

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ им. А. С. ПУШКИНА

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(1975)

НАРОДНАЯ ГРАВЮРА И ФОЛЬКЛОР
В РОССИИ XVIII-XIX вв.

(К 150-летию со дня рождения
Д. А. Ровинского)

841818

Советский художник

Москва - 1976

СОДЕРЖАНИЕ

стр.

О.Б.ВРАСКАЯ	Д.А.Ровинский, его современники и последователи	5-33
Л.А.ОШУРКЕВИЧ	Памво Берында и первые иллюстрированные издания на Украине	34-56
В.И.СВЕНЦИЦКАЯ	Украинская народная гравюра ХУП-ХІХ вв.	57-87
А.Г.САКОВИЧ	Библия Василия Кореня (1696) и русская иконографическая традиция ХУІ-ХІХ вв.	88-130
С.К.ЖЕГАЛОВА	О стилистическом единстве лубочных картинок и северных росписей по дереву ХУП-ХУШ вв.	131-139
М.А.АЛЕКСЕЕВА	Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце ХУП-ХУШ вв.	140-158
И.Н.УХАНОВА	Забывтый памятник русской ксилографии конца ХУП-начала ХУШ века	159-174
И.В.ПОЗДЕЕВА	Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П.Тепчегорского	175-198
Г.А.МИТРОФАНОВА	О лубке про можайских крестьян-партизан 1812 года	199-220
Н.И.РУДАКОВА	Литографская мастерская И.А.Голышева во Мстере	221-233
В.Т.КОТОВ	Искусство Палеха и народная картинка	234-246
Ю.М.ЛОТМАН	Художественная природа русских народных картинок	247-267
Вяч.Бс.ИВАНОВ	Мотивы восточно-славянского язычества и их трансформации в русских иконах	268-287
Н.И.ТОЛСТОЙ	Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский?	288-319
С.И.НИКИТИНА	Об общих сюжетах в фольклоре и народном изобразительном искусстве	320-350
Э.В.ПОМЕРАНЦЕВА	Книга и сказочник	351-369

МОТИВЫ ВОСТОЧНО-СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА И
ИХ ТРАНСФОРМАЦИИ В РУССКИХ ИКОНАХ

Цель этого сообщения, развивающего идеи ряда работ, написанных автором совместно с В.Н.Топоровым, состоит в том, чтобы привлечь внимание к таким сторонам русской иконописи, для объяснения которых целесообразно использовать данные, свидетельствующие о длительном сохранении в восточнославянской области переосмысленных древних языческих символов и мотивов. Учет таких пережитков язычества, объясняемых двоеверием, имеет смысл не только по отношению к содержанию изображений на иконах, но и применительно к их композиции и к функциям самих икон; поэтому не только народное, но и освященное церковной традицией изобразительное искусство включается в круг вторичных источников реконструкции восточнославянской мифологии.

Самый факт двоеверия на Руси можно считать общепризнанным. Но стоит обратить особое внимание на одну сторону двоеверия, которая поможет легче уяснить его суть и охватить взглядом, казалось бы, разнородные явления, к нему относящиеся. Речь идет об аналогии, которую можно провести между двоеверием, возникающим при одновременном использовании двух религиозных систем членами одного и того же коллектива, и двуязычием, при котором члены одного и того же коллектива одновременно пользуются двумя языковыми системами. При двуязычии может возникнуть новая система, где с одной и той же означаемой стороной соотнесены две разных означающих стороны ("langue mixte à deux termes" - "смешанный язык с

двумя способами означения" по акад. Л.В.Щербе)¹⁾.

Точно так же и при двоеверии возникают такие фрагменты (или хотя бы элементы) религиозной системы, которые при сходном наборе характеризующих их атрибутов по-разному обозначаются, в частности, называются разными именами, в каждой из двух взаимодействующих систем²⁾.

