

С. Ю. Неклюдов^{ab}<https://orcid.org/0000-0002-4165-4604>✉ sergey.nekludov@gmail.com^a Российская академия народного хозяйства
и государственной службы

при Президенте РФ (Россия, Москва)

^b Российский государственный

гуманитарный университет (Россия, Москва)

ЛОГИКА МИФА: «КРИЗИС» И «НОРМА» В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Аннотация. Работа посвящена нескольким группам сюжетов и мотивов, понимаемых как репрезентация архаических представлений о кризисе. Он может истолковываться и как исходная «недоработка» первотворения (в перспективе — как эсхатологическая катастрофа), и как плод целенаправленной (не вполне продуманной?) деятельности демиурга. На основании анализа ряда космогонических и этиологических мифов высказывается предположение, что кризис в логике мифа оказывается одной из форм преодоления хаоса, которая, впрочем, может породить кризис «второго порядка» и даже «маятниковый» кризис (когда каждая фаза преодоления текущего кризиса порождает новый кризис). Ситуация «космического дисбаланса» демонстрируется на примере мифов об усмирении «солнечного хаоса». В региональных версиях мифа именно избыточный жар (свет) является семантически исходным пунктом повествования, что говорит о допустимости подобной ситуации в рамках «мифологической логики» — когда точкой отсчета при конструировании нарратива является не равновесное положение дел, а кризисные обстоятельства, требующие разрешения. Описывается переход от мифологической «антинормы» к сказочной «формуле невозможного», рассматриваются объектные реализации мифологических представлений, связанных с образами пространства и времени. Проведенный анализ дает основание для утверждения: если в картине первотворения прослеживается идея морфологической незавершенности, недостижимости того «естественного» состояния, которое мы наблюдаем вокруг себя, то в «не-нормальности» потустороннего мира «низшей» мифологии, напротив, акцентируется его отклонение от этой уже существующей «естественности».

Ключевые слова: миф, хаос, космос, демиург, космогония, эсхатология, кризис, антикризис, норма, антинорма

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Неклюдов С. Ю. Логика мифа: «кризис» и «норма» в архаической картине мира // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 15–40. EDN: CAJKCX.

Поступило 29 сентября 2024 г.; принято 28 июня 2025 г.

S. Yu. Nekliudov^{ab}

<https://orcid.org/0000-0002-4165-4604>

✉ sergey.nekliudov@gmail.com

^a *The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

^b *Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

THE LOGIC OF MYTH: “CRISIS” AND “NORM” IN THE ARCHAIC WORLDVIEW

Abstract. The present study is devoted to several groups of folklore and mythological plots and motifs seen as a representation of archaic ideas about the crisis. The latter can be interpreted both as an initial ‘deficiency’ of first creation (in the long term, as an eschatological catastrophe), and as a result of purposeful (not fully thought out?) activity of the demiurge. On the basis of an analysis of a number of cosmogonic and etiologial myths, it is suggested that crisis in mythic logic proves to be one of the forms of overcoming chaos, which can however give rise to a ‘second-order’ crisis and even a ‘pendular’ crisis (when each phase of overcoming the current crisis gives rise to a new crisis). The condition of ‘cosmic imbalance’ is illustrated by myths about the pacification of ‘solar chaos’, which are widespread in world folklore. In a large number of regional versions of the myth, excessive heat (light) is the starting point of the story, which suggests that such a situation is admissible within the framework of ‘mythological logic’, and therefore, the point of reference in the construction of the story is not an initial state of equilibrium, but a certain crisis that needs to be resolved. The study (1) describes the transition from the original mythological ‘anti-norm’ to the ‘formula of the impossible’ of fairy tales; (2) examines certain object realizations of mythological representations linked to images of space and time. This analysis allows us to assert that, while the image of first creation recalls the idea of morphological incompleteness and inaccessibility of the ‘natural’ state we observe around us, the ‘non-normality’ of the other world of ‘lower’ mythology highlights its deviation from this already existing ‘naturalness’.

Keywords: myth, chaos, cosmos, demiurge, cosmogony, eschatology, crisis, anti-crisis, norm, anti-norm

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Nekliudov, S. Yu. (2025). The logic of myth: “Crisis” and “norm” in the archaic worldview. *Shagi / Steps*, 11(3), 15–40. EDN: CAJKCX. (In Russian).

Received September 29, 2024; accepted June 28, 2025



Введение

Миф рождается из опыта, но не проверяется опытом и не может быть им опровергнут, его модус — аксиоматический и постулатный. Он не предполагает логических доказательств своей истинности, исключает правомерность гипотез и экспериментальных проверок; в этом плане он радикально отличается от пришедшей позже системы рационально-логического знания. Удовлетворяя потребность людей в целостном представлении о мире, организуя и регламентируя жизнь социального человека, систему его ценностных ориентаций (сначала тотально, затем вместе с другими формами идеологии, наукой и искусством), он отвечает прежде всего на два важнейших вопроса: «Почему так?» и «Как надо?». Без разрешения этих проблем (изначально в рамках «мифологической логики», об отдельных аспектах которой речь пойдет дальше) общественная жизнь в ее состоявшихся формах, по-видимому, была бы невозможна.

Следует напомнить, что мифологическое мышление — это инструмент осмысления и освоения окружающего мира, моделирования систематических отношений между составляющими его сущностями (в том числе пространственно-временных отношений).

1. Хаос как изначальная данность

При рассмотрении мифологической картины мира, главным образом относящейся к «мифам творения» (а это — центральный тематический комплекс мифологии в ее «классическом» понимании), обычно используется генеральное противопоставление «хаоса» и «космоса». В мифе речь идет о спонтанном или управляемом переходе от первого ко второму (при разворачивании космогонических и антропогонических событий), либо от второго к первому (при наступлении эсхатологической катастрофы, так сказать, «космогонии вспять»), т. е. о динамической реализации данной оппозиции [Мелетинский 1976: 169]. Космос возникает в результате деятельности *демиурга*, создающего мир и человека — путем ремесленного изготовления, номинации, порождения, эманации, извлечения из чего-либо, и *культурного героя*, снабжающего людей разными благами (огнем, навыками добывания и приготовления пищи, хозяйственной утварью и орудиями и пр.).

Мифологический хаос — неструктурированное («энтропийное») состояние природы, культуры и социума, предшествующее установившемуся затем порядку вещей («космосу»). Образы первобытного хаоса — тьма, царящая до появления света (Mot. A605.1), вечный холод (Mot. A605.2); безбрежное водное пространство («Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою»; Быт 1:2), отсутствие всего, чему еще предстоит появиться: «...не было в мире / ни песка, ни моря, / земли еще не было / и небосвода, / бездна зияла, / трава не росла» (Прорицание вёльвы, 3; ср. 59), «...не было древле земли, / ни выси небесной, // ни древа, / ни гор, // ни звезды, / велелепного моря, // и солнце

еще не сияло, / луна не светила допреж...» (Вессобрунская молитва, VIII–IX вв.) и т. п.

Проявления хаоса — это также отсутствие необходимых «культурных благ» (огня, полезных знаков, кузнечного и сельскохозяйственного инвентаря, одежды, оружия и пр.), неустановленность обычаев (посвячительных, свадебных, похоронных), неурегулированность социальных и семейных отношений — отсутствие норм «правильной» экзогамии или запрета инцеста, который категорически осуждается большинством культур в их установившихся формах, но допустим и даже неизбежен для пары первопродков — брата и сестры, как, например, в китайском предании о Фуси и Нюйва:

Во всей Поднебесной [после потопа] только они вдвоем, брат с сестрой, и остались. <...> [Диму няннан («Матушка-земля»): «Раз уж решили продолжить род людской, должны вы, брат с сестрой, стать мужем и женой!» [Юань Кэ 1987: 357].

Персонафикации еще не преодоленного хаоса — первобытные чудовища, результат ошибки или неуспешной пробы демиурга, впоследствии уничтоженные, заточенные под землей, заселившие дикую периферию создающегося мира.

Дети, рожденные Геей-Землею и Небом-Ураном, / Были ужасны и стали отцу своему ненавистны / С первого взгляда. Едва лишь на свет кто из них появился, / Каждого в недрах Земли немедленно прятал родитель, / Не выпуская на свет... (Теог. 125–156).

Приступив к устройству живых существ, *нуми* [верховный бог манси] прежде всего вырезал из листовницы два бревна, придал им форму человека, и чтобы прикрепить голову, которая все падала на грудь, воткнул между грудью и шеей гвоздь и таким образом подпер ее; затем поставил на ноги спиной к себе, дунул и куклы ожили, свистнули, убежали в лес и стали *мэнквами*, т. е. лешими. Благодаря гвоздю, подпирающему голову, они не могут смотреть вниз, часто оступаются, падают и при падении обыкновенно умирают, так как гвоздь вонзается им в голову.

