, последовали за этой ланью* [Прокопий Кесарийский, 1950, с. 385–386]. Существуют также предания с контаминацией двух сюжетных линий: об оленихе-проводнице и о возникновении новых родов [Короглы, 1988].

Рогатая Мать-олениха: возвращение мифа

Тем не менее сакральный код мифа о первопредке-тотеме вернулся в современный лингвокультурный контекст. Здесь мы имеем в виду повесть Чингиза Айтматова «Белый пароход (После сказки)» и лежащий в ее основе миф о Рогатой Матери-оленихе, которая спасла детей-сирот и проводила их до Иссык-Куля, где они стали родоначальниками племени Бугу 'олень'. Таким образом, древнее предание о первопредке-тотеме обрело новую жизнь в сознании молодого поколения, «вводя его в мир священного и обяывая взять на себя ответственность быть человеком» [Элиаде, 1994, с. 119]. Это позволяет соотнести сознание читателей с культурно-исторической ступенью эволюции человека, для которой характерно «понимание наивно-исторических его достижений (классических эпох)». Те же, «кто основные доминанты культурной традиции выбрал для себя сам» и для кого это «способ связи со своим народом» [Лурье, 2004, с. 409], являются носителями философско-культурного сознания, «преобразующего социальный лик человека» (Г. Г. Шпет) [Зинченко, 2010, с. 80].

Подведем итоги. Сюжетное разнообразие рассмотренных мифов о тотеме-первопредке свидетельствует о полифоничности заложенного в них субстрата культуры. Здесь мы имеем в виду: 1) космогонические мифы о Небесных Оленихах, которые символизируют Вселенную и являются прародительницами всего живого на Земле; 2) солярные мифы о движении по небу Солнечного Лося, которого заглатывает, а затем отпускает ящер, и др.; 3) астральные мифы, связанные

⁵ Е. Ч. Скржинская, анализируя тексты Иордана и Прокопия, отметила некорректность перевода, поскольку в латинском оригинале речь идет не об олени и не о лани, а о самке оленя (*cerva*) [Скржинская, 2001, с. 273–274].

с небесной охотой; 4) предания об олене, приносящем себя в жертву, и об оленехе, жертвующей своим потомством ради людей; 5) героические мифы, в которых человек выступает как demiurge и защитник интересов народа; 6) мифы-назидания, осуждающие убийство животных без надобности; 7) мифы об оленехе-проводнице на новые земли, встреча с которой привела к рождению нового рода, и др.

Предания о Небесных Оленях, выросшие из «понятийного мифа» и в течение тысячелетий бытовавшие в евразийском культурном пространстве, представляют собой две структурные модели и соответственно два модуса бытования: религиозно-мифологический и художественно-героический. Постепенная утрата тотемом-прародителем своих магических функций сопровождалась десакрализацией мифа, и он со временем приобрел черты бытовой сказки, охотничьей байки или даже анекдота, а образы небесных хозяек превратились в итоге в концепты «Олень»/«Лось», раскрытие которых предполагает определенную «глубину памяти».

Сакрализация звезд, служивших первобытным охотникам надежным ориентиром в пути, и переживание магической (энергетической) связи с тотемом характерны для всего общеевразийского пространства. Привлечение мифов соседних народов позволило, с одной стороны, восстановить предысторию мифа о Небесных Оленях и проследить его развитие вплоть до слияния с образом Богородицы, а с другой – выделить мотив сакрализации материнства и жертвенной любви, который сохранялся в мифопоэтической традиции вплоть до начала прошлого века и, как представляется, оказал влияние на становление русского ценностно-смыслового кода бытия.

Тотемистические предания – неотъемлемая часть мировой культуры. Поэтому заложенный в них сакральный код остается важным импульсом для ее дальнейшего развития, напоминая, что «религия и мифология “скрыты” в глубине подсознания» и что «отказ от религии равноценен новому “падению” человека» [Элиаде, 1994, с. 132]. Это позволяет рассматривать сакральный код мифа как сущностную основу бытия человека, стремящегося преодолеть Хаос в себе и вокруг себя, преобразовывая его в Космос.