В связи с древнерусским двоеверием подобное название одного и того же персонажа двумя именами было выявлено ранее всего по отношению к основному богу княжеской дружины - Перуну. Н.Ф.Федоров, в чьих собственных статьях нередко оживала (переосмысленная в духе стремления использовать достижения науки ради общего дела) архетипическая идея обеспечения дождя и плодородия для всей страны, в связи с этим глубоко исследовал (вслед за классиками изучения русского язычества, работавшими еще в XIX в.) древнерусский культ бога-громовника и соответствующего православного святого. По его словам "христианство могло победить Перуна, только заменив его Ильей"³⁾. Некоторые специфические атрибуты индоевропейского бога грозы и его славянского (в особенности восточнославянского) продолжения - Перуна (в частности, его оружие - стрелы, колесница, запряженная конями) непосредственно сказались в наборе атрибутов, существенных для Ильи по народным поверьям. Борода индоевропейского бога грозы, роль которой в реконструируемом индоевропейском мифологическом тексте удостоверяется методами сравнительно-исторического языкознания⁴⁾ и вместе с тем подтверждается данными об изображении древнепрусского Перкуна⁵⁾, согласуется и с косвенными сведениями о восточнославянском боге гроз⁶⁾. В то же время ритуальная значимость "бороды Ильи", связанной по обряду с его конем и с плодородием, сохранилась до на-

шего времени в таких формулах, как "Илье пророку борода", "Оставлять Илье на бороду", "Бот, тебе, Илья, борода, рости овес на прок, корми доброго коня".⁷⁾ В силу известных особенностей изображения святых на иконах борода не могла быть отличительным признаком одного Ильи, с чем можно связать и перенесение соответствующей словесной формулы на других святых, так или иначе с ним связанных (Егория, Флора и Лавра). При значительном числе святых в православном пантеоне возможны были неоднозначные соответствия между элементами этого множества и элементами другого, менее мощного множества — богами древнерусского пантеона: одному и тому же элементу последнего (например, Перуну) могло соответствовать несколько элементов первого (не только Илья, но и некоторые другие святые в приведенном примере).

Ввиду того, что двоеверие поддерживалось на Руси прежде всего благодаря долгому сохранению язычества в женской среде⁸⁾, особый интерес может представить исследование того, как трансформировалось после принятия христианства основное женское божество древневосточнославянского пантеона — Мокошь. Для определения функций этого божества и его отражения в иконографии существенно то, что в летописи при перечислении "кумиров" (скульптурных изображений) богов Киевской Руси Мокошь замыкает это перечисление, начинаясь с кумира Перуна. Таково же место этой богини и в последующих списках языческих богов, хотя в них Мокошь при сохранении ее противопоставления другим мужским богам может выноситься, наоборот, на первое место⁹⁾. Это можно было бы соотнести с реальной значимостью Мокоши в период двоеверия: в рукописи XIV в. говорится о том, что Мокоши тайно молятся женщины — "идоломолицы", не только из бедных людей, но и "богатыхъ мужии жены"¹⁰⁾. Для рекон-

структуры древнерусских изображений Мокоши существенны свидетельства, относящиеся к архаической севернорусской традиции: по новгородским и олонекским данным Мокошь представляется как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе. Соответствующие поверья запрещают оставлять кудель (кудель, вычесанный и перевязанный пучок льна, изготовленный для пряжи), "а то Мокоша опрядет"; по другой поговорке "Мокуша стрижет овец"¹¹). В имени Мокоши с полным основанием выделяется тот же корень, что и в словах мокает, мокнути¹²); соответствующий женский образ, являющийся общеславянским (насколько позволяет судить сближение с западославянскими топонимами типа чеш. *Mochošín vrch*, западно-лехитск. *Mochošitzi Mososize* ¹³), ср. словен. *Mochoška* как имя колдуньи в сказке), сопоставим, с одной стороны, с образом Матери-Сырой Земли в славянском фольклоре, с другой стороны с иранским образом *Araadvī Sūrā Anāhitā* (буквально: "Сырая Сильная Незапятнанная") - женского воплощения водной или речной стихии ¹⁴), связанной и с увеличением стада, мужского семени и женского плодородия.

Мифологические образы женщин-пряж, прядильниц судьбы представлены в таких индоевропейских традициях, как древнегреческая (моиры Клото, Атропос, Лахесис), древнеисландская (норны), хеттская (искусные ткачихи, упомянутые в тех местах архаического ритуала Кув. XXIX I § I7, vs. II 6, I3, где говорится о божествах, которые держат в руках веретена и ведут счет годам царя).