Увидел *нуми*, что сделал не хорошо, приступил второй раз к творению [которое тоже оказалось неудачным и было уничтожено]. <...>

Приступил после этого бог в третий раз к устройству людей [на сей раз успешному] [Гондатти 1888: 47–48].

Как можно убедиться, этот класс персонажей представляет собой один из ресурсов демонологии, в том числе сказочно-эпической, причем речь может идти также и не о прямом наследовании мифологической традиции, а о сформированной ею имагинативной «порождающей модели». Так, демон-абаасы, встреченный героем якутского эпоса, — это «чудовищный парень» «с неудавшимся лицом, с не получившимся ликом», т. е. выглядящий как неуспешный объект творения (такой прин-

тип описания демонического богатыря встречается неоднократно: олонхо «Тойон Ньургун», «Элик Боотур», «Хара Ньургун», «Тамаллаайы Бэргэн», «Кэнтэстэй Бёгё» и др.) [Макаров (в печати): 119]. Подобная недоделанность характерна для первых порождений экспериментирующего демиурга (Mot. A1226) — немых (Березк. E38C), не имеющих гениталий (Березк. F80), не умеющих рожать (Березк. F49C), изготовленных из непрочных материалов (глина, воск, огонь) и потому нежизнеспособных (Березк. E1A) и т. д.; вообще сначала деятельность творца может быть серией его неудачных творческих опытов.

В заключительной части миф фиксирует переход из одной пространственно-временной системы в другую, от единичности мифологических событий — объектов — персонажей к их повторяемости в профанном пространстве. В результате все возникающее / создаваемое в мифе как первообраз, как своего рода концепт-продукт спонтанной или целенаправленной демиургической активности, в дальнейшем мультиплицируется уже как элементы нашей обыденной реальности, как продукты ее «поточного производства».

Итак, изначальная данность мифологической «истории мироздания» — «бескрайнее ничто без рубежей и границ» (niuuhiht ni uuas / enteo ni uunteo), по выражению Вессобрунской молитвы [Schlosser 1970: 28], т. е. полное отсутствие всего того, чему надлежит состояться. Соответственно, исходная фаза космогенеза осмысливается как тотально дефицитная по отношению к проекту, еще неосуществленному, но, по-видимому, уже существующему в некоем замысле (причем, разумеется, подобная мифологическая рефлексия имеет обратно направленный, реверсивный характер). Напряжение между тем и другим определяет переходный характер изначального хаоса.

2. Кризис как следствие преодоления кризиса

При описании некоторых процессов мифогенеза продуктивно использовать такие понятия, как *кризис* и *антикризис*, *норма* и *антинорма*, понимая под «кризисом» переходное, неустойчивое состояние (вселенной, социума, человека) — с плохо предсказуемыми последствиями неминуемых изменений, а под «нормой» — нынешнее положение вещей, установившееся в некоем усредненном диапазоне, по ощущениям достаточно прочное и долговременное.

Кризис в мифологической традиции может быть представлен не только в качестве изначальной данности (как оказывается, с богатышим «генеративным потенциалом»), но и в виде вторичного «космического дисбаланса», приводящего к хаосу, несовместимому с дальнейшим существованием устанавливаемого миропорядка. Подобный хаос может, например, принять форму войны «всех против всех», порожденной вселенской катастрофой, природной или социальной (наступление неких «смутных времен», голод).

Сильные бессильных хватать и пожирать будут, дикие звери один другого хватать и пожирать будут [Geser 1955: 1].

В давние времена, когда на земле не было еще людей, а были только животные, случился голод в лесу. Тогда решили звери бороться друг с другом, чтобы победитель съедал побежденного. Лев боролся с крокодилом, гиена — с бегемотом, носорог — с гориллой. Только Пулори-лягушка не решался вступить с кем-нибудь в битву, — ведь он знал, что нет зверя, которого он мог бы одолеть (AaTh 20. — С. Н.) [Анпеткова-Шарова 1966: 16–17].

Ситуацию кризисного «космического дисбаланса» можно подробнее продемонстрировать на примере мифов об усмирении «солнечного хаоса», имеющих довольно широкое распространение у народов Азии и Европы, в фольклоре Африки и аборигенов Америки [Березкин 2023: 51–79].

Рассказывается, что в незапамятные времена стояла страшная жара. На небо всходили (или одновременно там находились) несколько солнц (Mot. F961.1.3), причем часто это множество обозначается числами 7 или 9¹, либо солнце располагалось слишком близко к земле, либо, наконец, оно было слишком большим. Иногда функцию «быть источником избыточного жара/света» берут на себя (параллельно с солнцем или независимо от него) другие светила: луна/луны, даже созвездье Плеяд. У некоторых народов на юге материкового Китая, у буи, например, есть миф о том, что солнце и луну создал предок Ли-га, племя маонань считает, что двенадцать солнц сотворил Небесный император, а в мифах мяо Лэн-ван Бань-ян Пэнжун сам принес на небо двенадцать солнц и двенадцать лун [Рифтин 2023: 19].

Мир и его обитатели — на грани гибели: земля горит (лоло, лису, Юньнань), люди, дети, животные умирают (мишми, Аруначал-Прадеш; цоу, Тайвань; друнг, Юньнань), растения не растут (чжаньцзу, Вьетнам), посевы гибнут (яо) (Березк. А2А; ср. [Невский 1935: 64; Рифтин 1993: 317–320]). Иногда (апатани, Гималаи) «солнечный хаос» возникает в результате демонического дублирования акта космогенеза: создания злыми духами второго солнца и второй луны (Березк. А37).

Появляется культурный герой, ниспосланный небом, приглашенный людьми или выступающий в данной роли по собственной инициативе. Им оказывается сверхъестественное существо (редко), человек (~ группа людей), небольшое животное (сурок, кролик, лягушка и др.) или человек, превращающийся в такое животное в результате совершения данного деяния (Березк. А37А; ср. Mot. D117.4). Культурный герой уничтожает лишние солнца (Березк. А2В), поражает огромное (~ слишком близкое) светило / одно из нескольких светил (во всяком случае, пытается это сделать; Березк. А37), стреляет в него / в них (Mot. А720.1, А1052) либо ка-

¹ В полном соответствии с «кошельком Миллера» — «магическим» числом 7 ± 2 , оптимально удерживаемом оперативной памятью человека [Miller 1956: 81–97].

ким-либо иным образом устраняет причину избыточного жара (ср. Mot. L351.2).

Войдя в азарт (заключив с кем-то пари; почему-нибудь испытывая вражду к солнцу; вообще желая, чтобы мир погрузился во тьму), стрелок покусается и на оставшееся (~ единственное) светило (Березк. А2b1), но в последний миг остановлен его вольным или невольным спасителем (божеством, птицей, другим животным). Потерпев неудачу, стрелок превращается в существо, обитающее в норах, под землей, в темноте и сырости: в сурка, в крота, в жабу и т. п. (Березк. А37А), — если только он не был таковым исходно. Иногда оставшееся солнце убегает, прячется, и его возвращают с помощью уговоров, магических процедур и жертвоприношений.

Прежде всего обратим внимание на экспозиционный «температурно-световой» хаос, который, впрочем, может истолковываться и как исходная «недоработка» первотворения, плод целенаправленной (не вполне продуманной?) деятельности демиурга — у некоторых народов Китая, например, первопредка Ли Га (буи), самого Небесного императора (маонань), Лэн-ван Банъян Пэнжуна или мифологического медника Дяндунбэя (мяо) [Рифтин 2023: 19] и перспективно — как эсхатологическая катастрофа («Когда настанет время конца земли, появятся шесть солнц, которые все сожгут на земле...» [Беннигсен 1912: 12–13]) и др. Вместе с тем в значительном количестве региональных версий мифа именно избыточный жар (свет) является семантически исходным пунктом повествования, что говорит о допустимости ситуации подобного типа в рамках «мифологической логики» — когда точкой отсчета при конструировании соответствующего нарратива является не равновесное положение дел, а некие кризисные обстоятельства, требующие разрешения; ср. «исходную недостатку» морфологической схемы Проппа, которая в этом плане следует описанной мифологической модели — в отличие от картин исходной гармонии в зачинах героического эпоса (естественно, и тому, и другому жанру известны и иные варианты сюжетных зачинов).

Первоначально было два солнца (мейтеи, Манипур). <...> По преданиям, услышанным в Дарджилинге и Пеминчи [Пемаянгле], первоначально было семь или даже восемь солнц и восемь лун, и водяная лягушка застрелила их все, кроме одного (Сикким) [Stocks 1925: 336].

