

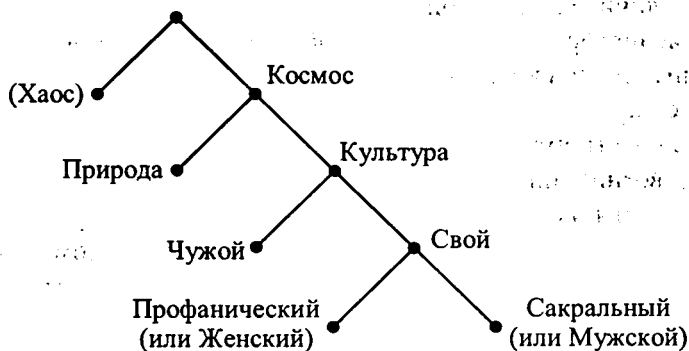
СЕМАНТИКА

СЕМАНТИКА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ГРИБАХ¹

Настоящая работа — одно из звеньев в серии исследований, посвященных анализу основных образов архаичных мифопоэтических систем (ср. ранее напечатанные труды о мировом дереве, космическом яйце, знаках первобытного искусства, числах и т. п., в частности, о конкретных классификаторах — о пчелах, мышах, червях и т. п.). Так или иначе эти символы объединяются в схеме «основного мифа», реконструкция которого была предложена в совместных исследованиях с Вяч. Вс. Ивановым.

Три аспекта в изучении грибов привели в последние годы к созданию специальной дисциплины — этномикологии: определение места, занимаемого грибами в различных кулинарно-пищевых и химических кодах и соответствующих режимах, с относящимися сюда мотивировками (К. Леви-Стросс)²; выяснение отношения грибов к другим галлюциногенным наркотическим средствам (R. Heim)³; установление роли грибов в ритуально-мифологических системах (крайний случай — культ грибов) (R. G. Wasson)⁴. Первые итоги этномикологических исследований подведены Р. Г. Уоссоном на материале отдельных традиций. Сенсационным является открытие им той исключительно важной роли, которую играют (или играли) грибы во многих культурно-исторических традициях. В этой статье хотелось бы подчеркнуть, что мифологические представления о грибах и практика живого культа грибов обнаруживают исключительную их роль в семиотической системе соответствующих традиций (чему обычно не придают значения). Забегая вперед, можно сказать, что во многих традициях с помощью грибов как классификатора особенно четко формируются оппозиции природа — культура, чужой (коллектив) — свой, профанический — сакральный, женский — мужской, здешний (земной) — нездешний

(небесный или подземный), вода — огонь и т. п. Некоторые из этих пар образуют определенную иерархию, о которой можно составить представление по схеме ветвления. Ср., например:



Участие в столь существенных оппозициях приводит к тому, что в целом ряде традиций грибы выступают как универсальный классификатор. Эта универсальность обуславливает, в частности, связь грибов со всеми тремя элементами известного комплекса смерть — плодородие — жизнь⁵, о чем см. ниже. Вместе с тем можно думать, что превращению грибов в универсальный классификатор способствовало отсутствие четкой идентификации грибов, не позволявшей с определенностью отнести их к тому или иному царству природы. Как известно, в научной микологии долгое время шли дискуссии относительно того, к какому царству — минеральному, растительному или животному — принадлежат грибы, и даже К. Линней в первых вариантах классификации колебался в отношении грибов между растительным и животным царствами. В мифопоэтических традициях эта неопределенность проявляется в том, что грибы соотносятся или с одним из царств, или же со всеми вместе. В первом случае каждое конкретное соотношение отражается в соответствующих мотивах (например, этиологических: происхождение грибов из камня или превращение людей в грибы и т. п.) или в наличии дублированных вариантов, когда одна и та же мифологема связывается то с грибами, то с камнями, то с хтоническими животными, то с культурными растениями. Во втором случае грибы выступают как представитель всех царств — минерального, растительного, животного и человеческого (сюда же в некоторых вариантах можно добавить и царство божественных и адских сил). При этом грибы выступают в роли универсального медиатора, с помощью которого снимаются те противопоставления, в которые входят представители указанных царств. Так, устраняется различие между неподвижностью, неизменностью, отсутствием циклов и, следовательно, вечностью (бессмертием) камня и подвижностью (ростом), изменяемостью, наличием циклов и, следовательно,

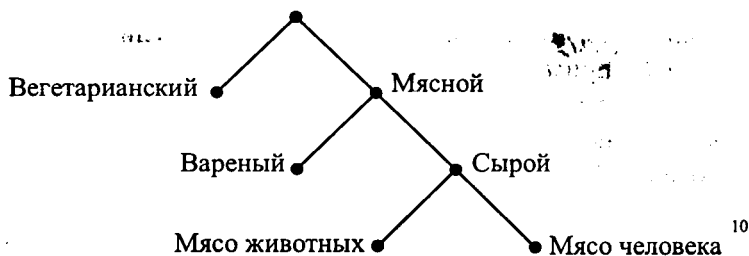
преходящестью (смертностью) растений. Сходного рода различия, существующие между растениями или животными и человеком и т. п. и дающие основание для построения соответствующей матрицы идентификации этих элементов по различительным признакам⁶, также преодолеваются с помощью грибов как медиатора. Поскольку представители указанных царств могут быть описаны и градуальным противопоставлением признака «жизнь» («жизненная сила») — от минимального значения (отсутствие жизни, смерть) до максимального (плодородие, рождение), — то оказывается, что грибы как архиеlement, возникший в результате нейтрализации частных противопоставлений, заменяя конкретных представителей этих царств, приобретают всю шкалу значений от жизни до смерти (в нерасчлененном виде, предполагающем амбивалентность и игру на ней, о чем см. ниже). Тем самым создается еще одно условие для связи образа грибов с комплексом смерть — плодородие — жизнь. Следствия из медиационной роли грибов в пределах указанной сферы весьма значительны, поскольку элементы, составляющие эту сферу, изоморфны элементам других сфер, используемым для классификации (ср., например, вещества, числа, цвета, сезоны, страны света и т. п.). Таким образом, грибы как классификатор выходят за пределы своей первоначальной сферы, индуцируя появление аналогичных медиаторов и для других сфер. Естественно, что снятие противопоставлений, *coincidentia oppositorum*, могут иметь место лишь в особых условиях, в частности (говоря в общем) при выходе за пределы данной системы или при радикальном изменении психического состояния. Одним из наиболее распространенных средств для этого служит вещество, содержащееся в некоторых видах грибов, а именно *псилобицин*. Характерно, что мифологически и семиотически отмеченными являются, как правило, как раз эти виды грибов (ср. мексиканские грибы, отнесенные Р. Геймом к семейству *Strophariaceae* и исследованные с этномикологической точки зрения Р. Г. Уоссоном⁷). Вместе с тем стоит обратить внимание и на то, что только человек представляет собой достаточно чувствительный биологический индикатор вещества этих грибов.

* * *

Роли грибов в мифологическом представлении до сих пор уделялось очень мало внимания. Хотя относящиеся сюда материалы не скудны, но они весьма разрозненны, обычно основательно завуалированы и чаще всего находятся за пределами официальной мифологии. Эти сведения приходится собирать из ходячих представлений о грибах, часто достаточно противоречивых. Эти представления отражены в пословицах, поговорках, присказках, приметах, толкованиях снов, запретах, обычаях, фразеологии, символикe,

имеющей хождение в замкнутых коллективах (сфера «неприличного») и т. д., не говоря о собственно языковых данных. Автору этой статьи пришлось наблюдать, какой атмосферой таинственности, табуирования была окружена тема грибов даже в подмосковных деревнях предвоенного времени: на невинные вопросы о грибах приходилось выслушивать отповеди (со стороны старух, а иногда и женщин помоложе), квалифицирующие этот интерес к грибам как проявление испорченности, бесстыдства (при этом не раз делались замечания типа: *мал еще, вырастешь — узнаешь* или *это только девки знают, а ребятам незачем* и т. п.); наконец, там же были известны и более частные запреты (например, есть определенные виды грибов беременным женщинам или девицам), как и некоторые отождествления грибов или предписания относительно их⁸ (по крайней мере, среди подростков-мальчиков), присказки и поверья. Уже тогда складывалось впечатление, что за этим глубоко дифференцированным табуированием (снимавшимся исключительно в лесу и в мальчишеской компании) лежит нечто, обладающее весьма богатой семантикой и имеющее прямое отношение к сфере «неприличного». В настоящее время можно с гораздо большей определенностью утверждать, что в целом ряде культурных низовых традиций (в частности, у русских) существуют разные позиции по отношению к грибам (к их оценке), которые тем самым (хотя бы в общих чертах) указывают на социальную стратификацию данного коллектива. Определить в точности признаки, по которым формируются такие подколлективы, часто довольно трудно. Тем не менее можно заметить, что такие признаки, как мужской—женский, взрослый—детский, состоящий в браке — не состоящий в браке и т. п., в этом отношении особенно существенны. Не менее важен и признак свой—чужой, реализующийся, в частности, как *в нашей деревне, округе* и т. п. — *в той (другой) деревне, округе* и т. п. Этот признак в миниатюре воспроизводит картину группирования и чередования больших обширных культур — микофобских и микофильских (ср. их распределение в Евразии, начиная с Атлантического побережья и далее на Восток), о чем также писал Р. Г. Уоссон. Не удивительно, что в микофобских традициях материалы, относящиеся к грибам, весьма скудны (часто даже на языковом уровне). В традициях, являющихся в общем микофильскими, но обладающих разными (обычно противоречивыми) точками зрения на грибы, как правило, сильное развитие получает табуирование, что тоже не способствует сохранности сведений о грибах. Лишь в тех традициях, где культ грибов получил официальное признание, круг источников существенно обширнее (древние центральноамериканская и китайская традиции, а также некоторые другие менее крупные). Впрочем, существенные сведения можно извлечь из диахронического анализа тех микофобских традиций, которые сохранили память о неко-

гда ином отношении к грибам. Весьма различное (иногда диаметрально противоположное) отношение к грибам как элементу мифологических представлений в разных традициях или даже в пределах истории одной и той же традиции обычно можно связать с противоположными взглядами на грибы как элемент кулинарной системы. Как правило, наиболее отрицательное отношение к грибам наблюдается в тех кулинарно-пищевых режимах, которые тяготеют к правым ветвлениям известной схемы К. Леви-Стросса⁹:



Для таких диетических режимов (*régime diététique*) характерно отношение к грибам как к «антипище»: об этом свидетельствуют предания, согласно которым некогда (до начала «культуры», до появления первого культурного героя) предки данного коллектива ели грибы (ср., напр., мифы мундуруку и тукуна, приведенные и проанализированные К. Леви-Строссом, или местные русские прозвища, типа грибоеды). Отказ от использования грибов в пищу нередко связывается с одним из первых и важнейших деяний культурного героя данной традиции и приравнивается к вступлению из «природы» в «культуру». Грибы как пища обычно связываются с плесенью, которая, по многим версиям, появляется на трупе¹¹. Они относятся к тому периоду, когда еще не было земледелия и кухни, введение которых привело к формированию противопоставления сырой — вареный, гнилой — ферментированный (ср. мед — пиво). С точки зрения «культуры» в целом грибы начинают рассматриваться как нечто связанное со смертью и голодом (как у многих южноамериканских индейцев), как пища мертвых (оджибуэи), как испражнения (часто небесных объектов, например, грома у индейцев *Siciatl* или *Seechelt*, радуги у индейцев *Toba* и т. п.)¹². Но наряду с этим, т. е. принимая отрицательное отношение к грибам, многие традиции, перешедшие от «природы» к «культуре», обращаются к грибам с более частными потребностями. Ср. сжигание грибов для изгнания злого духа у апачей; приготовление напитка из грибов для бесплодных женщин, желающих иметь детей, у индейцев *Warrau*; использование грибов в их психотропной функции — употребление в пищу сырых грибов у индейцев канайма в Гвиане, или изготовление из грибов опьяняющего напитка у юрмагуа (на сев.-зап. Амазонки),

или, наконец, жевание золы грибов (нередко в смешении с табаком) у эскимосов и атабасков с целью поднятия настроения (иногда вплоть до экстатического состояния)¹³, однако в общем в таких микофобских культурах грибы идентифицируются как природное (а не «культурное»), растительное, сырое (не ферментированное), гнилое (не вареное), что в сумме и определяет запрет на их употребление в пищу (кроме описанных исключений) и отнесение их к хтоническим объектам. Любопытно, что в традициях, тяготеющих к левым ветвлениям вышеприведенной схемы, запреты на употребление грибов в пищу встречаются несравненно реже, зато гораздо чаще сохраняется культ грибов (хотя бы в редуцированном виде) или указания на их связь с небесной сферой, что, конечно, никак не исключает отрицательного отношения к грибам и в этих традициях. Яркий пример — упреки Августина в адрес манихейцев за их пристрастие к грибам и некоторым другим продуктам¹⁴.