Список литературы

- Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 608 с.
- Алтайские мифы и легенды: Устное творчество алтайского народа. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 1994. 416 с.
- Анисимов А. Ф.* Космологические представления народов Севера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 108 с.
- Аристотель.* Метафизика. М.: Эксмо, 2008. 608 с.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М.: Совр. писатель, 1995. 414 с.
- Бабкинова Л. В.* Мифо-фольклорные традиции в современной бурятской поэзии (на материале творчества Н. Нимбуева, Г. Раднаевой, Б. Дугарова): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иркутск, 2007. 22 с.
- Березкин Е. Ю.* Мифы старого и нового света: Мифы народов мира. М.: АСТ: Астрель, 2009. 448 с.
- Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия: Совр. универсальная рос. энцикл. 7-е изд. М.: Кирилл и Мефодий, 2003. URL: www.encyclopedia.ru/cat/soft/detail/47818 (дата обращения 25.04.2016).
- Врангель Ф. П.* Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю. М.: Главсевморпуть, 1948. 455 с.

- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. Т. 2. 865 с.
- Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка: В 4 т. 7-е изд. М.: Рус. яз., 1979. Т. 2. 779 с.; 1980. Т. 3. 555 с.; 1980. Т. 4. 683 с.
- Зинченко В. П.* Сознание и творческий акт. М.: Языки славянской культуры, 2010. 592 с.
- Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. *Getica*. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 436 с.
- Историческая энциклопедия Сибири. Т. 3. Иркутск: Оттиск, 2009. 340 с. URL: www.history.nsc.ru/publications/books/ies_2009 (дата обращения 25.04.2016).
- Короглы Х.* К тюркско-венгерским фольклорным связям // Советская тюркология. 1988. № 3. С. 24–29.
- Лурье С. В.* Историческая этнология. М.: Акад. проект: Гаудеамус, 2004. 624 с.
- Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 200 с.
- Мелетинский Е. М.* К вопросу о генезисе карело-финского эпоса (Проблема Вайняменнена) // Советская этнография. 1960. № 4. С. 64–79.
- Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М.: Наука, 1976. 341 с.
- Мифы и легенды народов мира. Народы России. М.: Мир книги, 2004. 480 с.
- Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1988. Т. 2. 719 с.
- Окладников А. П.* Олень Золотые рога. М.; Л.: Искусство, 1964. 240 с.
- Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. 464 с.
- Прокопий Кесарийский.* Война с готами. М.: Наука, 1950. 516 с.
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. 5-е изд. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 1: Ипатьевская летопись. 645 с.
- Режабек Е. Я.* Мифомышление: Когнитивный анализ. М.: Едиториал УРСС, 2012. 304 с.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 607 с.
- Северные сказки. Собраны М. Ошаровым. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1936. 172 с.
- Секевич-Гудкова В. В.* Отражение фольклора народов Севера в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1960. Т. XVI. С. 411–414.
- Сем Т. Ю.* Верховный пантеон тунгусо-манчжурских народов Сибири и Дальнего Востока (XIX–XX вв.): Типология и семантика образов: Автореф. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2007. 28 с.
- Сибирские сказки. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1964. 48 с.
- Симина Г. Я.* Народные приметы и поверья Пинежья // Русский фольклор. Л.: Наука, 1981. Т. XXI. С. 99–114.
- Сказки народов Севера / Сост. М. Г. Воскобойников, Г. А. Меновщиков. М.; Л.: Детгиз, 1959. 628 с.
- Скржинская Е. Ч.* Комментарий // Иордан. О происхождении и деяниях гетов (*Getica*). М.: Изд-во вост. лит., 1960. С. 183–364.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. Стереотип. изд. М.: ГИИНС, 1958. Т. 2. 1802 с.; Т. 3. 1683 с.
- Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1976. 575 с.
- Токарев С. А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
- Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Образ. Символ. М.: Прогресс: Культура, 1995. 624 с.
- Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. 605 с.
- Хлобыстина М. Д.* Говорящие камни. Сибирские мифы и археология. Новосибирск: Наука, 1987. 130 с.