По той же логике, однако, осуществляется и реверсивное наращивание препозиционных сюжетных звеньев, функция которых — объяснительная и мотивационная. Этиологическая направленность мифа (а миф — это всегда рассказ о прошлом, к которому возводится происхождение нынешнего положения вещей), установка на объяснение «самого-самого начала» явления, не только разрешает, но в известном смысле и предписывает разобраться в причинах сложившихся обстоятельств. Поскольку земля уже обитаема, ситуация непереносимой жары, в которой оказались люди вследствие неупорядоченного функционирования светил, видимо,

перестает приниматься как первичная и требует выяснения причин. Так и происходит в ряде локальных редакций мифа. Рассмотрим некоторые из них.

1. Согласно непальским вариантам (Березк. А2А; [Maskarinec 1998: 24–46, 78–84]), в мире царит вечный мрак (напомню: это одна из манифестаций первобытного хаоса). Он угнетает первых людей, поселенных на земле верховным богом Махадевой², что делает ситуацию кризисной. Тогда Чандра (в другом варианте Сита) просит у бога и получает в приданое девять солнц и девять лун (мотив «выманивание светил у первоначального хранителя»³), но из-за их одновременного восхождения горит земля и пересыхают реки. Таким образом, миф здесь словно бы реконструирует форму первозданного хаоса как полной тьмы (используя при этом фольклоризованные образы индуистской традиции: Махадева⁴; Чандра⁵, Сита⁶, Сарасвати⁷).

Далее деятельность культурного героя (Чандры/Ситы) по преодолению тьмы как манифестации хаоса приводит к противоположному кризису — переизбытку света/жара, порожденному теперь уже «солнечно-лунным хаосом», т. е. «антикризисная акция» оказывается чрезмерно «сильной», принятые меры не пропорциональны бедствию и приводят к новой катастрофе. Для спасения всего живого Махадева предлагает Чандре совершить восемь неподобающих поступков, нарушающих установления этического кодекса и ритуального поведения (в том числе оскорбить старшего, отказать гостю в ночлеге, ударить палкой собаку у порога, выйти на двор простоволосой). После совершения каждого из них погасает по одному солнцу и по одной луне, а «температурный режим» в мире постепенно приходит в равновесное состояние.

Тут мы видим «антикризисную логику» уже «второго порядка», магический прием, как бы вывернутый наизнанку. Согласно прямой магической импликации (в естественной обстановке, при нормальном положении вещей), дурной поступок человека, нарушающий некий баланс в установившемся миропорядке, может повлечь за собой определенную природную/космическую реакцию, обычно «авторизованную» (гнев богов/духов, даже вполне конкретных, хотя это и не обязательно).

² Обратим внимание: в Библии, напротив, основные космогонические деяния, в том числе создание света и отделение его от тьмы, осуществляются в первые три дня, тогда как творение человека происходит на шестой день, когда процесс устройства земли уже полностью завершен (Быт 1:1–31).

³ Ср.: «В мифах северо-западных индейцев Ворон-творец <...> у хранителя света достает шары (мячи), содержащие небесные светила. Для этого он превращается в хвоянку, проглочен и снова рожден дочерью их “хозяина”, плачет и требует “мячи” для игры, выпускает светила на небо» [Мелетинский 2018: 134].

⁴ *Mahādeva* (санскр. ‘великий бог’), обычно Шива или Вишну.

⁵ *Candra* (санскр. ‘луна; сверкающий’), божество луны.

⁶ *Sītā* (санскр. ‘борозда’), центральный персонаж Рамаяны, жена Рамы.

⁷ *Sarasvatī* (санскр. ‘богатая водами’), богиня мудрости, знания, искусства, красоты и красноречия.

Так, непочтение к религиозным святыням способно вызвать возмущение природы и общественные бедствия.

Родители говорили нам, когда мы были детьми: «Земные лусы (*газар лус*) разгневаются. Почитайте обо [культовое сооружение у монголов]!» <...> Засуха, болезни людей и скота, большой дождь, все это, наверное, происходит из-за гнева земных лусов и небесных бурханов (*газар лус, тэнгэр бурхан*) — так говорили в прежнее время⁸.

Именно в соответствии с такой логикой культурный герой для преодоления возникшего космического дисбаланса (избыток светил) прибегает к провокации: совершает серию грехов, каждый из которых вызывает очередное квазибедствие — угасание еще одного «лишнего» солнца (и луны).

2. В качинской версии мифа (Бирма) кризисная ситуация выстраивается иначе. Как гласит одна из его редакций, «раньше, когда было девять солнц, а у собак выросло по девять хвостов, люди не знали смерти» — в отличие от растений и животных, умирание которых, подчеркнем, не предполагало похоронных церемоний, еще не существовавших.

[Сначала] погибли только травы, хорошие и дурные, и возникала лишь видимость захоронения — когда они сгнивали, снова превращаясь в прах. Затем стали стареть и умирать огромные деревья, последним из всех — могучий баньян, но похоронных церемоний не было, ствол дерева остался [торчать] над землей, и ему было предоставлено гнить и разрушаться [далее]. Примерно тогда же самый старый и почитаемый слон испустил последний вздох посреди джунглей; все лесные звери собрались в печали, говоря: «О, наш дедушка!» Только одна коза пришла и сказала: «О, мой внучок!» [Hanson 1913: 114–115].

Как резюмирует О. Хансон сюжет этого популярного у качинов предания, «...из-за неразумного желания людей поиграть со смертью и обмануть Духа солнца, держащего “нить жизни”, болезни, старость и смерть были ниспосланы им человеку в качестве наказания» [Hanson 1913: 114]; судя по всему, «Дух солнца» — мать прочих солнечных духов (или отец [Gilhodes 1908: 691–693]).

Согласно другому варианту, «...поскольку солнц было девять, жара стояла невыносимая, и из-за жалоб солнцу-духу (*нат*) одно солнце за другим погасало, пока не осталось единственное (ср. Березк. А28. — С. Н.). При заходе каждого солнца мужчины танцевали танец смерти. Потанцевав в солнечной стране восемь раз, мужчины в ответ на оказанное им внимание пригласили натов-солнц на аналогичную церемонию в мир людей» [Hanson 1913: 114–115]

⁸ Гомбодорж Улзийтогтох, халхасец, муж, 1949 г. р. Окончил педагогический институт, учитель истории и географии, автор труда по истории своего сомона, зап. в сомоне Эрдэнэ-Цагаан (Монголия) 7 августа 2008 г.

В конечном счете Солнечный дух решает: «Среди людей никто не умер, но раз они хотят помирить [что, видимо, следует из настойчивого исполнения ими “погребальных танцев” и разочарования по поводу отсутствия мертвых тел (“Мы всю ночь танцевали танец смерти, но трупа не увидели”)], пусть нить жизни будет перерезана для стариков и женщин» [Hanson 1913: 115], т. е., как можно понять, не для работников и воинов, а для «беспольных» членов общества. Однако по распоряжению Хамелеона⁹, вождя центрального горного плато (*Mdjoï Shingra*)¹⁰, у которого только что скончался сын-светоносец (*Ahtot rawng*), умирать должны будут все без различия — старые и молодые.

Тематический комплекс дополняется другими дефицитами, имплицитно связанными с ним: не(до)задействованность похоронных ритуалов; отсутствие «правильных» останков (там, где они ожидалось бы); исчезновение умершего в качестве бестелесного духа.

Но и теперь люди не умирали так, как сейчас. Первой умерла очень старая женщина Ман Нанг, и ей сделали гроб. Она сказала своим близким: «Когда я умру, вы увидите, как я исчезаю у края очага». Как она сказала, так и случилось; в тот момент, когда она умерла, ее близкие увидели, как она исчезла у края [очага], и в испуге кинулись в противоположную сторону. Увидев это, она сказала: «Неужели мои дети и внуки действительно боятся меня?» Затем она накинула духовную пелену на их глаза, и с тех пор ни один человек больше никогда не видел бестелесного духа [Hanson 1913: 115].

Итак, тема множества солнц здесь оказывается прочно ассоциированной с темой происхождения похоронных ритуалов (отсутствие которых дискомфортно) и самой смерти, явившейся, наконец, людям после их погребальных танцев — в виде обряженной, как труп, огромной белки с остекленевшими глазами и блестящими зубами; в качестве, возможно, не случайной ассоциации вспоминается «пенис белки», которым стрелку в мифе племени тайя (Тайвань) удастся поразить избыточное солнце [Рифтин 2023: 25].

Если попытаться вывести некий общий смысл из рассмотренных преданий, то получится, что бессмертье человека изначально связывалось с наличием девяти солнц, одновременное пребывание которых на небе было при этом для людей непереносимым. Подобная зависимость, возможно, имела своим источником интерпретацию ежесуточных закатов солнца как его смерти (а утреннего восхода — как появления уже нового светила; ср. Березк. А37), хотя уверенности в этом нет. Более очевидна логика мифологических реконструкций «начального состояния» как противоположного нынешнему: раз теперь люди умирают, то раньше они,

⁹ «Хамелеон занимает в качинской традиции примерно такое же место, как змей у семитских рас» [Hanson 1913: 115].