Типологически сочетание женского мифологического образа одновременно с пряжей и с водой подтверждается фольклорным мотивом ткачихи в колоде, который в русской народной словесности отражается в сказках, где Баба-яга задает героине работу - пряхь ("садись покуда ткать"), а та от нее убегает, причем путь Яге пре-

граждает "река широкая-широкая"¹⁵⁾. Из ярких параллелей в других фольклорных традициях следует особенно отметить таджикскую, где сказка, содержащая мотив ткачихи в колодце, читается во время обрядовых женских собраний, устраиваемых в честь демоницы - покровительницы ткачества и прядения Биби Се-Шамбе - "госпожи Вторник", к которой женщины обращаются за помощью при бесплодии¹⁶⁾.

В восточнославянской области непосредственным продолжением образа Мокоши было персонафицированное представление нечетного дня недели - Пятницы - "льняницы", "бабьей святой", занимающейся повоем¹⁷⁾. Образ Пятницы предстает как двоякий: при нарушении запрета, с ней связанного, она страшна. Запреты эти связаны с теми же основными признаками и функциями, которые характерны для Мокоши: в пятницу запрещено пряхь, по пятницам нельзя купать детей, кто не постится в пятую пятницу, может утонуть. С водной стихией связано двенадцать лихорадок, которые отождествляются с двенадцатью пятницами, чье почитание отражено в старой рукописной духовной литературе (связь лихорадок с пятницами, в частности, проявляется и в поверии, будто от лихорадки избавляется тот, кто постится в шестую пятницу); как двенадцать сестер выступают и полуношницы, сходные с Мокошью по своим функциям. Пятнице приносят жертву, бросая в колодец ткани, льняную кудель, выпряденные нитки и овечью шерсть. Этот обряд называется мокида, что (как и связь Пятницы с водой) служит лишним свидетельством в пользу отождествления Пятницы с Мокошью.

На колодах по традиции ставились деревянные скульптуры Пятницы. Они представляют значительный интерес для выяснения древних истоков иконографии Пятницы (в сопоставлении с Мокошью). Те же древние представления об образе Мокоши-Пятницы могли отразиться и в обряде, который для середины XIX в. удостоверяется

словами Потебни: "Во многих местах Малороссии существовал обычай, еще в мое время, водить по деревням женщину с распущенными волосами, под именем Пятницы" 18).

Если некоторые особенности архаических изображений Св. Параскевы-Пятницы (греч. *Παρασκευή* — эквивалент рус. Пятница) на иконах могут восходить к дохристианской традиции, отразившейся в подобных обрядах (и, возможно, в деревянных скульптурах Пятницы у колодцев), то для понимания функций изображений Пятницы на иконах представляется существенным то, как эта традиция повлияла на место Св. Пятницы в народном пантеоне. Ее особое значение отчетливо выступает, например, в народных духовных стихах о Пятнице, записанных более 100 лет назад в Рязанской губернии:

Трудился труженик божий,
Не имел ни руками, ни ногами,
Ни ясными очами;
Ему же Пятница явилась,
Свечой его осветила,
Крестом благословила.
Восстаньте, отцы и матери,
Среду и Пятницу поститесь... 19)

Подобное соединение нечетных дней недели, иногда персонифицированных, встречается не только во многих духовных стихах (в том числе и недавно записанных: "И не знал среды и ни пятницы, и ни светлого Христова воскресенья"), но и в украинских народных сказках, где "святой Понедилок", "святая Середа", "святая Пятница" выступают в качестве трех персонажей, по своей функции сходных с тремя Ягитнями, несущими службу на дальних подступах к городу 20). Несомненно, что здесь обнаруживается мифологическая

связь противопоставлений чет-нечет и мужской-женский. Этим объясняется и эквивалентность функций Пятницы и Середы-бабы, которая помогает белить и прать холсты. В позднейшей народной демонологии соответствующие функции и атрибуты Мокоши могут быть перенесены и на другие женские низовые персонажи, в том числе на кикимору, которая ночью выходит из-под пола и прядет; она одевается в обычный женский наряд, у нее распущенные волосы²¹⁾: следовательно, здесь можно видеть отражение того же женского образа, продолжением которого была и Пятница.