Чарнолусский В. В. О культе Мяндаша // Скандинавский сборник. Таллин: Изд-во Тартуского ун-та, 1966. Вып. XI. С. 301–315.

Членова Н. Л. Об оленных камнях Монголии и Сибири // Монгольский археологический сборник. М.: АН СССР, 1962. С. 27–35.

Шаповалова Г. Н. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография русского Севера. Л.: Наука, 1973. С. 209–223.

Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971. 240 с.

Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 144 с.

T. E. Vladimirova

Moscow State University, Moscow, Russian Federation
Russian University of Peoples Friendship, Moscow, Russian Federation
yusvlad@rambler.ru

The sacred code of Eurasian myths about a totem-ancestor

Archaic totemic myths as the reflection of a group mystical kinship with animals-ancestors are an integral part of world culture. A sacred code inherent in the myths is an important impulse in the development of literature. This paper is devoted to the evolution and the subsequent transformation of the totemic myths in the ethnocultural space of Russia. Special attention is given to consideration of the Celestial female elks/deer, grown out of some observations of the astral objects, which served as the space-time benchmark in the hunting and reindeer herding fields. These are the myths about the female deer, identified with the constellations of the Great and Little Bears; the Sunny moose and the Lizard; the heavenly hunting; the female deer who saved children; the moose, which showed the way to new lands and others. The plot variety of the myths considered attests to the polyphonic nature of the primitive culture embedded in them. The analysis of the mythopoetic heritage made it possible to trace the development and subsequent transformation of the sacred code, to reveal the general and specific in the archaic world picture of various Russian ethnic groups, and on this basis to restore the lost links in our cultural memory.

Keywords: myth, totem, the sacred code, ritual, the evolution of consciousness, cultural hero.

DOI 10.17223/18137083/60/1

References

Abaev V. I. *Osetinskiy yazyk i fol'klor. T. 1* [Ossetian language and folklore. Vol. 1]. Moscow; Leningrad, Izd. AN SSSR, 1949, 608 p.

Altayskie mify i legendy: Ustnoe tvorchestvo altayskogo naroda [Altai myths and legends. Oral creativity of the Altai people]. Gorno-Altaysk, Izd. Ak Chechek, 1994, 416 p.

Anisimov A. F. *Kosmologicheskie predstavleniya narodov Severa* [Cosmological representations of the peoples of the North]. Moscow; Leningrad, Izd. AN SSSR, 1959, 108 p.

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Eksmo, 2008, 608 p.

Afanas'ev A. N. *Poeticheskie vozreniya slavyan na prirodu* [Poetic views of the Slavs on nature]. Moscow, Sovremennyy pisatel', 1995, 414 p.

Babkinova L. V. *Mifo-fol'klornye traditsii v sovremennoy buryatskoy poezii (na materiale tvorchestva N. Nimbueva, G. Radnaevoy, B. Dugarova)* [Mytho-folklore traditions in modern Buryat poetry (based on the works of N. Nimbuev, G. Radnaeva, B. Dugarov)]. Abstract of Cand. philol. sci. diss. Irkutsk, 2007.

Berezkin E. Yu. *Mify starogo i novogo sveta: Mify narodov mira* [Myths of the Old and New Worlds: Myths of the Peoples of the World]. Moscow, AST, Astrel', 2009, 448 p.