¹⁰ По качинским поверьям, расположено на севере и обозначает границу между землей и всеми окружающими ее областями [Hanson 1913: 15].

наверное, были бессмертными; если сейчас на небе светит одно солнце, то, значит, прежде его либо не было вообще, либо, напротив, светил было много — обе альтернативные версии, как можно убедиться, абсолютно реальны.

Эта изначальная ситуация предполагает кризисное, «цугцванговое» развитие: либо сохранение бессмертия, но в условиях непереносимого жара, либо устранение источника жара, но с одновременной утратой бессмертия.

3. «Маятниковый» кризис и его разрешение

Напомню начало качинского предания: «Раньше, когда было девять солнц, а у собак выросло по девять хвостов, люди не знали смерти». Девятихвостые собаки в этом предании более не фигурируют, однако их упоминание совсем не случайно. Согласно другому качинскому мифу [Gilhodes 1908: 691–693; 1922: 356; Рифтин 2023: 23], Солнце наделяет собаку девятью хвостами, а также выпускает на небо сразу всех своих дочерей в наказание человеку за его дурное поведение (воровство риса у родителей риса и хлопка; вспомним о зависимости космических катаклизмов от человеческих грехов!). В ответ на это люди изготавливают огромный лук и собирают множество живых змей, чтобы побивать ими избыточные светила. Напуганное Солнце со всем своим семейством, включая сестру-луну и ее детей-звезд, убегает и прячется; на земле воцаряется тьма. Уговорить Солнце вернуться удается на определенных условиях только петуху, и лишь после этого в мире устанавливается нормальное суточное круговращение светил.

Развитие кризисной ситуации имеет здесь «маятниковый» характер, как бы раскачиваясь от одного кризиса к другому, и включает четыре фазы: (1) отсутствие необходимых человеку культурных благ (полезных злаков, риса) и их «незаконное» добывание у «первоначальных хранителей»; (2) ниспослание непереносимого жара как наказание похитителей; (3) наступление полной тьмы вследствие бегства светил, уstraшенных ответной агрессией людей; (4) успешные антикризисные действия петуха, который разрешает возникшую проблему и устанавливает равновесие в жизнедеятельности мироздания.

Эту сюжетную структуру можно описать как кумулятивную цепочку бинарных элементов (стрелка → значит ‘приводит к чему-л.’, ‘влечет за собой’):

- дефицит продовольствия → восполнение дефицита через преступление (похищение риса),
- преступление → наказание («солнечный хаос»),
- «солнечный хаос» → покушение на солнце,
- покушение на солнце → полное исчезновение светил,
- исчезновение светил → мрак и холод во вселенной,
- мрак и холод → успешное возвращение солнца.

Таким образом, каждая «контрмера», призванная устранить «беду» / «недостачу», приводит к очередной катастрофе, т. е. с формальной точки зрения отрицательный результат предпринятого действия «разрешает» наращивание кумулятивной структуры, тогда как результат положительный, фиксируемый этиологическим утверждением («С тех пор...»), прерывает («запрещает») ее дальнейшее наращивание¹¹, остановив, наконец, колебания «сюжетного маятника» в равновесном положении. Это имеет прямые аналогии в волшебной сказке, например, в рамках сюжетных утроблений: «...два раза дается отрицательный результат, один раз положительный» [Пропп 1969: 68] (ср. [Кретов 1994; Мелетинский и др. 2023: 188–193]).

Окончательное разрешение кризиса здесь связано с устойчивой репутацией петуха как вызывателя спрятавшегося солнца и регулятора его последующих восхождений [Рифтин 2023: 20, 36]. Более того, в данном регионе среди прочих видов «биологического оружия» (живые змеи, гениталии белки-самца), которым культурный герой поражает избыточные солнца, встречается и петушиный гребень (лепча, Гималаи; Березк. А37).

Жили-были два солнца, которые были братьями. Одно вставало на рассвете, другое приходило ночью, поэтому тьма никогда не создавалась. Однако мир сильно пострадал от ужасной жары, поскольку там всегда было светло; люди и существа не могли заснуть. Итак, они все собрались на совет и решили, что одно из двух солнц следует убить. Жаба (*tuk-hlota-luk*) вызвалась убить солнце. Она сделала стрелу [наконечник стрелы?] из красного петушиного гребня (*ka-nam*) и выстрелила ею в старшего брата. Тот умер сразу, а младший брат очень опечалился и накрылся черной пеленой (*chya-look-dum*). Так и случилось, что весь мир погрузился во тьму: одно солнце померкло, а другое закрылось. <...>

Все живые существа собрались на совет, чтобы решить, что делать с жабой. Они договорились, что отрежут ей большие пальцы и поместят в холодное место. Если бы это не было сделано, солнце не было бы умиротворено и никогда бы не стало давать тепло миру. В память о мертвом солнце месяцам были даны названия. Мертвое солнце стало луной, и каждый седьмой, восьмой или девятый месяц настоящее солнце садится очень рано, так как говорит, что устало. Но настоящая причина в том, что за эти месяцы красный петушиный гребень вырастает во весь рост, и солнце боится, что его застрелят [Stocks 1925: 363–364].

Отметим, что в природе петушины гребни формируются как значимый признак в половом отборе¹², гребень сигнализирует о здоровье и статусе самца, а перед дракой гребень, действительно, наливается кровью

¹¹ «Индикаторы роста» кумулятивной структуры, согласно терминологии А. А. Кретова [1994].

¹² Д. Ю. Доронин. Личное письмо, 16–17 декабря 2017 г.

[Чашин 1979; 1980]. Есть даже предположение, что на Бали, в соответствии «с представлением о теле как совокупности отдельных одушевленных частей, петухи рассматриваются как отделяющиеся самостоятельные пенисы, блуждающие гениталии, живущие собственной жизнью» [Гирц 2004: 479 (со ссылкой на: Bateson, Mead 1942: 25–26)].

Страх перед петушиным гребнем, приписываемый солнцу в предании лепча, тут прямо не соотносится с успешным вызыванием светила криком петуха. У другого тибето-бирманского племени — лису (Юньнань), солнце даже само награждает петуха гребешком (а месяц — шпорами) [Des-saint, Ngwâma 1994: 154–156]; оба случая, по-видимому, представляют собой семантические рекомбинации элементов широко распространенного афроевразийского мотива: только петуху удастся вернуть скрывшееся солнце (Березк. С18А).

Следует добавить, что версия лепча, фрагменты которой были приведены выше, включает еще пару чрезвычайно значимых эпизодов, описывающих последствия выстрела жабы по солнцу.

Стало настолько темно, что деревянные песты (*ta-ling*) превратились в змей, деревянные ступки превратились в тигров (*takcham*) и темнота явилась причиной большинства зол в этом мире¹³. Светлячки (*tak-pit*) пытались осветить тьму, но их света было недостаточно. Дерево (*num-bun*) перевернуло свои листья, которые снизу были белого цвета, но и их света было недостаточно. Половина людей была убита змеями и тиграми, поэтому они и все [прочие] существа умоляли солнце снять с себя покрывало, но это было тщетно. Наконец, даже [само] Небо (Рум) попросило солнце открыться, но оно не послушалось и его.

Тогда летучая мышь подумала, что сможет уговорить солнце открыться. Она вооружилась луком и стрелами, уцепившись за один конец лука ногами, а другой конец засунув в нос, и сказала солнцу гнусавым голосом: «Если ты еще долго останешься скрытым, от сильного холода весь мир погибнет». Солнцу очень захотелось взглянуть на говорящего, поскольку оно подумало, что среди многих, приходивших увидеть его, не было ни одного, кто бы говорил в нос. Оно посмотрело вниз, увидело, что летучая мышь висит на своем луке вверх тормашками, и не смогло сдерживать улыбку. От этого стало так жарко, что летучая мышь потеряла равновесие и упала на землю. Она упала на камни, получив множество переломов. Вот почему ее лапки так отличаются от лапок любой другой птицы или животного и почему ее нос вздернут [Stocks 1925: 363].

Мотив превращения вещей, изготовленных человеком, в змей и других опасных существ, которые затем начинают поедать людей, встречается в

¹³ «Некоторые племена в Бразилии верят, что ночь была послана в этот мир в ореховой скорлупе и распространилась по всему миру, вызывая тьму и несчастья, когда оболочка была открыта по ошибке. Говорят, что тогда плетеные корзины превратились в ягуаров» [Stocks 1925: 365].