След более раннего этапа развития языческих представлений, повлиявших на структуру древнерусского множества святых и на его представление в иконописи, можно усматривать как в питированных духовных стихах, так и в той роли, которая отводится Св.Параскеве-Пятнице на старых севернорусских иконах. Особенно показательна новгородская икона второй половины XIII в., предназначенная для женского монастыря. На этой иконе на обороте образа богоматери изображена Параскева-Пятница²²⁾. С порядком перечисления древнерусских богов, списки которых начинаются Перуном, а кончаются Мокошью, можно сравнить порядок изображений в сериях святителей на тех иконах (преимущественно севернорусских), где вначале изображается Илья-пророк (эквивалент Перуна), а в конце - Св.Параскева-Пятница²³⁾ (эквивалент Мокоши).

В этих сериях святителей среднее место занимает Св.Власий и связанные с ним святые - покровители отдельных видов домашних животных, пчел. Место Св.Власия после Св.Ильи и перед Св.Параскевой-Пятницей на таких иконах можно соотнести с местом Велеса-Волоса в ряду древнерусских богов, где Велес следовал за Перуном. Св.Власий регулярно отождествлялся с древнерусским Волосом-

-Велесом, который выступал как "скотий бог" уже в договорах русских с греками²⁴⁾. Соответствующие функции Св.Власия отразились и позднее как в функциях икон, его изображающих, так и в самой композиции этих икон. Образ Св.Власия ставили в коровниках и хлевах; "с иконою Св.Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадь"²⁵⁾. На многих иконах, особенно новгородской школы, можно видеть скот, повернутый к Власию: на иконе "Святые Власий и Спиридоний" (поздний XIV в.) домашние животные двух мастей обращены к Власию; на трехрядной иконе "Флор, Лавр, Власий и Модест" в нижнем третьем ряду перед Власием три обращенных к нему быка²⁶⁾.

При исследовании икон, изображающих Св.Власия, выявляется и связь этого святого в народных представлениях с медведем: особенно наглядно это обнаруживается на иконе, где рядом со Св.Власием можно видеть дьявола с медвежьей мордой²⁷⁾ (характерны также случаи, когда при изображении троицы святых один из них оказывается медведем, что сопоставимо с Мишей Косолапым как одним из трех братьев в русских народных сказках; ср. также деревянное изображение Св.Николая с головой медведя и т.п.). Эти данные иконографии разъясняются другими свидетельствами, по которым культ Велеса-Волоса и заменившего его Св.Власия с древности связывался с медведем: во Власьев день в дом, смущаемый домовым, водили медведя; полагают, что медведь мог быть древним зооморфным образом этого славянского языческого божества²⁸⁾.

Как и по отношению к Пятнице, иконографические данные оказывается возможным соотнести с обрядами, где выступает тот же медведь в ритуальной функции. В русских народных картинках, со-

бренных Д.А.Ровинским, запечатлены остатки обрядового действия с медведем и козой²⁹⁾ (древность связи этих двух зооморфных образов у славян свидетельствуется тем, что польский *groszowiej niedźwiedź* - "гороховый медведь" - представляется человеком в козьем мехе). Характерное для древних славянских (в том числе и древнерусских) обрядов переодевание человека медведем, по-видимому, связано и с верой в оборотней; характерно, что наиболее раннее славянское обозначение оборотня - вурдалака, по-видимому, состояло из сложения названия волка с тем словом, которое родственно балтийскому названию медведя³⁰⁾ (прусс. *tlak*, лит. *lokys* латыш. *lācis*).

К числу таких же отчетливых церковных христианских эквивалентов древнерусских имен, связанных с языческими божествами, как Св.Параскева (= Мокошь) и Св.Власий (= Велес - Волос), принадлежит и имя Св.Георгия, понимавшееся как эквивалент Ярославу, что, в частности, видно уже из того, что крестным именем Ярослава Мудрого было имя Георгий. Из Пролога XIV в. известно, что Ярослав "заповеда по всей Руси творити праздникъ св.Георгия месяца ноября 26 день", который не был известен в греческой церкви³¹⁾. На монетах и печати Ярослава изображен Св.Георгий; им был основан город, названный Юрьевым. Самое имя Ярослава до недавнего времени осмыслялось как связанное с обрядами весеннего цикла, что видно из колядной песни, начинавшейся словами "Пришли славцы, пришли ярославцы к доброму хозяину"; понимание "ярославцев" как "славивших яр и Ярилу" - божество плодородия и начала весны - подтверждается данными о "славцах", ходивших большими артелями на Ярилу в Пензенской и Саратовской губерниях³²⁾.