Выше говорилось о том, что с грибами связаны пищевые запреты, во-первых, и оппозиция мужской — женской, во-вторых. Действительно, в целом ряде традиций существует непосредственная и вполне осознаваемая связь между пищевыми запретами и правилами брачных отношений, часто формулируемых также в виде запретов. Эта связь может выражаться на языковом уровне (как, напр., в йоруба, где 'есть' и 'сочетаться' выражаются одним и тем же глаголом; ср. франц. *consommer* в отнесении к этим же двум сферам и т. п.¹⁵); в правилах поведения (ср. запреты на употребление в пищу мужчиной, особенно перед соитием, некоторых растений и животных, запрещенных его жене, из опасения, что эта запретная пища перейдет во время соития в жену)¹⁶; в преданиях, мифологии, символике и т. д. (ср. образы мужчины — едока и женщины — едомой, как и противоположный образ *vagina dentata*, откуда *vagina* = рот¹⁷).

Поэтому нет ничего удивительного в том, что один из наиболее распространенных мотивов, связанных с грибами, предполагает их деление на мужские и женские, опирающееся, если говорить в самых общих чертах, на противопоставление грибов по их внешнему виду. Ср., с одной стороны, грибы с отчетливо выраженной ножкой и шляпкой в виде колпачка, а с другой — грибы без ножки или с ножкой, неотделимой от шляпки, и шляпкой в виде углубления (ср. противопоставление *грибы* : *губы* там, где ни *грибы*, ни *губы* не претендуют на единственно возможное общее обозначение грибов¹⁸), эти два ряда отождествлений грибов в некоторых традициях настолько устойчивы, что гриб, считаемый мужским, и *membrum virile* обозначаются одним словом¹⁹, а гриб, признаваемый женским, имеет то же название, что и *vagina*. В этой связи интересна история и.-евр. **gmbh-*, **gombh-*, отразившегося, с одной стороны, в др.-инд. *gabhá-* 'vulva' (ср. др.-инд. *gámbha*, *gambhára*, *galmbhīrá*, авест. *ǰafnu*, др.-греч. βαφή — все со значением

углубления, ср. др.-сев. *kafa* и под.), в слав. **goba* (ст.-слав. ГЖБА, словен. *goba*, с.-хорв. *gūba*, польск. *gabka*, *gębka*, чеш. *houba*, вост.-слав. *zubá*, *gūba* и под.), обозначающем и класс «женских» грибов и 'vagina' (и 'губка'), а с другой стороны, — лит. *guĩbas*, *guĩbras* 'шишка', 'желвак', 'нарост' (ср. два значения в русск. *шишка*), др.-исл. *kumbr*, пушту *ymba* 'шишка', ср.-перс. *gumbad*, *gumbađ* 'выпуклость'. Иначе говоря, существенны два рода фактов, относящихся к этому корню. Первое — использование его для обозначения гениталий и грибов. Второе — отражение в этом корне амбивалентного отношения выпуклое — вогнутое, принадлежащего к архетипическому слою и универсально используемого в символике полов²⁰.

Более опосредствованно те же отношения присутствуют в противопоставлении мужских и женских названий грибов (ср. *матрена*, *окуля*, *арина*, *дуня*, но *васюха*, *иванчик* и т. д.) или соответствующих животных символов (ср. *коровка*, *овечка*, франц. *vache blanche* 'груздь', нем. *Kuhpilz*, *Pferdepilz*, но *бык*, *бычок*, *волуй* /ср. лат. *boletus bovinus*/, *козел* и т. п.)²¹. В данном случае не столь существенны актуальные мотивировки названий (например, *Kuhpilz* — гриб, который едят коровы, т. е. не съедобные для человека, и под.); важнее, что сам принцип наименования грибов по женским и мужским именам или особям стал одним из ведущих классификационных мотивов. Те же отношения более косвенным образом отражаются в отождествлениях, выступающих, в частности, в приметах (ср.: когда рождается много мальчиков — будет война; когда большой урожай грибов — будет война; следовательно, мальчики и грибы в данном случае входят в класс объектов, выполняющих одинаковые функции)²²; в соответствующих запретах или разрешениях собирать, есть или даже смотреть на грибы, различных для мужской и женской части коллектива; в мифах, этиологических преданиях, сказках, где различия двух указанных типов грибов сюжетно соотносятся с противопоставлением мужчин женщинам (соответственно — их атрибутов), ср. некоторые северные предания о грибах в связи с *vagina dentata*.; любопытно, что этот мотив нередко включает в себя и объяснение происхождения грибов²³. Особый интерес в связи с дальнейшими соображениями представляет мотив № 365, 3, 2: Мальчик объявляет, что его женой станет та, которая съест гриб; собственная сестра мальчика съедает гриб, и он в страхе убегает от нее²⁴ (тема угрозы инцеста). Вместе с тем существуют мотивы, весьма далеко ушедшие от исходного и все же позволяющие обнаружить хотя бы следы старой схемы²⁵.

Связь грибов с противопоставлением мужской — женской, в частности, кодирование членов этого противопоставления с помощью микоклассификаторов, прослеживается в многочисленных образцах «низовой» подцензурной комикки и символики (о чем здесь особо говорить не придется).

С ними так или иначе связана и символика орнамента (по крайней мере, в ряде ее интерпретаций), когда мужские и женские знаки одного уровня осмысливаются как знаки двух типов грибов на другом уровне. Это происходит обычно в случае таких диахронических последовательностей, как:

		Мужские знаки	Женские знаки
↑	I	↑	∩
↑	II	↑	↓
↓	II	↓	∪

Естественно, нельзя настаивать в каждом конкретном случае на том, что знаки вида I имеют своим источником именно образы грибов (а не солярные и лунарные, например). Но ряд аргументов делает правдоподобной хотя бы в части подобных образцов интерпретацию таких элементов орнамента как знаков грибов: языковые отождествления мужских и женских атрибутов именно с грибами; использование этих знаков в картушах, окружающих универсальные схемы типа мирового дерева с уже имеющимися при этом изображениями солнца и луны (причем, если верить показаниям носителей данных традиций, картуши, построенные из таких знаков, служат магическим приемом вызывания и увеличения плодородия; ср. то же о грибах /см. ниже/); наличие в ряде традиций примеров дублирования мирового дерева и грибов (лучший пример — изображение трехчленного по вертикали и по горизонтали гриба на эрмитажной ткани из ноинулинского могильника в Монголии /I в. до н. э. — I в. н. э./; по сторонам гриба сверху — две птицы; гриб окружен справа и слева изображением мирового дерева; вся композиция повторяется несколько раз, приобретая функцию орнамента)²⁶; весьма близкое сходство между мужскими и женскими знаками приведенного типа и видом шашечных фигур в ряде традиций (ср. старые кетские шашки, шашки из Мохенджо-Даро и др.). При этом носители данной традиции четко различают мужские и женские шашки, имеют для них особые названия²⁷ и рассматривают игру как некую модель социальной структуры коллектива (поединок между мужской и женской половиной). В связи с этим уместно вспомнить о мотиве войны мужских и женских грибов друг с другом (с подчеркиванием темы связи с человеческими атрибутами), отраженном в сказках типа 297 В (Аарне)²⁸, песнях и разного рода брахилогизмах (ср. также детские игры, считалки, присказки). Учет всех этих отражений существен при реконструкции мифологических представлений о грибах. При этом не должно смущаться тем, что наиболее значительные мифологические и космологические мотивы сохраняются, в частности, в шуточных детских стихах и играх²⁹.

Сказанное выше, особенно в связи с толкованием некоторых видов орнамента, не следует понимать в том смысле, что все такие случаи нужно объяснять как отражение образа грибов. Существенно другое — данное соотношение форм несомненно отражает некое достаточно элементарное и, по всей видимости, архетипическое представление, своего рода функцию, которая может воплощаться целым рядом конкретных знаков, и грибы лишь один из них. Если необходимо определить эту функцию и соответствующие представления, предания, мифы и т. п., то, естественно, приходится обращаться ко всему классу синонимичных в данном отношении (изофункциональных) объектов. Говоря в общем, объекты выбираются таким образом, чтобы особенно подчеркивалось противопоставление активного, проникающего, и пассивного, проницаемого (воспринимающего), начал. Такая структура позволяет определить функцию и прагматику всего этого отношения — преодоление разъединенности, достижение состояния единства, первоначальной полноты и самодостаточности³⁰. Оставляя пока в стороне рассмотрение этих двух начал, достаточно ограничиться здесь тремя замечаниями. Первое из них имеет целью установить некий временной ориентир в развитии этих форм (выпуклый : вогнутый, округлый : острый и под.). Речь идет о том, что уже древняя мегалитическая культура, отраженная памятниками на пространстве от Средиземноморья до Индии, Тибета, Китая, Индокитая, знала объекты, воплощающие эти противопоставления. Эволюция этих объектов привела к появлению таких сооружений, как ступа, пагода и т. п., с одной стороны, и столп, шест, скипетр, *ваджра* и т. п. — с другой (в частности, те и другие имеют непосредственное отношение к похоронам и свадьбе). При этом в ряде традиций весьма четко сохранялась семантика этих объектов (ср. отчетливо выражаемое фаллическое значение шеста *Ma-ni* или его диахронических вариантов — стрел, копьа и т. д. в Тибете³¹; впрочем, те же или иные сходные формы могли входить в ряды других отождествлений³²). Второе замечание относится к зонту как наиболее тесно связанному с грибами изофункциональному объекту. Поскольку в целом ряде случаев отождествление этих двух объектов носит достаточно непосредственный характер (ср. названия грибов³³, загадки³⁴, символику³⁵ и т. п.), дополнительные данные, относящиеся к образу зонта и отраженные в мифологии и символике подсознательно, могут быть с осторожностью использованы и при семиотическом анализе образа грибов. Третье и последнее замечание имеет целью обратить внимание на сугубо гипотетическое (но в принципе очень важное) предположение о том, что зрительным образам выпуклого и вогнутого, построенным при сохранении той же самой формы как противоположные друг другу (обращенные), могут соответствовать построенные точно по такому же принципу языковые выражения, используемые соответственно как названия

грибов (причем — для части случаев — вполне вероятно, что эти «обращенные» языковые выражения использовались как раз для различения «мужских» и «женских» грибов). Речь идет о продолжателях двух ностратических корней, находящихся в отношении метатезы друг к другу, — **b/p-N-g/k-*: **g/k-N-b/p-* (где N — носовая архифонема) или (на индоевропейском уровне) **bhoNg-*: **goNbh-*. Ср., с одной стороны, уральск. **pang-l/*pong-* (ср. морд. *paŋga*, *paŋgo*, марийск. *poŋge*, *paŋge*, хант. *poŋx*, *paŋx*, *paŋga*, манс. *paŋx*, *piŋka*³⁶); палеоазиатск. **poŋ* (ср. кетск. *haŋgo*, юкаг., чукотск., корякск., камчад. и т. п. примеры)³⁷; и.-евр. — др.-греч. *σπόγγος*, *σπόγγη*, *σφόγγος*, лат. *fungus* и т. п.³⁸ и, с другой стороны, слав. *goba* (др.-инд. *gabhá-*), венг. *gomba* (ср. *bolond gomba* 'сумасшедший гриб', подобно нем. *Narrenschwamm*, с.-хорв. *љута гљива* и т. д.), лит. *guĩb(r)as*, др.-исл. *kumbr* и др. В качестве семантически отмеченных членов ср. кетск. *haŋgo* в связи с упоминавшимся выше преданием и слав. *goba* в его двух значениях. Если эта гипотеза верна, то она открывает путь и к объяснению ряда других слов, до сих пор остававшихся этимологически неясными³⁹. Наконец, не исключено, что слова этого корня могут оказаться и в других языках⁴⁰.