средневековой литературе — в частности, в древнерусской «Притче о Вавилоне граде» (XV в.) и ее фольклорных редакциях, где рассказывается, как оживают змеи, изображенные на постройках, хозяйственной утвари, посуде, одежде, оружии, и съедают всех жителей города [Неклюдов 2023: 43–44]; ср. сказку о «глиняном ребенке», который оживает и съедает всех вокруг (Березк. L110С).

История летучей мыши построена также на сказочной теме: принцессе, пребывающую в постоянной печали, удастся рассмешить герою, часто именно «низкому» — бедняку, дураку и т. д. (AaTh 559, 571; СУС — 1154А**;
Mot. T68, F591.2, H341). Получается это сделать либо посредством забавных поступков животных, либо благодаря тому, что герой вынуждает «несмеяну» взглянуть на некое комичное зрелище (Mot. H341.1; ср. Березк. d13d: «Рассмешить спрятавшуюся»); в данном случае результат достигается благодаря «побочному эффекту», а не целенаправленной установке действия. Надо добавить, что использование здесь именно летучей мыши как трикстера-неудачника, как медиатора между Солнцем и обитателями земли, соотносимо с более широким мифологическим амплуа этого существа, занимающего промежуточное положение между зверями и птицами (AaTh 222А; Mot. B261.1; Березк. B98, B98А).

4. От космогенеза к «формуле невозможного»

Вернемся к инициальной формуле качинского предания: «Раньше, когда было девять солнц, а у собак выросло по девять хвостов, люди не знали смерти». Семи-/девятыхвостые собаки вообще встречаются в фольклоре Юго-Восточной Азии и за ее пределами (как и другие многохвостые животные), хотя в этих историях обычно рассказывается не о получении «лишних» хвостов, а наоборот — об их исчезновении (Березк. I88), что больше соответствует «исходной» фазе творения с ее неминуемыми ошибками и последующими исправлениями. Поэтому данный образ вполне естественно вписывается в картину космогенеза, поначалу продуцирующего еще не установившиеся формы и пропорции будущей «нормальной» жизни.

Обращает на себя внимание сходство, даже прямое совпадение рассматриваемой экспозиции мифа («Раньше, когда было девять солнц, а у собак выросло по девять хвостов...») с инициальными формулами волшебной сказки. К их сюжетным функциям относится фиксация излагаемых событий во времени и (иногда) в пространстве, причем основное значение имеет оценка «подлинности» сообщения, которая дается через средство логического высказывания «это было тогда, когда...», далее включающего различные варианты «формулы невозможного»¹⁴:

¹⁴ Они же, в свою очередь, связаны с жанром «небылиц», иногда складывающихся в целые повествовательные циклы [Архипова, Козьмин 2010*; Мамонова 2024].

* Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Александры Сергеевны Архиповой, содержащегося в реестре иностранных агентов.

«Когда у кур зубы были» (франц.); «когда воробьи ходили в рубашках, а волк с псами ходил» (чешск.); «когда реки текли молочные, берега были кисельные» (рус.); «когда петухи офицерами были» (башкир.); «когда рога козла упирались в небо» (тувин.); «когда сеяли арбузы на спине петуха» (азерб.) [Рошияну 1974: 29]; «когда решето было в соломе, когда верблюд был глашатаем, а осел — носильщиком...» (турецк.) [Аникеева 2007: 26].

Подобные формулы широко используются и далеко за пределами сказки — в пререканиях, заговорах, песнях:

«Когда на ладони волосы вырастут, рак свиснет, лягушка ногой притопнет...» (польск.); «пока петух или кошка яйцо снесет...» (чешск.); «когда Волга вверх потечет, рак свиснет, а рыба запоет...» (рус.); «когда эти братья [месяц, медведь, мертвец] сойдутся в небе...» (рус.); «когда вода в Дунае высохнет...» (словац.); «когда ж песок [посеянный в саду батюшки] взрастет-вырастет...» (рус.) [Рошияну 1974: 30]; «как камни со дна речного поплывут над водою...» (литовск.) [Дайны 1965: 62–63].

Некоторые образы такого рода могут быть истолкованы как квазимифологические. Например, формулу «когда рога козла упирались в небо» мыслимо представить в качестве описания либо изначальной сближенности неба и земли, либо изображения космического первосущества — скорее не в качестве отсылки к реальному мифу (никакой гигантский козел в космогонии вроде бы не присутствует), а лишь как актуализации соответствующей мифологической модели. В свою очередь, устойчивые поэтические образы «рек, текущих вспять» и «плывущих по воде камней» имеют вполне отчетливое эсхатологическое звучание (ср.: «...потому что все реки в стране должны потечь вспять <...> камни грозят быстро поплыть, как зерна по воде, земля — опуститься <...> и огромные величественные горы обрушатся в глубокое море...»; виса 19 скальда Кормака, считающаяся неподлинной [Матюшина 1994: 81]), а упоминание «молочных рек» и «кисельных берегов», напротив, отсылает к квазиутопическим представлениям о стране райского изобилия, хорошо известным европейским традициям:

Одна река течет сладчайшим медом, / Вторая — жидким сахаром, а третья — / Амброзией, четвертая ж — нектаром. / Где пятая — там манна, а в шестой — / Чудесный хлеб, во рту он просто тает / <...> / В седьмой — благоуханная вода, / Восьмая — масло, белое как снег, / В девятой — дичь, отменная на вкус / <...> / Десятая — молочная река. / <...> / По берегам же лилии цветут... (Сколио [псевдоним]. «Семерица», XVI в. [Гинзбург 2000: 219–220]).

Однако, как мы могли убедиться, инициальная формула качинского предания при всем своем структурном сходстве со сказочными «формулами невозможного» построена, в отличие от них, не на квазимифологических, а на подлинно мифологических образах; девятихвостая собака в

данной традиции есть часть картины «раннего времени», а не (еще не) показатель невероятности, демонстративной невозможности описываемых событий (подобно, например, зубастой курице).

Тем самым данная формула может рассматриваться как модель «недостающего звена» в эволюции мифологического мотива, который по мере развития постепенно меняет свою функционально-семантическую направленность на противоположную. Так происходит при деактуализации устаревающих верований и постепенном переходе от «достоверного» сообщения к сообщению о событиях, бесконечно удаленных во времени, а тем самым не столь «строго достоверному», и далее — к вымышленному (уже по самой своей установке, по коммуникационному заданию) [Мелетинский и др. 2023: 49–50].

5. Вода и тьма, открытие пространства и запуск хода времени

Представления о «хаосе» не относятся к числу древнейших в мифологической картине мира, это — результат когнитивных процессов, протекающих уже за пределами глубокой архаики¹⁵. Понятие о некоем «доструктурном» состоянии окружающего мира («Когда было ничто / без конца и без краю...» (Вессобрунская молитва, 16–17 = [Schlosser 1970: 28]) формируется в качестве одной из объяснительных категорий познания, рассматривающей, как это свойственно мифу, онтологию через этиологию и излагаемой языком предметных образов [Мелетинский 1976: 165–166]. Подобные образы — объектные реализации мифологических представлений, «первичные обобщения» (о времени и пространстве, космосе и хаосе, жизни и смерти, душе и судьбе и т. д.), передаваемые через наглядные формы действительности в чувственных восприятиях (*вода, дерево, гора; небесные светила и звезды; птица, рыба, змея* и т. д.).

Применительно к рассматриваемой мифологической теме в качестве таковых выступают прежде всего *вода* и *тьма*. Первая — «бесструктурная» субстанция, которая обретает форму только благодаря своему вместилищу (включая русло реки: воплощение хаоса — именно безбрежный океан) и в этом смысле трактуется как изначальная. Вторая изначальна по некой «эмпирической логике», согласно которой темнота самопроизвольна, тогда как свет всегда имеет источник, а следовательно, зависим от тьмы — представление, отраженное еще у Гесиода («Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. / Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру»; Теог. 123–124), а также в «Эдде» (Прорицание вёльвы, 6; [Топорова 2023]); вспомним рассуждения Мефистофеля о «вторичности» света по отношению к тьме:

¹⁵ «Мифопоэтическая концепция хаоса является порождением относительно поздней эпохи, предполагающей уже определённый уровень спекулятивной мысли об истоках и причинах сущего. Наиболее архаичные культуры (напр[имер], австралийских аборигенов) практически не знают понятия хаоса, и, наоборот, идея хаоса особенно полно, широко и успешно разрабатывалась в древнегреческой традиции на стыке мифопоэтического и ранненаучного периодов» [Топоров 1988: 581].

Я — часть той части, которая была в начале всего; части тьмы, породившей свет, гордый свет, который теперь оспаривает у матери-ночи ее древнее почетное положение, и все же это ему не удастся, поскольку, как бы он ни старался, он неотделим от тел — от тел исходит, тела делают его прекрасным, тело препятствует его распространению; так что, надеюсь, недолго это продлится, и он погибнет вместе с телами (Goethe. *Faust*. I, 1349–1358).