Bol'shaya entsiklopediya Kirilla i Mefodiya. Sovremennaya universal'naya rossiyskaya entsiklopediya [The great encyclopedia of Cyril and Methodius. The modern universal Russian

- encyclopedia]. Moscow, Kirill I Mefodiy, 2003. URL: www.encyclopedia.ru/cat/soft/detail/47818 (accessed 07.09.2016).
- Charnolusskiy V. V. O kul'te Myandasha [The cult of Mändash]. In: *Skandinavskiy sbornik. Vyp. XI* [Scandinavian collection. Iss. 11]. Tallin, Tartus. gos. univ., 1966, pp. 301–315.
- Chlenova N. L. Ob olennykh kamnyakh Mongolii i Sibiri [About deer stones of Mongolia and Siberia]. In: *Mongol'skiy arkheologicheskiy sbornik* [Mongolian archaeological collection]. Moscow, AN SSSR, 1962, pp. 27–35.
- Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and mundane]. Moscow, Izd. MGU, 1994, 144 p.
- Freydenberg O. M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity]. Moscow, Nauka, 1978, 605 p.
- Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V. *Indoevropeyskiy yazyk i indoevropeytsy. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskiy analiz prayazyka i protokul'tury* [Indo-European language and Indo-Europeans. Reconstruction and historical-typological analysis of proto-language and protoculture]. Tbilisi, Izd. Tbiliskogo univ., 1984, 1409 p.
- Dal' V. I. *Slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka: V 4 t. 7-e izd.* [Dictionary of the living great Russian language: in 4 vols. 7th ed.]. Moscow, Russkiy yazyk, 1978–1980. Vol. 2, 1979, 779 p.; Vol. 3, 1980, 555 p.; Vol. 4. 1980, 683 p.
- Iordan. *O proiskhozhdenii i deyaniyakh getov. Getica* [On the origin and deeds of the Gets. Getica]. Moscow, Vostochnaya literature publ., 1960, 436 p.
- Istoricheskaya entsiklopediya Sibiri* [Historical encyclopedia of Siberia]. Irkutsk, Ottisk, 2009, 340 p. URL: www.history.nsc.ru/publications/books/ies_2009 (accessed 07.09.2016).
- Khlobystina M. D. *Govoryashchie kamni. Sibirskie mify i arkheologiya* [Talking stones. Siberian myths and archeology]. Novosibirsk, Nauka, 1987, 130 p.
- Korogly X. K tyurksko-vengerskim fol'klornym svyazyam [About Turkic-Hungarian folklore relations Historical ethnology]. *Soviet Turkology*. 1988, no. 3, pp. 24–29.
- Lur'e S. V. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical ethnology]. Moscow, Akad. proekt, Gaudamus, 2004, 624 p.
- Mazin A. I. *Traditsionnye verovaniya i obryady evenkov-orochonov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional beliefs and ceremonies of Evenki-Orochons (late 19th – early 20th century)]. Novosibirsk, Nauka, 1984, 200 p.
- Meletinskiy E. M. K voprosu o genezise karelo-finskogo eposa (Problema Vyaynyamennena) [On the genesis of the Karelo-Finnish epos (Väinämänen's Problem)]. *Soviet ethnography*. 1960, no. 4, pp. 64–79.
- Mifologicheskie skazki i istoricheskie predaniya nganasan* [Mythological tales and historical legends of Nganasan]. Moscow, Nauka, 1976, 341 p.
- Mify i legendy narodov mira. Narody Rossii* [Myths and legends of the peoples of the world. The nationalities of Russia]. Moscow, Mir knigi, 2004, 480 p.
- Mify narodov mira. Entsiklopediya: V 2 t.* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia: in 2 vols]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1988, vol. 2, 719 p.
- Okladnikov A. P. *Olen' Zolotyie roga* [Deer with the Golden Horns]. Moscow, Leningrad, Iskustvo, 1964, 240 p.
- Petrukhin V. Ya. *Mify finno-ugrov* [Myths of the Finno-Ugrians]. Moscow, Astrel', AST, Tranzitkniga, 2005, 464 p.
- Polnoe sobranie russkikh letopisey. T. 1: Ipat'evskaya letopis'.* 5-e izd. [Complete collection of Russian chronicles. Vol. 1: Ipatiev Chronicle. 5th ed.]. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury, 1998, 645 p.
- Prokopyy Kesariyskiy. *Voyna s gotami* [War with the Goths]. Moscow, Nauka, 1950, 516 p.
- Rezhabek E. Ya. *Mifomyshlenie (kognitivnyy analiz)* [Mythology (cognitive analysis)]. Moscow, Editorial URSS, 2003, 304 p.
- Rybakov B. A. *Yazychestvo drevnikh slavyan* [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow, Nauka, 1994, 607 p.
- Severnye skazki* [Northern fairy tales]. Novosibirsk, Zapadno-Sibirskoe khnizhnoe izd., 1936, 172 p.
- Sekevich-Gudkova V. V. Otrazhenie fol'klora narodov Severa v "Povesti vremennykh let" [Reflection of the folklore of the peoples of the North in the Tale of Bygone Years]. In: *Trudy oidela drevnerusskoy literatury Instituta russkoy literatury AN SSSR* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature of the USSR Academy of Sciences]. Moscow; Leningrad, Izd. AN SSSR, 1960, vol. 16, pp. 411–414.