* * *

Другой круг мотивов, отраженных в языке, поверьях, приметах и т. п. вплоть до мифов, связывает грибы с молнией и громом, грозой (причем нередко в их божественном воплощении)⁴¹. Об этом свидетельствуют многочисленные показания старых культурных традиций, собранные Р. Г. Уоссоном. Среди них стоит отметить распространенную среди греков и римлян поговорку о том, что гром, а не дождь заставляет расти грибы, подтверждаемую и другими сообщениями сходного типа⁴²; аналогичные представления в Индии, Кашмире, Иране, известные уже со времен Калидасы⁴³, у аравийских бедуинов⁴⁴, на Дальнем Востоке, в Океании, у мексиканских индейцев⁴⁵ и т. д. Среди всех этих данных особенно замечательны две категории случаев — когда связь с громом, молнией, дождем отражена в самом названии гриба (или когда названия гриба и молнии и грома передаются сходными словами) или же когда сохраняются особые грибные ритуалы. Первая категория случаев отражена в таких типичных названиях грибов, как русск. *громовик*, *дождевик* (ср. *грибной дождь*), словен. *molnjena goba* 'Amanita muscaria' и т. д.; у маорийцев *whatitiri* обозначает 'гром' и 'гриб' (характерно, что имя мифической прародительницы-предка — *Whatitiri*, а ее внук *Tawhaki* испускает из подмышек молнии)⁴⁶; пампангское название гриба содержит элемент *kulog* 'гром', подобно китайским названиям, сообщаемым в «Истории грибов», написанной в 1811 г. на японском языке, ср. *Lei-ching T'an*

‘гриб, произращенный громом’, *Lei-shêng Chün* ‘гриб громового раската’, *Lei-Chün* ‘громовой гриб’; в ряде алтайских традиций гриб своим названием соотношен с небом, ср. монг. *тэнгриинку* (при *тэнгриин* ‘небесный’, *тэнгри* ‘небо’) ⁴⁷ и т. п. О второй категории случаев лучше всего судить по приведенному Р. Г. Уоссоном описанию «сапотекского ритуала, сообщенного ему шаманом» ⁴⁸. Шаман через четыре дня после последнего сбора грибов обращается к «Силам» с просьбой о грибах — во-первых, к Земле, во-вторых, к Богу-Отцу, в-третьих, к Троице, в-четвертых, к Великому Удару Молнии, который выращивает грибы, в-пятых, к Великому Удару Молнии, который снабжает грибы кровью (характерна числовая константа четыре — четыре дня, фактически четыре силы; ср. присловия типа русск. *после дождичка в четверг* и некоторые другие аналогии, о которых см. ниже). Впрочем, в самых разных культурных арсалах отмечены сообщения о связи грибов с этими небесными явлениями, с самим небом или с небожителями (соответственно — с миром духов). Вот несколько примеров. Прежде всего — хорошо известный мотив о происхождении грибов из божьего плевка (ThA 2613, 1, A 2686, 1; ATh. 774 L ⁴⁹), параллельный мотиву о происхождении растений (Th. 2686), ср. далее о грибах как божьих испражнениях и о связи грибов с небесной мочой. У охотничьих племен *Somang* на Малаккском полуострове существует поверье, согласно которому высший небесный бог Кари наделяет все живые существа душами. Души животных он рассыпает, как семена по земле; там, где падают души, возникают грибы. Праматерь зверей, прежде чем произвести на свет потомство, вкушает грибы и соответственно находящимся в них душам рождает животное того или иного вида. В ядовитых грибах содержатся души опасных для человека животных ⁵⁰. Попутно следует заметить, что в этом рассказе устанавливается не только эквивалентность данного вида растений и данного вида животных (и их отношение к человеку), но и последовательность их появления, что также существенно для решения разбираемого здесь вопроса ⁵¹. В известной степени сходный с предыдущим мотив отражен в представлениях населения Ягнобской долины ⁵². Согласно этим представлениям, гром возникает при рождении на небе божества. «Великая Мать» вытряхивает из своих одежд вшей, которые, падая на землю, превращаются в грибы (при раскатах грома дети кричат: *Puri, puri, xorċ*, где *puri* — название растения, а *xorċ* — гриб) ⁵³. Иногда отношения между грибом и небесными объектами несколько затемнены. Так, африканские пангве считают, что *Nsambe* создал лишь живые существа. Земля же возникла из нижней половины древесного гриба, а небо — из верхней половины подобно тому, как они возникают из яйца (кстати, далее половины гриба приравниваются к двум яйцам). Отсюда же возник весь видимый мир: солнце, звезды, деревья, горы, реки, праматерь,

которая, как и древесный гриб, называется *Alonkok*. Молния находилась спрятанной в яйце, с ее помощью праматерь получила огонь. Далее она родила близнецов — *Nkombodo* (болотный холмик) и *Odangemeko* (большая гора)⁵⁴, которые произвели на свет *Maböge* и его сестру, от которых, в свою очередь, произошел высший бог и прародитель *Nsambe*⁵⁵. О последнем известно, что он живет на небе («Господин неба»), ведает громом и молнией; при отсутствии дождя ему приносят в жертву черного быка, расчленяемого на части⁵⁶. Гораздо более сложные представления догонов не будут обсуждаться здесь в деталях⁵⁷. Достаточно отметить следующие мотивы: связь первого бога *Amma* с четырех частным яйцом («Матерью звезд»), из которого возникла двойная плацента. Амма из грязи и слюны создал семя дерева *sëñe na*; с помощью его вращения последовательно возникли все растения, включая грибы (*tā boy*, собств. 'барабан, бубен гиены'), а далее — и насекомые. Амма сотворил четыре элемента (в конечном счете — из своей слюны) — землю, воду, огонь, ветер (воздух), чтобы создать *sëñe na* (четыре его элемента называют «четырьмя ногтями» или «четырьмя пальцами» Аммы). Внутри двойной плаценты Амма создал первое одушевленное существо *nommo anagonno*⁵⁸, разделившееся на четыре части. Из четырех *nommo* здесь существенно назвать первого — *nommo dië* «Великого N», оставшегося со своим отцом на небе, чтобы ведать громом, молнией, дождем, радугой (*nommo dië* изображается весьма сходно с грибом), и последнего — *oggo nommo*, первое существо, которое, восстав против своего Творца, внесло во Вселенную беспорядок, психологическое разнообразие, если угодно, случайность как шанс. С Ого связаны мотивы нисхождения на землю, измерения Вселенной, превращения в Бледного Лиса; весьма существенно его отношение к воде и огню. Более косвенные сведения сходного типа можно извлечь из ацтекских мифов, отраженных в сказках. Согласно одной из них, бог дождя Тлалокан живет на небе в доме из четырех покоев; в каждом из них — по чану с водой; в первом — хорошая вода, ею дождит Тлалокан созревающий маис; во втором — плохая вода, она порождает грибковую плесень (тяжи, переплетения и т. п.)⁵⁹; в третьем — вода, от которой замерзают початки маиса; в четвертом — вода, от которой они засыхают⁶⁰. Наконец, указанная связь грибов прослеживается и по данным европейской низовой традиции. Речь идет прежде всего о так называемых «грибных кругах» (в Тироле их называют «альбер(т)овыми кольцами»⁶¹), кругах правильной формы, внутри которых ничего не растет, кроме грибов. Предание связывает происхождение «грибных кругов» с тем, что в день св. Мартина, а особенно во время звездного дождя (обычно около дня св. Лаврентия — 23 августа), огненнохвостый змей *альбер*, пролетая над лугами, выжигает траву. В Германии считали, что из «грибных кругов» в Вальпургиеву ночь ведьмы летят на Бро-

кен; в Голландии полагали, что в этих кругах черти сбивают масло. В Швеции и России упорно связывали «грибные круги» с зарытыми кладами. В научной литературе высказывались разные точки зрения по поводу происхождения таких кругов. Настойчивее других высказывалось мнение о том, что причиной появления кругов были удары молнии. Если это так, то научная традиция сходится в этом пункте с мифопоэтической и современной «низовой» традициями, утверждающими связь между ударами молнии и ростом грибов.

В связи с только что упомянутым приурочением к концу августа мотива поражения огнем или молнией и усиленного роста грибов уместно привести некоторые факты, которые в данной связи не использовались⁶². Как известно, 25 августа — Титов день, христианский праздник, отмечаемый в самый разгар молотбы. На Тита — изобилие, тогда как на Карпа (26 марта) — бесклебица⁶³. Поэтому в высшей степени характерно, что пословица именно с Титом связывает грибы: *Святой Тит грибы растут. Грибы грибами, а молотба за плечами*. Здесь нет необходимости доказывать, что в весьма многих традициях грибы — символ плодородия, изобилия, обильного потомства. Помимо уже сказанного, достаточно сослаться на культ грибов в Китае (*ling chih*) и его отражение в искусстве⁶⁴. Поэтому можно думать, что христианскому Титу («Почтенному») в языческой мифологии предшествовал некий другой персонаж, также ведающий изобилием. Если это так, то для реконструкции основной мифологемы о грибах (о ней см. ниже) может оказаться существенным и то, что в поздней традиции всячески подчеркивается отцовство Тита, обилие у него детей. И хотя *Титовы дети* как штамп в полемике отцов и детей в прошлом веке восходят к детской песенке Вордсворта («We are seven»), переведенной Я. К. Гротом⁶⁵, а *Тит — отец отечества* — к классицистической рецепции образа римского императора⁶⁶, — тем не менее не исключено, что те же характеристики были присущи уже диахроническому предшественнику Тита. Более того, в связи с мифом о грибах исследователь не может пройти мимо таких поздних текстов, как сибирская былина «Данилушко Игнатьич и Тит»: *Поднималась туча, | грязь великая... | Подо мною, под Титом, | 40 королей, 40 королевишен, | Еще той мелкой сошки и счету нет, | На все на четыре дальни стороны... | Еще сам я Тит, Тита брата зверь...* Характерно, что Тита побеждает его сын Данила, с которым он вступает в поединок⁶⁷. Наконец, можно пойти еще дальше. В загадке *Морщинистый Тит всю деревню веселит* (— *Гармонь*) допустимо предполагать намек на грибы — или через *морщинистый Тит* (признаки «морщинистый», «складчатый», «слоистый» принадлежат к числу наиболее частых в описаниях грибов, ср. русск. диал. *грибуться* 'морщиться' или отстаиваемую некоторыми связь между **gribъ* и **gъrbъ* 'морщина',

‘складка’ /Р. О. Якобсон/; ср. выше о *gornno* у догонов)⁶⁸, или через отождествление *гармонь* = *гриб*. Такого рода уравнения довольно распространены. В основе их лежит прежде всего внешнее сходство, хотя не исключены и другие объяснения⁶⁹. Известны непосредственные отождествления шаманского бубна и гриба. В высшей степени любопытно, что в селькупском языке барабан и некоторые другие музыкальные инструменты обозначаются словами, содержащими корень **poŋ*, **paŋ* ‘гриб’, ср. сельк. *pöŋer*, *pəŋgar*. У догонов грибы, играющие важную роль в космологическом мифе, означаются как ‘барабан гиены’ (*tā boy*), ср. выше о связи грибов и фанфар в бирманской загадке и т. д.⁷⁰ Как бы то ни было, приходится констатировать, что в ряде традиций два взаимодействующих элемента мифа — гром и гриб — объединены общим признаком — способность производить акустический эффект⁷¹.