В известном смысле первыми объектами миротворения можно считать *пространство* и *время* — не как кантовские априорные формы «чувственного созерцания» («внешнего» и «внутреннего»), а опять-таки в своих естественных «предметных» воплощениях. Так, создание *земли* (~ принесение со дна океана, с неба и т. д.; Mot. A811, 812, 814; Березк. С6D) оказывается, помимо всего прочего, «открытием пространства» как места обитания и жизнедеятельности земных созданий демиурга, включая человека.

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом / Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный (Теог. 117).

До сотворения ее [земли] уже существовал океан, в который Бурхан [Будда, бог] бросил шепотку земли, принесенную им с неба. Шепотка эта стала разрастаться и образовала нашу землю. Когда на ней выросла трава и появились звери, Шагджи-Туби [Шакьямуни] принес на нее человека [Беннигсен 1912: 13].

Значение небесных светил (*солнца, луны*), также возникающих на первых этапах космогенеза, — не только в появлении источников света, но и в запуске хода времени, прежде всего суточного, что, в частности, выражается в правильном чередовании дня и ночи, т. е. в правильном, ритмичном восходе и закате обоих светил. Соответственно, признаки «ахронного хаоса» это, с одной стороны, одновременное восхождение солнца и луны / многих солнц и лун — например, у гэлао (Гуйчжоу), лису (Юньнань), лицу (Хайнань), чамов (Вьетнам), цоу (Тайвань) [Рифтин 2023: 23, 24, 26, 27, 43], с другой — некая однородная континуальность: вечная ночь до вечного дня, либо вечный день с отсутствием ночи / чередования времени суток, фаз луны [Там же: 17, 37] и пр., а также «неправильное» деление времени: не сразу установившийся его суточный баланс, день и ночь как полугодия (мяо [Чеснов 1988: 193]) и т. п.

Солнце, друг месяца, / правую руку / до края небес / простирало с юга; / солнце не ведало, / где его дом, / звезды не ведали, / где им сиять, / месяц не ведал / мощи своей (Прорицание вёльвы, 5).

...и солнце еще не сияло, / луна не светила допреж... (Вессобрун-ская молитва).

И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один (Быт 1:3–5).

Следовательно, для «запуска времени» нужно было отделить луну от солнца (тьму от света, ночь от дня) — безотносительно к причинам возникновения того и другого, упорядочить ритм и очередность их появлений.

6. Норма и антинорма «инога мира»

Итак, признаки, определяющие представления о «хаосе» и эксплицирующие его, зачастую устанавливаются «задним числом» — как хронологически и логически препозиционные по отношению к уже существующему «нормальному» миропорядку, упорядоченному и соразмерному (по крайней мере, в пространстве, освоенном людьми) — своего рода «мифологический приквел»¹⁶. Соответственно, «изначальная энтропия» вселенной реверсивно осмысливается как «до-норма», «до-порядок», «до(вне)-мерность», а «норма» как основа миропорядка достигается преодолением этой изначальной «до-нормы». То же относится к некоторым специфическим репликам «хаоса», возникшим как результаты «неудачных проб» на начальных этапах космо- и антропогенеза (типа гекатонхейров у Евмела и Гесиода). Их монструозные признаки, аномальные, что следует подчеркнуть, именно по отношению к еще не установившимся норме / порядку / соразмерности, воспроизводятся в тех областях мифологии, в том числе сказочно-эпической, в которых подобные представления можно считать наследием архаических традиций. Неслучайно подобные персонажи обычно вынесены за пределы мира, обитаемого современными людьми — в эпическое прошлое, в условное сказочное время, в области, расположенные вне пространства, обжитого человеком и зачастую вообще непригодного для их жизни (на небе — под землей — под водой).

Все это — «внеэмпирические» формы, которые существуют в составе текстов, отвечающих на эпистемологические запросы архаического сознания (например, относящихся к темам этиологии). Они базируются на сведениях, извлекаемых из экспликаций космогонической картины мира данной традиции. Постановка вопроса о ее опытном подтверждении может быть либо некорректна по причине табуирования объекта, либо лишена смысла как гносеологически невозможная.

Инстанция, к которой человек апеллирует в повседневной жизни, — это персонажи, занимающие в мифологической иерархии более низкое положение, в том числе относящиеся к актуальной «низшей» мифологии. Достоверность ее персонажей (в поверьях, быличках, бывальщинах

¹⁶ Он аналогичен, например, «эпическому приквелу», каковым является сюжетный блок «героического детства» — возникающий задним числом рассказ о происхождении и ранних годах того богатыря, который становится популярным в традиции (до совершения им иницирующего «первого подвига») [Неклюдов 2015: 47–83].

и т. п.) опирается на наличие «живых свидетельств» о встречах человека с представителями иного мира. «Эмпирически подтверждаемые» формы — продукт мистического опыта, индивидуального или коллективного, заключающегося в прямом «видении» («опредмечивании») персонажа/персонажей/картины/события, каковое затем может описываться в устном тексте.

Если в конструировании картины первотворения прослеживается идея морфологической незавершенности, недостижимости того «естественного» состояния, которое мы наблюдаем вокруг себя, то в «не-нормальности» потустороннего мира «низшей» мифологии, напротив, акцентируется его отклонение от этой уже существующей «естественности».

Признаки персонажей актуальной демонологии — суть различные отклонения от естественного порядка вещей в сторону асимметрии или «оборотности» форм, их недостатка/избытка и т. д., где точкой отсчета является «нормальный» человеческий облик. Это — искажения морфологические (одноглазие, «пятки навыворот», рот на животе и пр.), бестиарные (наличие рогов, копыт, хвоста и т. п.), диспропорциональные (огромные или крошечные размеры). Хромы и кривы, одноглазы, одноруки и одноноги демонические персонажи в фольклоре народов Сибири и Центральной Азии (энец. *сихео*, нганасан. *сиге* и *баруси*, ненец. *нгаэтаре* и *вайнга*, эвенкий. *чулюгды* и *бучу*, якут. *абааны*, хакас. *шулбус* и т. д.). В описаниях «запредельных» стран древнекитайской «мифологической географии» у обитателей некоего северо-восточного края ноги были повернуты наоборот, так что если они шли на юг, то их следы показывали на север. Поэтому их еще называли «люди с пятками навыворот», а к востоку от страны Сяоян находилась страна людей с языками навыворот. По преданию, у жителей этой страны языки росли в обратном направлении к горлу. Поэтому, когда они разговаривали между собой, другие ничего не понимали [Юань Кэ 1987: 199–201].

Бестиарные искажения («зоодемонизм») это шерсть на теле, «антиречь», невладение человеческим языком, «антипища» — неприготовленная, звериная, в пределе людоедская. Иноплеменник в олонхо, получеловек-полудемон, «якута пищи не евший, одежды не одевший», становится «настоящим» человеком, лишь обучившись якутскому (= человеческому) языку, привыкнув к молочной пище и якутским обычаям [Емельянов 1990: 105–112; 1991: 32].

Практически тот же комплекс признаков («звериная нагота», шерсть на теле, невладение членораздельной речью, неиспользование приготовленной на огне пищи) определяет еще один тип персонажа актуальной демонологии — «дикого человека». При этом мифологическая «дикость» может интерпретироваться традицией и как «природный», нечеловеческий/внечеловеческий признак, и — в порядке «семантической реверсии» — как социальное и/или биологическое «одичание». Таким образом, обретение подобных признаков бывает и вторичным, следствием не-

ких экстраординарных обстоятельств (удаление из людского сообщества, лишение разума, отпадение от истинной веры / от Церкви и пр.).

В результате девиантное «социальное одичание» преобразуется в «биологическое», приводящее к демонизации изгоя — у него отрастает шесть, он перестает одеваться, начинает передвигаться по-звериному (ходить на четвереньках, летать, плавать) и питаться, как животные (вплоть до каннибализма). Подобное «расчеловечивание» может, впрочем, оказаться и обратимым — соответствующим метаморфозам посвящен целый ряд фольклорных и литературных сюжетов, начиная с библейской легенды о Навуходоносоре (Дан 4:30).

В монгольском эпосе персонажа, похищенного демоницей, находят около ее пещеры голого, обросшего шерстью и вынужденного питаться человечиною; его очищают от скверны, освобождают от звериной шерсти одевают и возвращают домой [Dulam, Vasek 1983: 60, 118]. Таким образом, мифологическая «дикость» может иметь три основных регистра: дикость «природная» («дикие люди» как особый разряд живых существ, обитающих по соседству с человеком); дикость «вторичная» (результат «одичания», объяснительная модель к предыдущему типу); дикость «этнокультурная» (племена вне «цивилизованной» ойкумены, «дикари»); при этом границы между первым и третьим случаями не всегда достаточно отчетливы.