В Яриле (культ которого реконструируется на основании позднейших свидетельств и который для древнейшего времени мог быть одной из ипостасей другого бога - Змееборца, в частности, Перуна), как и в Святом Георгии древнерусских икон, можно видеть отражение архаической роли Змееборца как предводителя боевой (княжеской) дружины³³). В дальнейшем две эти функции разъединяются. Согласно наблюдениям Б.Н.Лазарева, "вероятно, с XIII века Георгий-змееборец начал решительно вытеснять в русской живописи Георгий-воина"³⁴). При этом чрезвычайно существенно то, что, как показал в своем обстоятельном последнем исследовании (изданном посмертно) В.Я.Пропш, на Руси "культ Георгия-змееборца не признавался государственным богословием"³⁵), чем объясняется отсутствие его изображений в больших храмах государственного значения. Это можно было бы объяснить наличием в сюжете змееборства Георгия существенных пережитков языческой древности, вполне осознававшихся церковной иерархией³⁶). Эти пережиточные языческие представления наслонились на литературную по своему происхождению легенду о Св.Георгии, как это хорошо видно в духовных стихах о Св.Егории, дальнейшее бытование которых иногда можно прямо соотнести и с созданием ранних живописных произведений на ту же тему, ср., в частности, Староладожскую фреску "Чудо Георгия о змие" (единственную фреску на этот сюжет, созданную в России) и духовные стихи, описывавшие этот же сюжет и известные из той же области Северо-Западной Руси³⁷).

Но еще большее значение для исследования возможных связей изображений Св.Георгия на иконах с пережитками языческих представлений может иметь новгородская икона "Чудо Георгия о змие" (Третьяковская галерея, I2036; икона ранее датировалась началом XV в.,

но в последнее время обсуждается возможность отнесения ее к более позднему времени, что сделало бы более надежным сопоставление с подробными данными о Яриле, относящимися не ранее чем к VIII в.). Многократно обсуждавшийся в исследованиях, посвященных этой иконе, щит Св.Георгия с изображением солнца в виде человеческой головы в фяс может быть сопоставлен с той солярной образностью Георгия-Егория³⁸⁾, которая всего нагляднее выступает в таких загадках, как: "Взойдет Егор на бутор - выше леса, выше гор. С бутра опускается - из глаз скрывается. (Отгадка: небо и солнце. Ср.характерный вариант отгадки - "леший", делающий несомненным ее изначальное языческое происхождение, ср. также красную шапку Егора, упоминаемую в аналогичных загадках). Вместе с тем для истолкования этой детали иконы Св.Георгия уже обращали внимание на то, что и Ярила может рассматриваться как божество, связанное с солнцем³⁹⁾, как это подтверждает уже этимология самого имени. Имя, родственное восточнославянскому Яриле, у балтийских славян носил Яровит - божество войны и весны, характерным атрибутом которого был золотой щит (висевший на стене в его святилище); в мирное время этот щит нельзя было сдвигать с места, во время войны его несли перед войском⁴⁰⁾. Согласно сведениям, сообщаемым источником XIX в., у белорусского Ярилы в правой руке была человеческая голова, что напоминает человеческую голову Солнца на щите Св.Георгия.

Как для ритуального воплощения Ярилы, так и для русской иконографии стоящего Св.Георгия характерно различение левой и правой руки, соотносящихся с разными его атрибутами (ср. на иконе новгородской школы XII в. из Третьяковской галереи: копье в правой руке Св.Георгия, меч в левой⁴¹⁾). Но в отношении этого композиционного принципа нельзя быть уверенным в том, что речь идет о генети-