* * *

Выше было упомянуто о представлении, бытующем в Ягнобской долине, согласно которому вши и превращаются в грибы, а появление вшей на земле вызвано громом. Этот мотив имеет широкое распространение, причем грибы связываются не только со вшами, но и с червями, мухами, комарами, мышами, жабами, змеями и т. п.⁷² Такие связи фиксируются в языке (ср. названия типа *мухомор*, нем. *Fliegenpilz*, *Fliegenschwamm*, франц. *tue-mouche* или англ. *toadstool* как обозначение поганки, франц. *crapaudin* как обозначение мухомора, словацк. *žabací huby*, *hadáci huby*, *hadúnke huby*, кит. *ha-ma chün* и т. п.), в мифопоэтических концепциях трансформации и эквивалентности (ср. выше о превращениях грибов в животных и т. д.), в мифах (речь идет о совместной встречаемости объектов обоих классов в одном тексте и о отдельной встречаемости их в разных вариантах одного и того же мифа), в архаичных произведениях изобразительного искусства, основанных на соответствующих мифах, и в живописи нового времени с сильными архетипическими тенденциями. Поскольку о мифе речь впереди — несколько слов об отражении этого мотива в изобразительном искусстве.

Среди живописных произведений такого рода (часть из них рассмотрена Уоссоном) выделяется известный триптих И. Босха, носящий название «Воз сена» (около 1480—1485 гг., Мадрид, Прадо). Содержание триптиха — история зла от его возникновения (бунт ангелов, изгнание из земного рая) через его расцвет (человеческая жизнь) вплоть до смерти и посмертного наказания в аду. Однако эта вполне ортодоксальная схема обнаруживает такие особенности композиции и такое обилие символов, принадлежащих совсем иной традиции, что весь триптих в целом должен рассматриваться как



Иллюстрация к статье «Семантика мифологических представлений о грибах»
(Иероним Босх, правая и левая части триптиха «Воз сена»)



Иллюстрация к статье «Семантика мифологических представлений о грибах»
(Иероним Босх, центральная часть триптиха «Воз сена»)

совершенно исключительное по своей точности и глубине изображение реконструируемого здесь мифа. Структура триптиха подобна структуре мифа в понимании К. Леви-Стросса: его можно читать или рассказывать (следуя по цепи символов слева направо и сверху вниз), и его можно анализировать (выделяя пучки неоднократно повторяющихся символов). Триптих уникален именно в том смысле, что излагаемый в нем миф представлен и парадигматической, и синтагматической осями. Левая часть триптиха изображает, как Вседержитель низвергает взбунтовавшихся против него ангелов, превращая их в насекомых, скорпионов, саламандр. Они падают в озеро и на землю около скалы (*petra genetrix*), напоминающей одновременно и человеческий профиль, и гриб (выпукло-вогнутые формы). Далее — как следствие — разворачивается история сотворения Евы, грехопадения и изгнания из земного рая. На центральной части триптиха изображен воз сена (сено — символ богатства, зависти, суеты; ср. фламандскую поговорку *Всё — сено*, русск. *Трын-трава*), влекомый в сторону ада чудовищными животными, погоняемыми человеком-деревом. Над возом — древо жизни, на котором, в частности, находится ваза (символ женского сладострастия), надо всем — божество в облаках. Воз приближается к холму, увенчанному огромным грибом⁷³ (здесь же столь характерный для Босха мотив яйца); внизу — колдунья, алхимическая кухня, ведовская медицина. Правая часть триптиха — изображение преисподней, фантастические конструкции, обилие символов (чаши, сосуды, яйцо, хтонические существа и т. п.), еще более полно представленных в поздних триптихах художника («Последний Суд», «Суд наслаждений»), которые, по сути дела, представляли собой очередные версии той же темы⁷⁴. В связи с дальнейшим особое внимание следует обратить на наказание божеством своих чад (ангелов), превращение их в насекомых⁷⁵ (с дальнейшими мотивами гриба, древа жизни, камня), а также на алхимический аспект мифа в целом. Как осколки мифа воспринимаются некоторые изображения, где основной элемент — гриб или его замена, часто еще сохраняющая грибообразную форму, и так или иначе обозначены еще два элемента — небесный и хтонический. К таким изображениям можно причислить рисунок на коре, сделанный австралийскими аборигенами (северная часть земли Арnhem, о-в Goulburn⁷⁶). На нем — грибообразное растение, змеевидные корни которого уходят в землю, а верхние части — в небо. Эти верхние ветвления покрыты стрелочками, интерпретируемыми иногда как листья, но, видимо, допускающими и иное осмысление — как стрелы. Во всяком случае известен целый ряд изображений в той же традиции, где подобные знаки интерпретируются именно таким образом (или же как изображение птичьих следов)⁷⁷. Некоторые ритуалы, в которых грибы непосредственно не выступают, подтверждают возможность такого истолкования⁷⁸. Вероятно, как отражение или

дальнейшая трансформация образа гриба, вписанного в космологическую схему, может объясняться символика некоторых надгробных изображений в Литве и Латвии (речь идет о крестах в виде грибов, распластанной шкурки лягушки и т. п. с изображением двух птиц сверху или сбоку)⁷⁹, повторяющаяся в более обобщенном виде фронтонными резными украшениями деревенских домов (особенно в Западной Литве) и западнолитовским орнаментом (в частности и прежде всего на шкафах, ларцах, сундучках и других хранилищах богатств). Стоит также упомянуть и об удивительной фреске в старой (конец XIII в.) французской церкви (Abbaye de Plaincournault), вызвавшей сенсацию среди микологов. На фреске изображена сцена искушения: огромный мухомор (в человеческий рост), который обвивает змея; у подножья гриба — четыре других мухомора меньших размеров; по сторонам Ева и Адам. Замена в этой композиции дерева грибом несомненно значима и может быть подтверждена рядом других примеров⁸⁰.

Особенно многочисленны изображения грибов в китайской живописи⁸¹. Не говоря о более элементарных композициях, в которых гриб линчжи (*ling chih*) выступает в соседстве с геральдическими животными⁸², или даосскими божествами, восседающими на холмах⁸³, или мудрецом, созерцающим этот гриб⁸⁴, и т. д., — следует особо выделить два более сложных и содержательных изображения, относящихся ко времени Ханьской династии. Первое из них — каменный барельеф на гробнице Ван Те-юань (*Sui-te*, около 100 г. н. э.); в верхней его части изображена высокая гора, на которой восседают два человека, погруженные в игру; сзади них поднимается мифический *ling chih*, сбоку от горы — олень, символ долголетия, и какие-то сказочные существа, под горой — дракон; еще ниже — буйно растущие злаки, сцены пахоты и т. д.⁸⁵ Второе изображение (Сычуань)⁸⁶: за доской для игры в *liuro* сидят две женщины-колдуньи; рядом с ними две чаши (возможно, тут же изображены змеи); над доской — сказочная птица; справа — огромный *ling chih*⁸⁷. Выше уже отмечалась связь грибов с играми типа шашек. Китайское изобразительное искусство предлагает дополнительные свидетельства в пользу неслучайности этой ассоциации. Более того, оно позволяет с очевидностью включить игру в более широкую космологическую схему (мировая гора, змеи, дракон, птица и т. п.). Некоторые сибирские традиции обнаруживают еще более интересную картину: элементы космической схемы не только образуют рамку для игры, но непосредственно введены в самое игру. Ср. игру *тошь-червой* у казымских хантов или *топись* у васюганских хантов; фигуры для игры изображают оленя, лошадь; выдру; птиц (в их числе и фантастическую *чорыс-коны-вой*); солнце и луну и т. д.⁸⁸ Эти же элементы разрозненно выступают в виде украшений (блях, подвесок), игрушек, утвари и посуды⁸⁹.

* * *

Один из существенных выводов из сопоставления приведенных выше мотивов состоит в том, что в вырисовывающейся мифологеме грибы теснейшим образом связаны с вполне определенными животными (черви, вши, мыши, лягушки, змеи и под.). Эта связь реализуется обычно двумя явными путями (1. трансформация этих животных в грибы, ср. представление, бытующее в Ягнобской долине; 2. совместная встречаемость их в тексте, ср. аналогичный мотив у Босха или схему деревянных скульптурных групп китайского происхождения — грибы и мыши)⁹⁰ и одним неявным (в одних вариантах выступают грибы, в других — указанные животные). Этих данных достаточно, чтобы постулировать эквивалентность этих объектов в пределах рассматриваемой схемы (по крайней мере) и чтобы классифицировать их как класс хтонических объектов. В таком случае возникает аналогия с предложенной в другом месте реконструкцией основного мифа, собственно — мотива свержения Громовержцем с неба своих сыновей и обращения их в хтонические существа типа червей, змей, жаб и т. п.⁹¹ При этом гроза и рассматривается как момент ссоры и наказания, а гром и молния — как орудия наказания. Уместно напомнить, что в роли уничтожителя выступает божественный персонаж, обычно обитающий на небе; что он пользуется при этом громом, молнией, огнем, камнем, дубиной; что число поражаемых объектов обычно фиксировано (чаще всего 9 или 7); что весь этот акт пронизан идеей увеличения плодородия и богатства. Все эти черты согласно свидетельствуются заговорами, относящимися к разным традициям, и поэтому их устойчивость и древность заслуживает доверия (ср. заговоры от червей, змей и т. д.); эти же черты проступают и в мифах, сказках, эпосе и т. п., повествующих о Громовержце⁹². Следовательно, сама эта мифологема была достаточно распространена и в известном отношении претендовала на универсальность. Поэтому здесь важно подчеркнуть лишь то, на что до сих пор не обращалось внимания, — на участие в этой мифологеме грибов. А об этом участии, помимо приведенных выше данных, говорят и другие факты. Среди них есть совершенно удивительные. К их числу следует отнести древнегреческое название одного из видов земляных грибов *χεραύνιον* (собств. 'удар молнии')⁹³, обнаруживающее известную близость к индоевропейскому имени бога грома (ср. *Перунь*, лит. *Perkūnas*, лтш. *Pėrkōns*, ср. прусск. *percunis* и т. п.). С этим названием грибов, естественно, соотносимы не только *χεραυνός* 'громовой удар', 'молния', *χεραύνιος* 'громовой', 'поражающий громом', *χεραυνώω* 'поражать молнией' и т. д., но и *Ζεὺς Κεραύνιος* 'Зевс-Громовержец' (интересно, что то же прилагательное Софокл употребил в связи с Семелой /Σεμέλη/, пораженной громом Зевса)⁹⁴. Тут же

следует упомянуть название грибов *чертовы пальцы*, совпадающее с названием для белемнитов⁹⁵, часто толкуемых как остатки орудий, которыми Громовержец поражал своих врагов, особенно Змея («чертовы стрелы») ⁹⁶. Поскольку сами названия некоторых видов грибов содержат указания на гром, молнию и их повелителя, то нельзя пройти мимо языковой формы таких высказываний, как лит. *Po perkūnjos gerai grybai dygsta, mat, žemę sutranko* 'После грозы хорошо грибы растут, видать, землю потрясло'⁹⁷, или таких указаний содержательного характера, как выделение четвертого дня (четверга) для Громовержца и для грибов. Ср. название четверга — *Donnerstag* у немцев или *Peräunedån* у полабских славян, указания на то, что день Перкунаса — четвертый, многочисленные факты четверичности, четырехипостасности Громовержца, с одной стороны, и отмеченность четвертого дня (четверга) для грибов — *после дождичка в четверг*, просьба сапотекского шамана об урожае грибов через четыре дня после их сбора, обращение к четвертому божеству по имени «Великий Удар Молнии, выращивающий грибы» и т. д., с другой стороны. Из подобных фактов можно извлечь и еще более существенные указания, помогающие объяснить исходный пункт всего мифа. Здесь речь идет, в частности, о том, что четверг связан с мотивом свадьбы Громовержца⁹⁸; что эта свадьба была неудачной (по ряду свидетельств, противник Громовержца похитил его невесту)⁹⁹, что Громовержец наказал своего противника, поразив его молнией, превратив в хтонический объект и т. д. Вместе с тем довольно легко восстанавливается и последнее звено общей схемы мифа — мотив возрастания плодородия и богатства¹⁰⁰, акцентирование амбивалентного комплекса смерть — жизнь (в частности, через приготовление напитка бессмертия, отмечающего начало нового кулинарно-пищевого режима в данной традиции), что отчасти дублируется оппозицией вода — огонь.