Образы актуальной демонологии — скорее «антинорма», чем «донорма», если понимать под «нормой», как было сказано, нынешнее положение вещей, установившееся в некоем усредненном диапазоне, по ощущениям, достаточно прочное и устойчивое. Впрочем, и эта «нормальность» может рассматриваться лишь как некая временная позиция в регрессивном движении «мифологической истории» к ее неизбежному эсхатологическому финалу.

Первые люди были очень высоки и жили страшно долго. Теперь они вырождаются, становятся все мельче и мельче, и с каждым поколением жизнь их становится короче. Настанет, наконец, время, когда они будут жить всего 7 лет и уже через день после рождения будут способны работать. Ростом они будут не больше локтя, а лошади будут величиной с зайца [Беннигсен 1912: 13–14 («Как была сотворена земля»)].

Как можно убедиться, в этом космическом сценарии непосредственно переживаемое настоящее, включая «эмпирически достоверный» мир «низшей» мифологии, обрамлено динамическим контекстом дистанционно удаленных от нас во времени «внеэмпирических» картин райского прошлого и катастрофического будущего.

Заключение

1. Кризис в логике мифа является одной из форм преодоления хаоса, утверждения структуры/порядка/соразмерности/нормы. Данный процесс, впрочем, способен, в свою очередь, породить кризис «второго

порядка», который возникает как следствие культурно-героического деяния, направленного на устранение «исходного» кризиса: антикризисная активность демиурга / культурного героя может «по инерции» или в силу других причин вызвать новый кризис (кризис как следствие преодоления кризиса), в том числе в повторяющемся, «маятниковом» режиме.

2. Следует различать две формы мифологических аномалий. Это, с одной стороны, «до-норма» космогонии и антропогонии, монструозность образов которой, исчисляемая исходя из параметров еще не установившихся стандартов, представляет собой порождение недоструктурированного хаоса, проб и ошибок демиурга. Соответственно, подобные существа принадлежат недостижимо далекому прошлому и потому недоступны для непосредственного созерцания; некоторое исключение — их реплики, встречающиеся в актуальной демонологии.

С другой стороны, это персонажи и реалии «низшей» мифологии, существующие параллельно с сегодняшней повседневностью. Их уродство (морфологическое, размерное, бестиарное и пр.) есть отклонение от уже утвердившейся нормы, причем иногда данное состояние может быть изменено — как в направлении негативном (по отношению к этой норме), так и в позитивном: человек во власти злых сил демонизируется и дичает, а в противоположной ситуации, напротив, очищается и очеловечивается — особенно если его инфернализация была вторичной, случившейся вследствие некоего необоримого чуждого воздействия.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост.

Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979.

Теог. — *Гесиод.* Теогония // Эллинские поэты / В переводах В. В. Вересаева. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1963. С. 169–204.

AaTh — The types of the folktale: A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC No. 3) / Trans. and enl. by S. Thompson. 2nd rev. Helsinki: Soumalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica, 1981.

Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends: 6 vols. Rev. and enl. ed. Copenhagen; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958.

Источники

Анпеткова-Шарова 1966 — Сказки мампруси / Собр. и зап. Г. Анпеткова-Шарова. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1966.

- Беннигсен 1912* — Легенды и сказки Центральной Азии / Собр. графом А. П. Беннигсен. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1912.
- Вессобрунская молитва* — Вессобрунская молитва / Пер. Т. Я. Сулиной // Зарубежная литература средних веков: Немецкая, испанская, итальянская, английская, чешская, польская, сербская, болгарская литературы / Сост. Б. И. Пуришев. 2-е изд., испр. и доп. М.: Просвещение, 1975. С. 16–17.
- Дайны 1965* — Дайны: Литовские народные песни / Пер. А. Прокофьева [и др.]. Вильнюс: [б. и.], 1965.
- Невский 1935* — *Невский Н. А.* Материалы по говорам языка цоу. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1935. (Переизд.: *Невский Н. А.* Материалы по говорам языка цоу. Словарь диалекта северных цоу. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1981).
- Прорицание вёльвы* — Прорицание вёльвы // Старшая Эдда: Древнескандинавские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна; Ред., вступ. ст. и коммент. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. С. 9–15.
- Рифтин 1993* — Сказки Китая / Сост., предисл. и пер. с кит. Б. Л. Рифтина. М.: Худ. лит., 1993.
- Юань Кэ 1987* — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая / Пер. с кит.; Послесл. Б. Л. Рифтина. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1987.
- Dessaint, Ngwâma 1994* — *Dessaint W., Ngwâma A.* Au sud des nuages: Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans). Paris: Gallimard, 1994.
- Dulam, Vacek 1983* — *Dulam S., Vacek J.* A Mongolian mythological text. Praha: Charles Univ., 1983.
- Geser 1955* — Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toyujı orosıba [Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран <света>]. [Т. 1]. Kökeqota; Begejıng: ÖМАКQ, 1955.
- Gilhodes 1908* — *Gilhodes P. Ch.* Mythologie et religion des Katchins (Birmanie) // *Anthropos*. Bd. 3. Heft. 4. 1908. P. 672–699.
- Maskarinec 1998* — *Maskarinec G. G.* Nepalese shaman oral texts. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. Т. 1.
- Schlosser 1970* — Althochdeutsche Literatur: Ausgewählte Texte mit Übertragungen / Hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. D. Schlosser. Frankfurt am Main: Fischer, 1970.

Литература

- Аникеева 2007* — *Аникеева Т. А.* Устные и книжные элементы в тюркской традиционной словесности: турецкая городская повесть: Дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 2007.
- Архипова, Козьмин 2010* — *Архипова А С., Козьмин А. В.* Чего не было у китайцев? Комментарий к двум монгольским записям Г. Н. Потанина (сказочные сюжеты АТУ 1920Н и АТУ 852) // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б. Л. Рифтина / Под ред. И. С. Смирнова; Сост. Н. Р. Лидова. М.: РГГУ, 2010. С. 159–183¹⁷.
- Березкин 2023* — *Березкин Ю. Е.* Солярная мифология Восточной Азии и других регионов // *Фольклор: структура, типология, семиотика*. Т. 6. № 4. 2023. С. 51–79. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79>.

¹⁷ Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Александры Сергеевны Архиповой, содержащегося в реестре иностранных агентов.

- Гинзбург 2000 — *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М. Л. Андреева, М. Н. Архангельской. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2000.
- Гирц 2004 — *Гирц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
- Гондатти 1888 — *Гондатти Н. Л.* Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Тип. Е. И. Потапова, 1888.
- Емельянов 1990 — *Емельянов Н. В.* Сюжеты якутских олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990.
- Емельянов 1991 — *Емельянов Н. В.* Сюжеты олонхо и этапы развития якутского эпоса: Дис. в форме науч. доклада ... д-ра филол. наук / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1991.
- Кретов 1994 — *Кретов А.* Сказки рекурсивной структуры // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Нов. сер. Т. 1 / Ред. тома П. Рейфман. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1994. С. 204–214.
- Макаров (в печати) — *Макаров С. С.* Якутский эпос олонхо: поэтика устного повествования / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: ИМЛИ РАН. (В печати).
- Мамонова 2024 — *Мамонова С. К.* Русская фольклорная небылица: проблема генезиса, поэтика и прагматика текста: Магистер. дис. / Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 2024.
- Матюшина 1994 — *Матюшина И. Г.* Магия слова: Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т., 1994.
- Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1976.
- Мелетинский 2018 — *Мелетинский Е. М.* Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд., доп. / Отв. ред. Е. С. Новик; Вступ. ст. С. Ю. Неклюдова; Сост. библиогр. Н. Ю. Костенко. М.: РГГУ, 2018.
- Мелетинский и др. 2023 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Структура волшебной сказки. 2-е изд., испр. и доп. М.: РГГУ, 2023.
- Неклюдов 2015 — *Неклюдов С. Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015.
- Неклюдов 2023 — *Неклюдов С. Ю.* Сказочный сюжет как продукт литературно-фольклорного синтеза: казус AaTh 485A // Шаги / Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 30–86. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86>.
- Пропп 1969 — *Пропп В. Я.* Морфология сказки. 2-е изд. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1969.
- Рифтин 2023 — *Рифтин Б. Л.* Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня / Подгот. к печати А. Б. Старостиной // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 6. № 4. 2023. С. 14–50. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-14-50>.
- Рошияну 1974 — *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1974.
- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* Хаос первобытный // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 581–582.
- Топорова 2023 — *Топорова Т. В.* Др.-исл. *ginnunga gap* ‘зияний бездна’ в «Старшей» и «Младшей Эдде» // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 27. № 2. С. 1147–1157. <https://doi.org/10.30842/ielcp230690152777>.