ческой связи, а не о типологическом сходстве, тем более, что отчасти сходное явление отмечено и в византийских иконах со стоящим Св.Георгием. Композиционная значимость правой и левой стороны характерна как для икон, так и для других произведений изобразительного искусства⁴²⁾ и является настолько общим принципом, что его трудно всякий раз приурочить к традиции изображения определенного персонажа. Это легче сделать лишь в тех редких случаях, когда соответственно с правой и левой стороной соотнесены семантически противопоставленные сакральные символы, древность которых не вызывает сомнений. Это, в частности, можно сказать о многочисленных иконах, где с парными святыми (чаще всего Флором и Лавром, но иногда Борисом и Глебом, а также Св.Георгием и Федором Стратилатом, ср. шиферный рельеф XI в. из Дмитриевского-Михайлова-Златоверхого монастыря в Киеве) соотнесены кони (в предельном случае разных мастей – светлой и темной), размещаемые соответственно справа и слева (ср. отчетливое проведение этого композиционного приема в цветовых двоичных противопоставлениях в новгородской иконе последней четверти XV в., изображающей Лавра на белом коне в красном хитоне и светло-зеленом плаще, а Флора на темно-гнедом коне, в зеленом хитоне и красном плаще). Поскольку можно считать несомненным, что подобные пары святых восходят к древним парам близнецных богов, соотносившихся с конями (ср. индийских божественных близнецов-ашвинов, греческих Диоскуров и т.п.), то в подобных изображениях можно видеть след того архаического различия, которое для раннеславянского язычества удостоверяется значимостью масти (светлой и темной) коней богов балтийских славян, а для других индоевропейских традиций – такими парными образами близнецных коней, как немецкие *Freudenpferd* и *Trauerpferd*, соотносимые и с названиями коньков на крыше⁴³⁾.

В славянских (как и балтийских) коньках на крыше можно видеть продолжение тех же индоевропейских традиций (повлиявших и на финно-угорские народы восточноевропейского ареала), которые сказались и в таких обрядовых пережитках, как строительная жертва коня в Новгороде. По отношению к изображениям коньков на крыше (и другим подобным произведениям народной резьбы) можно быть уверенным в их соотношении с древнеславянской (и еще более ранней индоевропейской) традицией именно благодаря наличию всех указанных параллелей, включая иконописные. Именно потому, что по отношению к иконам можно опираться на надежные данные при их семантическом истолковании и исследовании имен основных персонажей, на них изображенных, привлечение параллелей, относящихся к языческим пережиткам в иконописи, может прояснить и многообразные факты, относящиеся к пережиткам язычества в произведениях народного искусства⁴⁴), где не всегда столь ясны проблемы наименования и семантики соответствующих изображений.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Л.В.Щерба. О понятии смещения языков. - В кн.: Л.В.Щерба. Языковая система и речевая деятельность, Л., 1974, стр.68.
2. Типология таких явлений была в недавнее время обстоятельно изучена на материале современной мексиканской системы, где католические святые в действительности не что иное как древние боги в новом облики: D.E.Thompson. Maya paganism and christianity: a history of the fusion of two religions. Tulane University, 2 ed., 1954; W.Madsen. Christo-paganism: a study of Mexican religious syncretism. Tulane University, 2 ed, 1960;

ср. тонкие наблюдения о совпадении географических центров поклонения (и соответствующих путей паломников) и ритуальных культов, посвящавшихся древнемексиканским богам и позднейшим католическим святым в Мексике: С.М.Эйзенштейн. Избранные произведения в шести томах, т. I, М., 1964, стр. 445; о "языческих индейских" плясках в честь католических святых Эйзенштейн писал и в письмах из Мексики: Э.Шуб. Жизнь моя - кинематограф, М., 1972, стр. 138.

Сходный подход по отношению к синкретизму богов древнего пантеона и позднейших буддийских представлений на Цейлоне предложен в статье M.A.Ames. *Magical animism and Buddhism; a structural analysis of the Sinhalese religious system.* - In: *Religions in South Asia*, ed. by E.B.Harper, Seattle, 1964.