Противопоставление огня и воды в мифе о грибах и изофункциональных ему мифах определяет пространственные и элементные границы мифа (активный, динамический, небесный, огненный — пассивный, косный, подземный, водный). В месте пересечения этих признаков и возникает то, что становится символом зачатия, рождения и плодородия. Грибы в самых различных традициях связываются с небесным (а потом и земным — ср. *трут*) огнем и с небесными и подземными водами. Связь грибов с молнией объясняет устойчивые мотивы, объединяющие грибы с огнем, огнивом, кремнем как в преданиях, так и в свидетельствах материальной культуры. Не раз уже обращалось внимание на то, что в раскопках в Maglemose в Дании, относимых к 6000 г. до н. э., остатки грибов *Fomes fromentarius* находились вместе с орудиями производства огня¹⁰¹, что снова возвращает исследователя к тематике соития и рождения, связанной как с огнем, так и с грибами. Появление огня и гри-

бов — результат полового акта, и это представление так или иначе отражается как в архаичных культурах¹⁰², так и в некоторых вполне современных ассоциациях. Здесь опять существенно подчеркнуть, что важен не столько факт появления именно грибов в данном месте схемы, сколько отмеченность самого этого места, которое в разных культурных традициях может кодироваться разными классификаторами¹⁰³, или даже всего комплекса в целом (как у Рихарда Вагнера).

Выше говорилось о том, что в зависимости от оценки мотива, вызвавшего разъединение Громовержца с детьми, обращенными в конечном счете в грибы, последние получают две серии названий — или «божья еда», или «дьявольская еда». Сходная ситуация отражена и в мифах, где дети Громовержца или другого небесного персонажа могут быть обращены не только в хтонические существа, но и в небесные (звезды, Млечный Путь, радуга и под.); впрочем, превращение в звезды также нередко изображается как наказание. Существует достаточно большое количество мотивов, в которых звезды выступают примерно в той же функции, что и хтонические существа в разбираемой мифологеме. При этом особенно интересны те случаи, когда в пределах одного и того же текста выступают и звезды, и хтонические объекты. Прежде всего стоит упомянуть о мотиве А 14 (Th.) в той его разновидности, где творцом мира выступает червь. Ср. миф боливийских индейцев гуараю-гуарани о первозданном черве Мбире (*Mbir*), который, превратившись в человека, сотворил мир. Люди стали называть червя *Miracucha*, т. е. так, как называли Солнце и Луну; происшедший от них первый предок (Дед) научил людей сажать семена, собирать урожай, делать *chicha*, индейское пиво из маиса и маниоки; он дал людям луки и стрелы, научил их стрелять, добывать огонь. Он превратил свою жену и дитя в камни, а сам ушел на запад. Когда души плохих людей попадают на запад, Дед раскалывает их на куски. Люди и сейчас молятся ему, прося пищи и богатства, и он никогда их не обманывает. Интересно, что многие считают, что Дед и *Miracucha* — один и тот же бог¹⁰⁴. Ср. представление индейцев моsstен (Боливия) о Млечном Пути как огромном черве¹⁰⁵. Не менее интересны с этой точки зрения алтайские мифы и предания. Большой червь Уркер (монг. *хорхо*) был поражен своим божественным противником, но все-таки спасся, поднявшись на небо, где он превратился в шесть звезд Плеяд. В летние месяцы Уркер (= Плеяды) невидимо спускается на землю. Если он спустится на воду, ожидается плохая зима и голод; если на сушу — хорошая зима и изобилие¹⁰⁶. Таково предание у тюркского населения Алтая и Тарбагатай¹⁰⁷. В Северной Монголии рассказывают о ловком стрелке, возмечтавшем погубить жизнь на земле. Он стрелял в Плеяды, поразил одну из звезд. Но, поскольку Бог незаметно заменил пораженную звезду целой, стрелок признал

себя побежденным в споре с Богом, отрезал себе большой палец (*эркек*)¹⁰⁸, зарылся в землю, оделся в шерсть и превратился в сурка. В ряде записей стрелок называется *Ерхе* (*Ерке*)-*Мэргэн* (где *мэргэн* — ‘стрелок’, ср. бурятское предание об *Ирхы-номон-хане*).

Сходное представление сойоты связывают с Ерлен-Номон-ханом (вариант *Эрлика*), ср. *ерлен* ‘крыса’, *номон* ‘крот’. Уже давно было высказано правдоподобное предположение о том, что под Ерхе-Мэргэном скрывается Эрлик¹⁰⁹. Следовательно, и Эрлик, противопоставленный Небесному Богу, связан с крысами и другими животными такого типа (напр., с летягой, врагом Сына Неба, который поражает ее молниями, как и бурундука и хорька¹¹⁰). Другое сказание содержит важную мотивировку наказания, хотя и опускает тему звезд. Старшая сестра предлагает своему брату сойтись с ней. В ответ на отказ она выкалывает у него глаза и закапывает в землю; они превращаются в летучую мышь (*көрьтышкан*), которая и живет под землей. Отец проклинает дочь, а Бог превращает ее в кошку (*мялин*), которая несъедобна (ее едят лишь торгоуты)¹¹¹. Заслуживает внимания и традиция, выводящая тарбагатайскую знать от Кызыл-гурта (Красного Червя), а китайского императора — от камня.

Как осколки единой мифологической схемы нужно, видимо, воспринимать такие детали, как название Большой Медведицы (ср. монг. *Долоон Овгон*, собств. ‘Семь Старцев’ или *Долоон Бурхан*, собств. ‘Семь Богов’; кирг. *Джетсы-каракчи* /*каракиш*/, собств. ‘Семь Воров’¹¹² и т. д.), с одной стороны, и мифологический сюжет о семи (или девяти) сыновьях Бога Неба, заключенных в соответствующих слоях подземного царства¹¹³, с другой стороны. Следовательно, и здесь указываются пространственные границы Вселенной и полярные варианты судьбы детей Владыки Неба¹¹⁴. Число семь и девять в этой схеме константны, но они относятся не только к количеству противников божественного героя, хотя это наиболее частный случай, но и к количеству божественных персонажей, поражающих противника, или даже и к той и к другой стороне. Примером первого рода могут считаться австралийские сказания о семи сестрах Меа-мей, которые, спасаясь от культурного героя Варрунны, превратились в семь звезд Плеяд¹¹⁵, о семи сестрах эму¹¹⁶; маорийская легенда о том, как Тане поразил звезду, разбив ее на семь осколков, которые образовали созвездие *Матарики* ‘Маленькие глазки’¹¹⁷; американские мифы о превращении семерых женщин, предававшихся однополю любви, в звезды Плеяд¹¹⁸ или о браке женщины со звездой и рождении звездного сына¹¹⁹; китайская легенда о девяти солнцах, пораженных Великим Лучником¹²⁰; индоевропейские заговоры, содержащие мотив уничтожения девяти червей или змей божественным персонажем¹²¹, и т. п. Пример второго рода — древнеегипетская мифологема о Великой Девятке богов, поражающих Змея, или о девяти луках Гора¹²². Наиболее убедительный пример третьего

рода — одна из версий древнекитайского космогонического мифа о Пань-гу, который девять раз в течение дня становился то богом земли, то богом неба¹²³. Архетипичность этих мотивов настолько очевидна и влиятельна, что не приходится удивляться факту многочисленных воспроизведений их в художественной литературе, впитавшей в себя и переработавшей наследие мифопоэтической эпохи. Речь идет не только об общем определении диапазона, в котором развивается действие (*Луг с цветами и твердь со звездами...*; *...А над тобою звездных стай осколки | И под тобою угольки костра*), но и о более специальных переключках вокруг мотивов звезд, червей (насекомых), жизни и смерти. Их можно видеть и в гетевском *Das Leben wohnt in jedem Sterne* или *Strömt Lebenslust aus allen Dingen, | Dem kleinsten wie dem größten Stern...*; и в бодлеровском *Serré, fourmillant, comme un million d'helminthes, | Dans nos cerveaux ribote un peuple de Démons* («Au lecteur», — ср. там же: *C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!*), и в мандельштамовском *Нельзя дышать, и твердь кушит червями, | И ни одна звезда не говорит*. Иногда эта архаичная символика определяет важные звенья больших художественных концепций¹²⁴ или даже схему сюжета (ср. «Parnell's Funeral» Йейтса: *...a brighter star shoots dawn; | What shudders run through all that animal blood? | What is this sacrifice? ...and where the branches sprang | A beautiful seated boy; a sacred bow; | A woman, and an arrow on a string; | A pierced boy, image of a star laid low. | That woman, the Great Mother imaging, | Cut out his heart... An age is the reversal of an age...*). Особое место в этом смысле принадлежит пейзажу Гоголя (жаркий полдень или звездная ночь), постоянно воспроизводимому, например в «Вечерах на хуторе близ Диканьки», с большим однообразием. В качестве образца ср.: Как томительно жарки те чаши, когда полдень блещет в тишине и зное, и голубой, неизмеримый океан, сладострастным куполом нагнувшийся над землей, кажется, заснул, весь потонувши в неге, обнимая и сжимая прекрасную в воздушных объятиях своих! ...Лениво и бездумно... стоят подоблачные дубы, и ослепительные удары солнечных лучей зажигают целые живописные массы листьев... Изумруды, топазы, яхонты эфирных насекомых сыплются над пестрыми огородами. Серые стога сена и золотые скирды хлеба станом располагаются в поле и кочуют по его неизмеримости. Нагнувшиеся от тяжести плодов широкие ветви черешен, слив, яблонь, груш... как полно сладострастия и неги малороссийское лето! («Сорочинская ярмарка», I) [или: На них прямо глядели ночные звезды. Они слышали своим ухом весь бесчисленный мир насекомых... ему представлялась степь усеянную блестящими искрами светящихся червей... «Тарас Бульба», II,

или образ звездочек — ангелов Божиих и их счет — одна... пятая... в «Майской ночи», I, в отчетливо космологическом контексте и т. п.]. Начальный пейзаж «Сорочинской ярмарки» неожиданно многими мотивами повторяется (конечно, без сознательного умысла) в описании ночи в конце первого тома «Братьев Карамазовых»: Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы на клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная сливалась с небесной, тайна земная соприкасалась со звездною. Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю... Как будто нити ото всех этих миров Божиих сошлись разом в душе его, и он весь трепетал, соприкасаясь мирам иным. Какая-то как бы идея воцарилась в уме его, и это уже на всю жизнь, на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь борцом... (уникальность этого пейзажа в творчестве Достоевского несомненна). Подробнее — в другом месте.