- Чашин 1979 — Чашин В. П. Половая зрелость петухов и влияние ее на продуктивные и воспроизводительные качества потомства // Труды Западно-сибирской зональной опытной станции по птицеводству Сибирского научно-исследовательского ветеринарного института. Т. 1: Промышленное птицеводство и профилактика болезней птиц / [Под ред. И. К. Казанкова]. Омск: [Сиб. науч.-исслед. вет. ин-т], 1979. С. 70–74.
- Чашин 1980 — Чашин В. П. Совершенствование приемов отбора петухов с целью повышения их воспроизводительных качеств: Автореф. дис. ... канд. с/х наук / Всесоюз. ... науч.-исслед. и технолог. ин-т птицеводства. Загорск, 1980.
- Чеснов 1988 — Чеснов Я. В. Мяо-яо мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 192–193.
- Bateson, Mead 1942 — Bateson G., Mead M. Balinese character: A photographic analysis. New York: New York Academy of Sciences, 1942.
- Gilhodes 1922 — Gilhodes C. The Kachins: Religion and customs. Kolkata [= Calcutta]: Catholic Orphan Mission Press, 1922.
- Hanson 1913 — Hanson O. The Kachins: Their customs and traditions. Rangoon: American Baptist Mission Press F. D. Phinney, 1913.
- Miller 1956 — Miller G. A. The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information // The Psychological Review. Vol. 63. No. 2. 1956. P. 81–97.
- Stocks 1925 — Stocks C. de Beauvoir. Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikhim // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Ser. Vol. 21. No. 4. P. 325–505.

References

- Anikeeva, T. A. (2007). *Ustnye i knizhnye elementy v tiurkskoi traditsionnoi slovesnosti: turetskaia gorodskaia povest'* [Oral and literary elements in traditional Turkic literature: Turkish urban novels] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Russian State University for the Humanities). 2007. (In Russian).
- Arhipova, A S., & Koz'min A. V. (2010). Chego ne bylo u kitaitsev? Kommentarii k dvum mongol'skim zapisiam G. N. Potanina (skazochnye siuzhety ATU 1920H i ATU 852) [What did the Chinese not have? Commentary on two Mongolian records by G. N. Potanin (fairy tale plots ATU 1920H and ATU 852)]. In I. S. Smirnov, & N. R. Lidova (Eds.). *Kitai i okrestnosti: mifologiya, fol'klor, literatura: K 75-letiiu akademika B. L. Riftina* (pp. 159–183). RGGU. (In Russian).
- Bateson, G., & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. New York Academy of Sciences.
- Berezkin, Yu. E. (2023). Soliarnaia mifologiya Vostochnoi Azii i drugikh regionov [The solar mythology of Eastern Asia and other regions]. *Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika*, 6(4), 51–79. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79>. (In Russian).
- Chashchin, V. P. (1979). Polovaia zrelost' petukhov i vliianie ee na produktivnye i vosproizvoditel'nye kachestva potomstva [Puberty of roosters and its influence on productive and reproductive qualities of offspring: Industrial poultry farming and prevention of bird diseases]. In I. K. Kazankov (Ed.). *Trudy Zapadno-sibirskoi zonal'noi opytnoi stantsii po ptitsevodstvu Sibirskogo nauchno-issledovatel'skogo veterinarnogo instituta, Vol. 1: Promyshlennoe ptitsevodstvo i profilaktika boleznei ptits* (pp. 70–74) (n. e.). (In Russian).
- Chashchin, V. P. (1980). *Sovershenstvovanie priemov otbora petukhov s tel'iu povysheniia ikh vosproizvoditel'nykh kachestv* [Improving methods of selecting roosters in order to increase their reproductive qualities] (Abstract of Cand. Sci. (Agriculture) Thesis, All-Union Scientific Research and Technological Institute of Aviculture). (In Russian).

- Chesnov, Ia. V. (1988). Miao-iao mifologiiia [Miao-Yao mythology]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 2, pp. 192–193). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Emel'ianov, N. V. (1990). *Siuzhety iakutskikh olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Stories of Yakut olonkho about the ancestors of the tribe]. Nauka. (In Russian).
- Emel'ianov, N. V. (1991). *Siuzhety olonkho i etapy razvitiia iakutskogo eposa* [Stories of olonkho and stages of development of the Yakut epic] (Dr. Sci. (Philology) Thesis in the form of scientific report, A. M. Gorky Institute of World Literature). (In Russian).
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Gilhodes, C. (1922). *The Kachins: Religion and customs*. Catholic Orphan Mission Press.
- Ginzburg, C. (1976). *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Einaudi.
- Gondatti, N. L. (1888). *Sledy iazychestva u inorodtsev Severo-Zapadnoi Sibiri* [Traces of paganism among the indigenous peoples of North-West Siberia]. Tipografiia E. I. Potapova. (In Russian).
- Hanson, O. (1913). *The Kachins: Their customs and traditions*. American Baptist Mission Press F. D. Phinney.
- Kretov, A. (1994). Skazki rekursivnoi struktury [Fairy tales of recursive structure]. In P. Reifman (Ed.). *Trudy po russkoi i slavianskoi filologii. Literaturovedenie* (New Ser., Vol. 1, pp. 204–214). Tartu Ülikooli Kirjastus. (In Russian).
- Makarov, S. S. (forthcoming). *Iakutskii epos olonkho: poetika ustnogo povestvovaniia* [Yakut epic olonkho: poetics of oral narration] (S. Yu. Nekliudov, Ed.). IMLI RAN. (In Russian).
- Mamonova, S. K. (2024). *Russkaia fol'klornaia nebylitsa: problema genezisa, poetika i pragmatika teksta* [Russian folklore fable: the problem of genesis, poetics and pragmatics of the text] (MA Thesis, Russian State University for the Humanities). (In Russian).
- Matiushina, I. G. (1994). *Magiia slova: Skal'dicheskie khulitel'nye stikhi i liubovnaia poeziiia* [The magic of the word. Skaldic blasphemous verses and love poetry]. Russian State University for the Humanities. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1976). *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (2018). *Mif i istoricheskaia poetika: Izbrannye stat'i. Vospominaniia* [Myth and historical poetics: Selected articles. Memoirs] (3rd ed., enl.; E. S. Novik, Ed., S. Yu. Nekliudov, Intro., N. Iu. Kostenko, Bibliography). RGGU. (In Russian).
- Meletinskii, E. M., Nekliudov S. Yu., Novik, E. S., & Segal, D. M. (2023). *Struktura vol'shebnoi skazki* [Structure of the fairy tale] (2nd ed., rev. and enl.). RGGU. (In Russian).
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *The Psychological Review*, 63(2), 81–97.
- Nekliudov, S. Yu. (2015). *Poetika epicheskogo povestvovaniia: prostranstvo i vremia* [Poetics of epic narrative: space and time]. Forum. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2023). Skazochnyi siuzhet kak produkt literaturno-fol'klornogo sinteza: kazus AaTh 485A [Adventure tale plot as a product of literary and folkloric synthesis: Case AaTh 485A]. *Shagi/Steps*, 9(3), 30–86. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86>. (In Russian).
- Propp, V. Ia. (1969). *Morfologiia skazki* [Morphology of the fairy tale] (2nd ed.). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Riftin, B. L. (2023). Sravnitel'nyi analiz legendy o strelke po solntsu: ot Amura do Taivania [Comparative analysis of the legend of the shooter on the sun. From the Amur to Taiwan] (A. B. Starostin, Ed.). *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika*, 6(4), 14–50. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-14-50>. (In Russian).

- Roshiianu [= Roşianu], N. (1974). *Traditionnyye formuly skazki* [Traditional formulas of a fairy tale]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Stocks, C. de Beauvoir (1925). Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikhim. *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, New Ser.*, 21(4), 325–505.
- Toporov, V. N. (1988). Khaos pervobytnyi [Primordial chaos]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 2, pp. 581–582). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Toporova, T. V. (2023). Dr.-isl. *ginnunga gap* 'ziianii bezdna' v "Starshei" i "Mladshei Edde" [O.-Icel. *ginnunga gap* 'abyss of yawnings' in the Elder and Younger Edda]. *Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiya*, 27(2), 1147–1157. <https://doi.org/10.30842/ielcp230690152777>. (In Russian).

Информация об авторе

Сергей Юрьевич Неклюдов

доктор филологических наук,
профессор
главный научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики,
Школа актуальных гуманитарных исследований,
Институт общественных наук,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
профессор, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва,
Миусская пл., д. 6
✉ sergey.nekludov@gmail.com

Information about the author

Sergey Yurievich Nekliudov

Dr. Sci. (Philology), Professor
Chief Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, Institute
for Social Sciences, The Russian
Presidential Academy of National
Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Professor, Centre for Typological
and Semiotic Folklore Studies, Russian
State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow,
Miusskaya Sq., 6
✉ sergey.nekludov@gmail.com