3. Н.Ф.Федоров. *Философия общего дела*, т. I. Верный, 1906, стр. 347; ср. об Илье там же, стр. 699.
4. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. *Исследования в области славянских древностей*, М., 1974 (в дальнейшем сокращенно Исслед.), стр. 16.
5. Там же, стр. 15.
6. К.Д.Лаушкин. Деревянная фигурка антропоморфного божества из Старой Ладogi. - В сб.: *Фольклор и этнография русского Севера*, Л., 1973, стр. 273-274, ср. там же о цвете мантии Илья и некоторых других его атрибутах.
7. О.А.Терновская. Словесные формулы в уромайной обрядности восточных славян. - В кн.: *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*, Л., 1974, стр. 137 и 142-144. Ср. Исслед., стр. 62-63 (там же о бороде Волоса - персонажа, противопостав-

- ленного Илье-Перуну; об Илье как отражении древнего бога грозы там же, стр.57, 61, 76, 120-121, 164-170 и др.).
8. С.Смирнов. Бабы богомерзкие. - В кн.: Сборник статей, посвященный В.О.Ключевскому, М., 1909.
 9. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965 (в дальнейшем сокращенно Сист.), стр.19.
 10. Пергаментовая рукопись Московской Синодальной Библиотеки, № 954, л.33 об. См.: С.Смирнов, указ.соч., стр.224, примеч.1.
 11. А.Н.Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. - "Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук", т.32, СПб., 1883; Г.И.Ильинский. Из истории древнеславянских языческих верований. - "Известия Общества археологии, истории и этнографии", т.31, Казань, 1922, стр.7; С.А.Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - начала XX века, М.-Л., 1957, стр. 120.
 12. М.Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т.П, М., 1967, стр.640.
 13. St.Rospond. Stratygrafia słowiańskich nazw miejscowych. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1974, p. 29.(№ 63). Ср. подробнее в статье: В.В.Иванов, В.Н.Топоров. К реконструкции Мокоши как женского персонажа основного славянского мифа (в печати).
 14. R.Jakobson. Slavic Mythology. -In:Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, vol.I, New York, 1950, p.1027; R.Jakobson. Selected Writings, vol.II.

- Word and Language, The Hague-Paris, 1971, p.634.
- Относительно иранской богини, ее имени и функций см. G.Dumézil. Mythe et Épopée. I.L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris, 1968, p.104.
15. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева в трех томах, т. I, М., 1957, стр.156-157 (№ 103).
16. С.М.Андреев. Среднеазиатская версия Золушки-Сандрильоны. - В сб.: По Таджикистану, Ташкент, 1921, стр.60-61; Д.К.Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. - В сб.: Сергею Федоровичу Ольденбургу, Л., 1934, стр.232; Е.М.Мелетинский. Герой волшебной сказки, М., 1958, стр.207. Указанием на эту существенную параллель автор обязан Е.М.Мелетинскому.
17. С.В.Максимов. Собрание сочинений, т. I7, Крестная сила, СПб., б.д., стр.225-227.
18. А.А.Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. - "Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете", 1865, июль-сентябрь, кн.3, М., стр.216; там же см. о данных исторических источников, удостоверяющих древность этого обычая.
19. Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н.Тихоновым, т. III, М., 1861, стр.176.
20. П.П.Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, т. II, СПб., 1879, Сказки мифические, № 81; ср. Н.В.Новиков. Образы восточнославянской волшебной сказки, Л., 1974, стр.71-72, примеч. 121.

21. Э.В.Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, стр.100 (данные, записанные в Новгородской губернии) и 112 (сведения из Вологодской губернии); Сист., стр.172.
22. В.Н.Лазарев. Новгородская иконопись, М., 1969, № 23.
23. В.И.Антонова, Н.Е.Мнева. Каталог древнерусской живописи, т.1, М., 1963, № 273 (Ярославская богоматерь), 318 (Вологда), 30, 34, 37, 104, 344.
24. R.Jakobson. The Slavic God Veles and his Indo-European cognates.-In: Studi linguistici in onore di Vittore Pissani, Torino, 1969; В.В.Иванов, В.Н.Топоров. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов). - "Труды по знаковым системам", У1, Тарту, 1973; Исслед., стр.45 и след.
25. С.В.Максимов. Указ.соч., стр.57; Исслед., стр.47.
26. В.Н.Лазарев. Указ.соч., № 23 и 44; Н.Малицкий. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. - "Известия Академии истории материальной культуры", XI, 1932, вып.10.
27. Н.Н.Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. - "Краеведческие записки Государственного Ярославско-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника", вып.4, Ярославль, 1960, стр.46, примеч. 3. Ср. также Д.Я.Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.