Можно было бы привести и другие примеры, подтверждающие изофункциональность грибов, хтонических животных, звезд, пальцев, помимо приведенных. Однако здесь придется ограничиться еще лишь одним. Выше говорилось об алтайских «заговорах пальцев» со счетом от единицы до десяти и обратно. То же постоянно воспроизводится в заговорах от червей (ср. *Чорен ворон, ци много ў цябе чарвей? — Дзевяць, аз дзевяци восем, а с восьми сем...; а с одного нигóдного и под.*). — Подобный счет практикуется и при сборе грибов (*Я шел — нашел гриб, я шел — нашел два гриба, я шел — нашел три гриба* и т. д. или: *Был гриб — стало два, было два — стало три* и т. д.¹²⁵), ср., наконец, искусство звездочета¹²⁶.

Вышеприведенные данные показывают, что причина конфликта в семье Громовержца чаще всего связана с нарушением некоего запрета, прежде всего — на кровнородственные браки. Поэтому по идее конфликт должен разрешаться установлением новой системы брачных отношений, а носители противоположных ей норм должны быть наказаны¹²⁷, но вместе с тем инцест во многих традициях, где придерживаются иных норм, еще долгое время продолжает рассматриваться как одно из наиболее действенных средств увеличения плодородия. Достаточно сослаться здесь на описания разных типов инцестуозных отношений в «Ригведе» (Отец-Небо и его дочь Ушас; Пушан,

бог плодородия, и его сестра Ушас; Тваштар, творец и его дочь; Агни, бог огня, и его сестра Ушас; Агни как подстрекатель к инцесту; Яма, первочеловек, и его сестра Ями и т. п.)¹²⁸. Не случайно поэтому тема инцеста и последующего наказания (смерть путем расчленения и т. п.) самым тесным образом сплетается с мотивами плодородия, возникновения культурных растений, перехода к новому кулинарно-пищевому режиму (в частности, изобретения напитка бессмертия)¹²⁹. В этом смысле показателен ряд сказочных мотивов (с той, правда, оговоркой, что для полноты суждения приходится обращаться ко всей совокупности вариантов данного мотива). Выше уже было сказано о № 365.3.2 (сестра, съевшая гриб, становится женой)¹³⁰. В Индии параллельно мотиву о происхождении грибов А 2686.1 (Thompson-Balys), а также съедобных корней (А 2686.4), наркотических растений (А 1691.0), табака (А 2691.2) существует большое количество мотивов, относящихся к хтоническим объектам, ср А 2006: происхождение насекомых в результате соития брата и сестры (ср. также А 2000—2009, в частности, А 2011: муравьи, А 2031: мухи, А 2034: москиты, А 2051: вши); А 2001: происхождение насекомых из тела убитого чудовища и т. д. Иногда оба ряда мотивов соединяются, ср. А 2601: происхождение растений — Творец посылает на землю насекомых, которые сажают растения; А 2611: растения из тела убитого животного или человека (ср. также А 2611.0.3 и 0.4) и др.¹³¹ Достаточно широко распространены мотивы обращения брата и сестры за совершение инцеста в цветок. Наряду с указанной темой собирания сестрой чудесных цветов во время поисков братьев ср. реконструкцию сходного мифа на славянском материале — о цветке Иван-да-Марья, «братки» и под.¹³² Нередко следы сходных мотивов обнаруживаются во всем цикле преданий о происхождении Вселенной и ее отдельных частей (ср. у Томпсона — А 642: происхождение из тела убитого гиганта, А 614: из частей тела творца, А 617: из раковины¹³³, А 1232: из раковины, скалы, земли, А 1236: из дерева, А 1214: из камня, А 1245: из камешков, гальки и т. п.). В частности, весьма часто отмечается последовательность творения камень — растения (или животные, или люди)¹³⁴. Можно напомнить некоторые типовые мифы и легенды о происхождении культурных растений, чтобы еще раз подчеркнуть их близость с мифологической схемой, рисующей происхождение грибов и их культурную роль. Так, например, типичное месоамериканское предание о возникновении человека и культурных растений среди прочих сочетает в себе мотивы спуска *Кетцалькоатля* в преисподнюю к богу мертвых, червей и пчел, костей мужских и женских (ср. океанийский мотив: звезды = кости мертвых духов), горы жизни, четырех богов дождя, превращения *Кетцалькоатля* в муравья в разного цвета, удара молнии и появления растений, в частности маиса¹³⁵. Другое предание вводит мотивы поражения земли стрелой

Бога Солнца и возникновения из того места, куда попала стрела, первой пары — мужчины и женщины, их семерых детей (шесть сыновей и одна дочь); употребления огня и сырой — вареной пищи; рождения в преисподней Бога Маиса, происхождения из разных его частей — особенно из пальцев и ногтей — съедобных плодов; нисхождения Бога Ветра Кетцалькоатля и божественной девицы *Маяуэль* на землю, превращения их в дерево с двумя ветвями, гибели ветки *Маяуэль*; возникновения из нее растения *Метль* (агава), приготовления из него вина, вызывающего танцы, песни, радость и т. п.¹³⁶ Если вспомнить о роли числа четыре в связи с Громовержцем в разбираемой здесь схеме, то особое внимание должны привлечь мифы, в которых постоянно обыгрывается это число (четыре бога, сына, дождя, воды, ягуара, мировых периода, сезона, страны света, цвета и т. д.) в связи с основной темой происхождения огня, культурных растений и напитков из них¹³⁷. Не менее интересно и использование числа девять в этих же мифах (см. приготовление *Xmucane* девяти волшебных напитков, которые, будучи смешаны с маисом, дают человеку силу и жир; рождение у четы первобогов¹³⁸ на скале среди вод двух сыновей по имени «Ветер девяти змей» и «Ветер девяти преисподних», обратившихся в Орла и Змея, ср. здесь же тему табака и т. п.)¹³⁹. Мифы такого содержания неоднократно отражены в древнем месоамериканском искусстве¹⁴⁰. Характерна и другая особенность американских традиций — использование грибов для приготовления напитка, способствующего усилению визионерских качеств, при широком распространении фетишей, причем некоторые из них, например священная шапка с четырьмя стрелами (*Cheyenne*), выглядят как непосредственное изображение важнейшего мотива всего мифа о происхождении грибов¹⁴¹. Данные африканских традиций о происхождении жизни на земле, и в частности культурных растений, подробно проанализированы в ряде работ¹⁴². Останавливаться на них здесь нет необходимости — тем более что и они повторяют в разных вариантах уже не раз названные мотивы. Пожалуй, особо следует отметить древнеяпонскую версию происхождения культурных растений, поскольку она оказывается зафиксированной уже в начале VIII в. (ср. древнейшее историческое сочинение «*Kojiki*» и анналы «*Nihonshoki*») и содержит ряд интересных деталей (напр., акцент на анатомизации¹⁴³ убиваемой богини, выделение мотива ногтей, наконец, связь с мифом об Идзанаги и Идзанами, позволяющим установить более непосредственную переключку с анализируемой здесь схемой)¹⁴⁴. Еще более богаты относящиеся сюда древнекитайские данные. Прежде всего речь должна пойти о цикле мифов, связанных с Пань-гу, одним из основных демиургов. Именно он отделил небо от земли, его тело росло по мере того, как небо отделялось от земли; потом из частей тела Пань-гу возникли различные эле-

менты Космоса. Третий сын Пань-гу носил имя *Лэй* 'Гром', да и о самом Пань-гу говорили, что когда он вдыхал, поднимался ветер и начинал лить дождь; когда он выдыхал, гремел гром и сверкала молния. Во время засухи ему молились, прося о дожде. Люди же возникли из паразитов, кишевших на теле умирающего Пань-гу¹⁴⁵. Интересно, что сам Пань-гу имел туловище змеи и голову дракона. Не менее любопытны предания о том, как девица Хуасюй-ши, оказавшись на Болоте грома (Лэйцзе), забеременела от бога грома Лэй-гуна, и у нее родился сын Фу-си, который женился на своей сестре Нюй-ва. Они и положили начало человеческому роду (на ряде изображений Фу-си держит на руках солнце, а Нюй-ва — луну с образом жабы, что связывает их с темой первородного брака на уровне космологических персонажей). Другой цикл преданий повествует о потопе, устроенном богом грома Лэй-гуном, о гибели всего живого, кроме брата и сестры, спасшихся в тыкве-горлянке, выросшей из зуба Лэй-гуна, зарытого в землю. Спасшихся таким образом брата и сестру назвали Фу-си (ср. Пар-си 'тыква-горлянка'); мальчика звали «братец-тыква», а девочку «сестрица-тыква». В дальнейшем от их брака через ряд превращений снова появились люди¹⁴⁶. Иной аспект подчеркивается в австралийском мифе о сестрах, превращенных в лягушек в наказание за измену их матери своему мужу (ср. превращение сестер Меамей в Плеяды), а именно — оппозиция еды — не-еды (камня)¹⁴⁷; здесь же и мотив дождя, камня, вызывающего дождь. Подробнее этот мотив разворачивается в сказании о виринуне — вызывателе дождя и связанном с ним мотиве наступившего изобилия и устройстве великого *бора* с тем, чтобы мальчики могли стать юношами¹⁴⁸. Мотив возникновения пищи, веселящего напитка во многих традициях связывается с похищением, кражей, совершаемой «культурным» героем (обычно с неба), а не с инцестом; ср. полинезийский мотив — Лафанога похищает хмельной ритуальный напиток из мира духов; американские и океанийские легенды о возникновении пресной воды; историю Одина, похищающего мед, некоторые мотивы, связанные с Локи (ср., кстати, его способность превращаться в насекомых /ср. *locke* как название паука в ряде диалектов скандинавских языков/, эпизод с Локи-мухой и то, что он породил хтонических чудовищ)¹⁴⁹ и т. д. Мотив веселящего напитка, эликсира бессмертия, божественной (или дьявольской) влаги возвращает нас снова к теме грибов, поскольку, как показали исследования Р. Г. Уоссона, К. Леви-Стросса, Р. Гейма и других специалистов, именно грибы определенных видов служили лучшим (а иногда и единственно доступным) материалом для приготовления галлюциногенного напитка, открывавшего возможности общения с иными мирами. Во всяком случае на обширных пространствах Евразии и Америке сохранилось большое количество свидетельств именно такого использования грибов, прежде всего — мухо-

мора¹⁵⁰, по крайней мере в эзотерических филиациях (внутри данной культурной традиции), сохраняющих архаичные черты. Так или иначе, но в объеме мифа в целом отмеченная выше триада жизнь — смерть — плодородие дублируется пространственными перемещениями основного объекта мифа независимо от его конкретных превращений — небо (божьи дети до грехопадения) — земля (грибы, насекомые и т. д. после наказания за грехопадение) — небо (человек, вкусивший напиток бессмертия)¹⁵¹. Эта двухаспектность грибов и изофункциональных им объектов в мифе, проявляющаяся в совмещении небесного (божественного) и хтонического (дьявольского) начал, отражает тот элемент риска, с которым необходимо связана вся эволюция человеческой культуры¹⁵². Обращение к темным и чреватым опасностью силам природы, к остаткам хаотического и испытание (и включение его) небесным, космическим вводило в жизнь элемент динамичности, увеличивало роль шанса, выбора, инициативы. Это и были те два благословения, которые определяли путь человека от хаоса к космосу сначала и от космоса к истории позже: «...и да благословит тебя Бог благословениями небесными и свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы»¹⁵³. Но неосторожное прикосновение ко всему, что связано с бездной, губительно. Поэтому любой продукт ее может быть использован лишь при выполнении целого ряда существенных ограничений — пространственных, временных, социальных: сакральное место (центр), сакральное время (праздник, жертвоприношения), сакральная группа (шаманы, жрецы и т. п.). Только в этих условиях осуществимо обращение к смерти ради жизни¹⁵⁴.