- Sem T. Yu. *Verkhovnyy panteon tunguso-manchzhurskikh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka (XIX–XX vv.): Tipologiya i semantika obrazov* [The Supreme Pantheon of the Tungus-Manchurian peoples of Siberia and the Far East (19th–20th centuries): Typology and semantics of images]. Abstract of Cand. hist. sci. diss. Irkutsk, 2007.
- Shakhnovich M. I. *Pervobytnaya mifologiya i filosofiya* [Primitive mythology and philosophy]. Leningrad, Nauka, 1971, 240 p.
- Shapovalova G. N. Severnorusskaya legenda ob olene [The North Russian Deer Legend]. In: *Fol'klor i etnografiya russkogo Severa* [Folklore and ethnography of the Russian North]. Leningrad, Nauka, 1973, pp. 209–223.
- Shternberg L. Ya. *Gilyaki, orochoi, gol'dy, negidal'tsy, ayny* [Gilyaki, Orochi, Golda, Negidal, Ainu]. Khabarovsk, Dal'giz, 1933, 740 p.
- Sibirskie skazki* [Siberian fairy tales]. Novosibirsk, Zapadno-Sibirskoe knizhnoe izd., 1964, 48 p.
- Simina G. Ya. Narodnye primety i pover'ya Pinezh'ya [Folk features and beliefs Pinezhya]. *Russian folklore*. Vol. 21. Leningrad, Nauka, 1981, pp. 99–114.
- Skazki narodov Severa* [Fairy tales of the peoples of the North]. Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaya literatura, 1959, 628 p.
- Skrzhinskaya E. Ch. *Kommentariy. Iordan. O proiskhozhdenii i deyaniyakh getov (Getica)* [A comment. On the origin and deeds of the geth (Getica)]. St. Petersburg, 2001, pp. 175–376.
- Sreznevskiy I. I. *Materialy dlya slovary drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam: V 3 t. Stereotipnoye izdaniye* [Materials for the dictionary of the Old Russian language on written monuments: in 3 vols. Stereotype edition]. Moscow, GIINS, 1958, vol. 2, 1802 p., vol. 3, 1683 p.
- Tokarev S. A. *Rannie formy religii* [Early forms of religion]. Moscow, Politizdat, 1990, 662 p.
- Tokarev S. A. *Religiya v istorii narodov mira* [Religion in the history of the peoples of the world]. Moscow, Politizdat, 1976, 575 p.
- Toporov V. N. *Mif. Ritual. Obraz. Simvol* [Myth. Ritual. Form. Symbol]. Moscow, Progress, Kul'tura, 1995, 624 p.
- Vrangel' F. P. *Puteshestvie po severnym beregam Sibiri i po Ledovitomu moryu* [Journey through the northern shores of Siberia and the Arctic Ocean]. Moscow, Glavsevmorput', 1948, 455 p.
- Zinchenko V. P. *Soznanie i tvorcheskiy akt* [Conscious and creative act]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2010, 592 p.