28. В.Живанчевич. "Волос-Велес" - славянское божество териоморфного происхождения. - "VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук", т.УШ, М., 1970; Исслед., стр.57-60.
29. Д.А.Ровинский. Русские народные картинки, т.У, СПб., 1881, стр.227-230 (там же см. о гадании беременной женщины, предлагающей медведю хлеб, что сопоставимо со связью западнославянского горохового медведя с плодородием), 231 (медвежья трава), ср. т.І, стр.414-415, т.ІУ, стр.290; Сист., стр. 160-165; П.Г.Богатырев. Вопросы теории народного искусства, М., 1971, стр.34 и след.; Исслед., стр.115.
30. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. К реконструкции праславянского текста. - "Славянское языкознание", М., 1963, стр.139. Эту этимологию можно подтвердить сопоставлением с древнегерманскими именами, имеющими такую же внутреннюю форму ("волк" + "медведь", "медведь" + "волк"): см. о др.-исл. Ulf -biorn, Biorn - alfr: A.Schere. Zum Sinngehalt der germanischen Personennamen, - "Beiträge zur Namenforschung", 4, 1953, S.12.
31. Е.Е.Голубинский. История русской церкви, т.І, 2-ая половина тома, М., 1904, стр.408. Ср. Исслед., стр.206.
32. И.И.Земцовский. Песни, использовавшиеся во время календарных обходов дворов у русских. - "Советская этнография", 1973, № І, стр.41-43 и примеч.23; Исслед., стр.209.
33. Исслед., стр.160-216. Об архаичности этой роли Змееборца в индоевропейских традициях см. особенно G.Dumézil. Neur et malheur du guerrier, Paris, 1969. Ср. роль Перуна как бога княжеской дружины в договорах русских с греками.

34. В.Н.Лазарев. Новый памятник станковой живописи XII века и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве. - В кн.: В.Н.Лазарев. Русская средневековая живопись, М., 1970, стр.94.
35. В.А.Пропп. Змееловство Георгия в свете фольклора. - В кн.: Фольклор и этнография русского Севера, Л., 1973, стр.195.
36. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. - В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.А.Проппа, М., 1975, стр.75.
37. В этом отношении особенно интересны записи Лооритса, опубликованные в 1955 г., см. Исслед., стр.203.
38. М.Б.Алпатов. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси. - "Труды отдела древнерусской литературы Института Русской Литературы", т.ХП, Л., 1956, стр.306.
39. Б.И.Антонова, Н.Е.Мнева, Указ.соч., т.1, стр.108.
40. Сист., стр.39. О функции Яровита как бога весны ср. Р.О.Якобсон. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. - "УП Международный конгресс антропологических и этнографических наук", т.У, М., 1970.
41. В.Н.Лазарев. Новгородская иконопись, табл.3; В.А.Пропп. Указ.соч., стр.194.
42. H.Wölfflin. Über das Rechts und Links im Bilde.-In: H.Wölfflin. Gedanken zur Kunstgeschichte, 4 Aufl., Basel, 1957, SS. 82-90; Idem. Das Problem der Umkehrung in Raffaels Teppichkartons, -Idem, SS.91-96; M.Gaffron. Die Radierungen Rembrands.

Mainz, 1950. Idem. Right and Left in pictures. - "Art Quarterly", 1950, v.13, pp.312-331; R.Arnheim. Art and visual perception. A psychology of the creative eye. Berkeley - Los Angeles - London, 1971, pp. 22-24;

В.В.Иванов. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. - "Ранние формы искусства", М., 1972. Специально применительно к иконам вопрос различения правой и левой стороны рассмотрен Б.А.Успенским. Б.А.Успенский. "Правое" и "левое" в иконописном изображении. - "Сборник статей по вторичным моделирующим системам", Тарту, 1973, ср. также В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте. - "Труды по знаковым системам", 8, Тарту (в печати).

43. См.В.В.Иванов. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. "Балто-славянский сборник", М., 1972; Он же. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* - "конь" (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* - в древней Индии). - В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. (Сборник статей памяти В.С.Боробьева-Десятовского), М., 1974. Ср. о Борисе и Глебе (Козьме и Демьяне) Исслед., стр.161.

44. Ср., например, Г.Н.Бочаров. Прикладное искусство Новгорода Великого, М., 1969; В.М.Василенко. Русская народная резьба по дереву, М., 1960 и др.