* * *

В заключение несколько соображений относительно неожиданной, но интересной и перспективной гипотезы Р. Г. Уоссона, согласно которой первоначально др.-инд. *soma-* (авест. *haoma-*; индо-иран. **sauma-*) обозначало один из видов мухомора, а именно *Amanita muscaria* (англ. *fly-agaric*, нем. *Fliegenpilz*, франц. *fausse orange, tue-mouche, crapaudin* и т. д.). Не касаясь в данном месте вопроса о тождестве Сомы и *Amanita muscaria*¹⁵⁵, можно ограничиться лишь кратким указанием мотивов, которые — в совокупности — не оставляют сомнений в том, что Сома — божество, растение и напиток — были включены в ту же самую мифологическую схему, в которой в других традициях, как это было высказано выше, выступали грибы.

Среди тех данных, которые Р. Г. Уоссон использовал лишь отчасти или вовсе не затронул, находится свидетельство первостепенной важности: Сома — дитя Парджаньи, бога дождя¹⁵⁶, носителя грома и молнии¹⁵⁷

(*parjanyaḥ pitā*. RV IX, 82, 3), и Паджры, видимо, Земли¹⁵⁸ (*pájrāyā garbha*. RV IX, 82, 4). Имя Парджанья отражает наименование индоевропейского бога грома (*Perkūnas*, *Перун* и под.); при этом известно, что Парджанья производит скот, растения, семена¹⁵⁹, пищу¹⁶⁰; он связан с лягушками¹⁶¹, с молоком и медом¹⁶²; сам он сын неба (*parjanyaāya... divás putrāya...* RV VII, 102, 1), опора мира (RV VII, 101, 4), опроситель обоих миров (...*prá vidyūtā ródasī ukṣamāṇaḥ*. RV V, 42, 14). Интересно, что имена божественных супругов построены по метатетическому принципу: *Parj-* : *Pajr-*. Из сказанного следует, что Сома — дитя, возникшее в результате оплодотворения божеством, связанным с громом, молнией, дождем, Земли, жены этого божества¹⁶³. Вместе с тем существуют сотни мест, где указывается связь Сомы с собственно Громовержцем — с Индрой. Не говоря о том, что сома именуется напитком Индры (ср. *indrapāṇaḥ*. RV IX, 96, 3)¹⁶⁴ и включен в целый ряд общих с Индрой мотивов, здесь можно лишь упомянуть нередкие указания на то, что Сома входит в Индру (*indram indo vṛṣā viśa*. RV IX, 2, 1 'в Индру, о напиток, войди, о бык!')¹⁶⁵. Конечно, не случайна и связь Сомы с дождем: потоки Сомы — небесный дождь (*prá te dhārā asaścāto divó ná yanti vṛṣṭāyaḥ*. RV IX, 57, 1); к нему обращаются с просьбой излить небесный дождь (*vṛṣṭim diváh pári srava*. RV IX, 39, 2), он — обладатель грома (*pávamāno ajījanad... tanyatúm*. RV IX, 61, 16)¹⁶⁶. Особенно подробно описывается посредническая роль Сомы: он — связь Неба и Земли, родившийся на небе (ср. *aruśám... diváh śísuṃ*. RV IV, 15, 6 'красное дитя Неба'), он возрастает на земле (ср. RV IX, 61, 10: *uccā ta jātám ándhaso divi sád bhūmy á dade* 'в высях рождение твоего напитка; на небе пребывающего на землю беру я', или RV IX, 79, 4: *divi te nābhā paramó yá ādadé pṛthivyās ruruhuḥ sānavi kṣipah* 'О ты, у кого высший пуп [происхождение] на небе прикреплен, пальцы на спине земли возросли'), он между двумя мирами, символизируемыми двумя частями пресса (*óbhē antā ródasī*. RV IX, 70, 5), он — пуп земли и опора неба (ср. *nābhā pṛthivyā dharúṇo mahó divó*. RV IX, 72, 7¹⁶⁷), столп небес (ср. *divó... skambhó*. RV IX, 74, 2, ср. IX, 86, 35, 45)¹⁶⁸. Ввиду этих данных о Соме и обильных типологических параллелей (ср. хотя бы сочетание трехчленного гриба с двумя птицами над ним в соседстве с мировым деревом на уже упоминавшейся ноинулинской ткани) следует подчеркнуть, что сейчас нет оснований сомневаться в том, что Сома изофункционален мировому дереву¹⁶⁹. При таком понимании хорошо объясняются места, сообщающие о том, что Сома — дитя времен года (*ṛtúr jānitṛī* RV II, 13, 1), что он связан и с водой (*tásyā apás pári makṣú jātá āviśad yāsu vārdhate*. RV II, 13, 1 'от нее рожденный, он тотчас же проник в воды, в которых возрастает', ср. также IX, 71, 3; IX, 86, 45; IX, 97, 47; III, 36, 2; III, 43, 7; V, 30, 11; VIII, 1, 17; IX, 62, 5; I, 134, 5 и др.) и с огнем (Сома родитель Агни, как и мыслей, неба, земли, Сурьи, Индры, Вишну, ср. RV IX, 96, 5: *sómah*

pavate janitā, matīnām janitā divó janitā pṛthivyāḥ | janitāgnér janitā sūryasya janiténdrasya, janitótá viṣṇoḥ и др.); ср. сходную роль Сомы и Агни в космологических мифах (их жизнь на первозданном холме¹⁷⁰, где они охранялись змеем-драконом — *áhi* и под.).

В связи с Сомой возникает еще целый ряд тем, которые в других традициях нередко связываются с грибами. Уже говорилось о роли счета применительно к Соме и к грибам. В известной мере с этим связано постоянное упоминание о десяти пальцах, о пальцах-сестрах¹⁷¹ при описании приготовления Сомы. Ср.: *etám u tyám dáśa kṣīpo mṛjánti síndhumātaram*. RV IX, 61, 7 'Его, мать которого Синдху, очищают десять пальцев'¹⁷² или *svásāra ṁ jāmayo marjayanti...* RV IX, 89, 4 'его очищают сродненные сестры (= пальцы)' и др.¹⁷³ Нередко говорится в связи с Сомой о трехспинности, что также возвращает нас к образам, имеющим отношение к грибам (тройной гриб, гриб трех царств и под.), ср.: *abhi tripṛṣṭhaiḥ sāvaneṣu sómair... pṛmadhvam*. RV VII, 37, 1 'Наполните себя при жертвенных возлияниях трехспинным Сомой...' (ср. IX, 75, 3; IX, 106, 11; к трехспинному быку ср. IX, 71, 7; IX, 90, 2; IX, 111, 2). К образу гриба — царя¹⁷⁴ и зонту (грибу) как символу царской власти ср. *Somó rájā* 'Сома-царь' (RV X, 109, 2; ср. X, 167, 3 и др.).

Как и грибы, Сома символизирует плодородие, процветание: он — господин силы (*śavasas pate*. RV IX, 36, 6, ср. также IX, 71, 4, связь с жизненной силой — *váyo dadhe*. RV IX, 111, 2); господин пищи (*iśas pate*. RV IX, 108, 9, ср. IX, 14, 7; IX, 15, 7); господин богатства (*rayipāti*. RV IX, 97, 24; ср. II, 40, 6; IX, 101, 6 и др.)¹⁷⁵; его называют бессмертным (*ámartyo*. RV IX, 84, 2; ср. IX, 91, 2; VIII, 48, 12 и др.). Характерна неоднократно подчеркиваемая связь Сомы с молоком, его сок — молоко, он богат молоком и т. п. (ср. RV II, 13, 1; VIII, 1, 17; VIII, 9, 19; IX, 6, 7; IX, 62, 20; IX, 89, 2 и др.). Учитывая, что Сома имеет самое непосредственное отношение к производительной силе (об этом см. и ниже), и факты из ритуальной практики в ряде традиций, где молоко приравнивается к мужскому семени¹⁷⁶ (что отражается и в соответствующих словесных образах), — связь Сомы с молоком приобретает особое значение. Любопытно, что тема молока, доения в ряде случаев сочетается с темой камня (ср. RV IX, 65, 15: *yásya te mádyam rásam tivrám duhánty ádribhiḥ | sá pavasvābhimātihā* 'Очисться как уничтожитель врагов, о ты, чей пьяный, острый /напиток/ выдаивают они камнями', ср. также I, 121, 8), что также находит многочисленные типологические параллели: ср. чрезвычайно широкое распространение жертвенных камней (чаще всего чашеобразной формы), на которые льют молоко¹⁷⁷; камень нередко находится на холме и служит для ритуала, имеющего целью увеличение плодородия, изгнание злых духов¹⁷⁸, излечение от болезней и т. п.¹⁷⁹ Связь грибов с молоком достаточно очевидна в ряде их названий (ср. *молокашка*,

молокотник, молоковник, молокоедка и т. д.; ядовитые или горькие грибы мочат в молоке, после чего их отрицательные свойства нейтрализуются, и т. п.). Как известно, и моча может выступать в качестве эквивалента мужского семени¹⁸⁰. Характерно, что многие предания, поверья, приметы, толкования снов, предсказания основаны на этой тесной связи¹⁸¹. В ряде работ Р. Г. Уоссон и К. Леви-Стросс в достаточной степени показали, какое исключительное значение имеет этот мотив, приурочиваемый и к грибам и к Соме. Как известно, галлюциногенное вещество, содержащееся в *Amanita muscaria*, используется двумя способами (по крайней мере у палеоазиатов). Речь идет о непосредственном вкушении грибов (чаще в высушенном виде) или же мочи человека, вкусившего грибов. Есть данные, что моча предпочитается первичному продукту. В ряде традиций она используется не только для достижения состояния транса, но и при ритуальных омовениях. Р. Г. Уоссон показал, что в некоторых старых районах древнего расселения индо-арийцев, почитавших Сому, сохранились пережитки прежнего культа (ср. использование мочи в ритуальных целях сикхами и мусульманами Панджаба, Кашмира и некоторых других северо-западных провинций)¹⁸². Эти пережитки обнаруживаются и в некоторых древнеиндийских текстах, ср. эпизод из «Махабхараты» (*Aśvamedha Parvan* 14, 54, 12—35), в котором бог Кришна дает своему адепту в качестве напитка бессмертия мочу неприкасаемого, который оказывается Громовержцем Индрой. Заслуживает внимания интерпретация одного места из «Авесты»¹⁸³, в котором осуждаются те, кто позволяет обманывать себя опьяняющей мочой: *Kadā ajān mīdrām ahyā madahyā...* Yasna 48, 10¹⁸⁴. Во всяком случае еще манихеи не только употребляли «красные» грибы, но использовали, как известно, и мочу¹⁸⁵. Интересно, что в ряде традиций грибы, которые непригодны для такого использования, называются «собачьей мочой» (в ряде мест в Индии, у юкагиров и т. д., ср. алт. *атын сидэги* 'лошадиная моча' при русск. *собачник, собачьяки, собачьи губы, собачий гриб* и др.). Эти факты приводят к следующему соотношению, предложенному К. Леви-Строссом¹⁸⁶: а) человеческая моча : мухомор = собачья моча : обычный гриб; б) мухомор : обычный гриб = человеческий : собачий¹⁸⁷.

Связь Сомы с мочой теперь не менее очевидна, чем подобная связь грибов и мочи. Об этом свидетельствуют указания на две формы Сомы (ср. два способа употребления *Amanita muscaria*): *tābhyām viśvasya rājasi ye pavatāna dhāmanī pratīcī soma tasthātuḥ*. RV IX, 66, 2 'Этими двумя формами, которые стоят, глядя (на нас), о Сома, ты царишь, о Павамана' (ср. также II, 3, 5 и др.), отдельные места в ведийских текстах типа RV IX, 74, 4, где мотив Сомы соединяется с темой божественного напитка и мочеиспускания¹⁸⁸ и, наконец, ряд еще более непосредственных свидетельств. Среди них — RV VIII, 4, 10: *...pibā sómaṃ vāsāñ ānu | nimégamāno maghavan divé-diva ójiṣṭaṃ dadhiṣe*

sáhah '...пей Сому по желанию; день за днем мочась, о Могучий [ср. Индра], ты приобрел величайшую силу'¹⁸⁹; ср. отчасти RV II, 34, 13 (сходный мотив в связи с сыновьями Рудры, принявшими конский облик; ср. также мотив плодородного дождя Рудры — RV V, 53, 14; X, 59, 9) .

Мотив Сомы в моче, подкрепленный уже указанной практикой питья напитка из грибов во второй его форме, практически окончательно решает вопрос об изофункциональности Сомы и грибов в данной схеме¹⁹⁰ независимо от того, чем было реальное растение сомы¹⁹¹. Более того, эта изофункциональность выходит за пределы мифа и распространяется на область ритуальной практики в ее пищевом и химическом аспектах¹⁹².

Считая, таким образом, несомненной уместность сравнения Сомы с грибами в пределах схемы, следует указать еще ряд особенностей в описании Сомы, также сближающих его с тем, что отмечалось выше в связи с грибами.

Среди этих особенностей — двузначность роли Сомы в мифологическом поединке. В индо-иранский период **Sauma*- понимался как 'убийца Вритры /или затора/', ср. вед. *vṛtrahán-*, авест. *varəθrajan-*, тогда как в ряде более поздних текстов Сома иногда идентифицируется именно с Вритрой, ср. *vṛtró vai sóma āsīt*. SB IV, 2, 5, 15; SB III, 4, 3, 13; *somo vṛtro*. KS XXIV, 9; KKS XXXVIII, 2; *sómo vai vṛtráh*. MS III, 7, 8 и т. п.¹⁹³

Сексуальность Сомы также отвечает этой теме в связи с грибами. Она проявляется в соответствующей символике пола¹⁹⁴.

Мужское начало Сомы подчеркивается неоднократно. Ср. его поднятие к небу, возрастание, увеличение в объеме, сопоставимое, кстати, с ощущениями вкусившего галлюциногенный напиток¹⁹⁵, указания на то, что Сома жених, любовник (ср. RV IX, 107, 6 и X, 85, 9: *sómo vadhūyúr abhavad* и др.). О Соме, смешиваемом с водой и молоком, говорят как о быке, соединяющемся с коровами (RV IX, 6, 6), причем это соитие сравнивается со связью с женщинами (RV IX, 32, 5; IX, 56, 3), обладательницами прекрасных гениталий (*sūpasthā*. RV IX, 61, 21); он сочетается с «сестрами» (*jāmi*), пальцами, выжимающими сому (ср. RV IX, 99, 6 с деталями; IX, 68, 4 и т. д.)¹⁹⁶; иногда описывается само соитие (ср. RV IX, 69, 3 или X, 101, 12). В знаменитом свадебном гимне (RV X, 85) Сома выступает как жених Суры, как божественный прообраз и пример жениха *par excellence*¹⁹⁷. «Сома — мужское, Сура — женское, оба они образуют пару», — свидетельствует «Тайттирия-Брахмана» (I, 3.3.2). Не случайно, что брачная пара должна приготовить сому (RV VIII, 31, 5). Наконец, полнее всего эти свойства Сомы проявляются в его оплодотворяющей способности (Сома — бык) .

И наконец, последний круг фактов — на этот раз сюжетного характера, — позволяющих включить Сому в ту же схему, в которой в других традициях выступают грибы или другие растения, идущие на приготовление на-

питка бессмертия. Прежде всего речь идет об известном мифе, проанализированном Г. Ломмелем, в котором рассказывается, как боги во главе с учредителем жертвоприношения Митрой для успешного совершения жертвоприношения должны были совершить убийство их собога Сомы путем сокрушения и расчленения его на мелкие части¹⁹⁸. Не менее интересен не раз повторяющийся мотив орла, приносящего сому для Индры или другого божественного персонажа, ср. *ádhā me śyenó mádhv ā jabhāra*. RV IV, 18, 1, 3 «тогда орел принес мне сладкий напиток» (речь Индры); *indra piba... ā yām te śyena... jabhāra*. RV III, 43, 7 'пей, Индра, ... (то), что тебе принес орел' и др.¹⁹⁹ Иногда Индра похищает Сому, не принимая облик орла или сокола; ср. *tvāṣṭāram indro januśābhibhūyāmuṣya sóman apibac camūṣu*. RV III, 48, 4 'Индра, по рождению превосходя Тваштара, украв силу, выпил (его) из сосудов' (ср. также RV VIII, 4, 4 и др.). Существенно, что Тваштар — отец Индры и творец мира (ср. мотив кражи у небесного бога его детьми или другими противниками некоего чудесного средства и последующего их наказания). Естественно, что этот мотив издавна сопоставляется с историей похищения Одином меда и в ряде случаев проецируется в индоевропейскую эпоху²⁰⁰.

Недавно, исходя из RV IX, 71, 2 (*prā kṛṣṭihéva śūśā eti roruvad asuryām várṇam ní rinīte asya tám...* 'отчаянный, как человекоубийца, идет он, ревя; этот его асурский цвет снимает он...'), Кейпер указал на ряд параллелей (в частности, из более поздней ведийской литературы), которые, кажется, позволяют толковать *várṇa* как обозначение некоего элемента организации дуального типа (ср. противопоставления хорошей и плохой *varṇ*: *bhadram várṇam — pāpam várṇam*²⁰¹). Если речь идет о космическом уровне, с помощью *varṇa*-различаются день и ночь (ср. KS VIII, 3; KKS IV, 8 и т. д.; ср. *uśāsā-náktā*); на божественном уровне с помощью этого понятия дифференцируются два класса — дэвы и асуры²⁰²; на социальном уровне — ари и дасы²⁰³. Следовательно, и здесь Сома входит в число элементов, классифицирующих социальную структуру, как и в случае с шашками и с грибами (см. выше). Еще интереснее то, что здесь также используются для социальной дифференциации цветовые противопоставления (чему есть примеры и в более близкое к теперешнему время).

Все эти примеры с достоверностью показывают, каким образом одна и та же архетипическая схема реализуется в разных культурно-исторических традициях, во-первых, и для каких целей может эта схема использоваться, во-вторых. При всех различиях в реальных воплощениях схемы и в общей оценке фиксируемого ею со стороны потребителя, следует помнить об огромной роли, которую сыграла и продолжает играть в культурном развитии человечества эта схема, позволяющая связать столь разные явления, как маринда-нимский *дема* и гетевский «Фауст».

Примечания

¹ Эта статья, написанная в конце 1970 г., представляет собой дальнейшее развитие совместной работы (Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере Сомы. — Тезисы докладов Летней Школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с. 40—46), начало которой было положено Т. Я. Елизаренковой, занимавшейся проверкой гипотезы Р. Г. Уоссона.

² Ср.: Lévi-Strauss C. *Mythologiques*, II. Du miel aux cendres. Paris, 1960, p. 45, 60, 151—152, 313, 330; III. L'origine des manières de table. Paris, 1968, p. 219—224; 325; Dis-moi quels champignons... — L'Express, 10 avril, 1958; Les champignons dans la culture. A propos d'un livre de M. R. G. Wasson. — L'Homme, X, 1970, p. 5—16 и др.

³ Речь идет не только о всемирно известных работах этого автора (из последних исследований см. серию статей в «Revue de Mycologie» под общим названием «Un problème à éclaircir; celui de la Tue-mouche»; среди них см.: Heim R. L'Amanite tue-mouche nord-américaine n'est pas la *Muscaria*, t. 30, fasc. 4, 1966, p. 294 и сл.), но и об отражении этой темы в художественной литературе и в публицистике (ср. роман О. Хаксли «Island» и его статью о наркотических средствах). Более специально см.: Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs. Proceedings of a Symposium held in San Francisco, Calif., January 28—30, 1967 / Ed. by Daniel H. Efron, Bo. Holmstedt, Nathan S. Kline, 1967 (особенно — С. Н. Eugster и Р. Г. Waser с библиографией). Ср. также: *Catalfomo P., Eugster C. H. 'Amanita muscaria': Present Understanding of Its Chemistry.* — Bulletin of Narcotics, vol. 22, 1970, p. 34 и сл.

⁴ Помимо знаменитой работы о культе грибов в Мексике, положившей начало этномикологическим исследованиям, см. другие работы этого автора: Lightning-Bolt and Mushrooms: An Essay in Early Cultural Exploration, — For Roman Jakobson. The Hague, 1956, p. 605—612; Mushrooms, Russia and History. New York, 1956 (в соавторстве с V. P. Wasson); Soma. Divine Mushroom of Immortality. New York, 1968; Soma: Comments Inspired by Professor Kuiper's Review, — IJ, vol. 12, 1970, p. 286—298 (ответ на рецензию Кейпера, там же, p. 279—285); The Soma of the Rig Veda: What Was It? — Papers Prepared for International Congress of Orientalists. Canberra, 1971; Soma of the Aryans: An Ancient Hallucinogene? — Bulletin of Narcotics, vol. 22, 1970, p. 25—30; The Soma of the Rig Veda: What Was It? — JAOS, vol. 91, 1971, p. 169—187 (см. здесь же: Ingalls H. H. Remarks on Mr. Wasson's Soma, p. 188—191); Soma and the Fly-Agaric. Mr. Wasson's Rejoinder to Prof. Brough. — Ethno-mycological Studies. № 2. Cambridge, Massachusetts, 1972, и др. Ср. также: *Bureau A., — с. 173—176.* В 1978 г. вышла из печати весьма интересная монография: *Wasson R. G., Ruck C. A., Hofmann A. The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries.* New York — London, 1978. В ней открывается еще одна, чуть ли не самая захватывающая страница этномикологии: роль грибка *Claviceps purpurea* в элевсинских мистериях; ср. также само название Микен (Μύκηται) по «грибному» (μύκης). Это исследование открывает путь к пониманию особой роли грибов в свадебном обряде. К сожалению, многие ценные выводы из названной работы в настоящей статье уже не могут быть учтены, но целый ряд ее положений существенно усиливается аргументами упомянутой книги. В одном случае к данным, приводимым в ней и основанным на сюжетах вазовой живописи

си, хотелось бы добавить еще более убедительные примеры изображений с двух ваз из Эрмитажного собрания. Первая из них — краснофигурный кратер аттической работы (1-я пол. V в. до н.э.). На нем сцена передачи Деметрой колосьев со спорыньей Триптолему, восседающему на двукрылой колеснице и держащему в одной руке чашу, а в другой характерный посох с шишкообразным навершием. Эта сцена фланкируется двумя женскими фигурами с колосьями и посохами. Одежда Деметры покрыта «гвоздиками» (ср. лат. *clavus* 'гвоздь' при названии спорыньи *Claviceps purpurea*); в других сходных изображениях этим «гвоздикам» соответствуют мотивы грибов, фаллосов, может быть алабастров, воспроизводящих ту же форму (особого рода крестиков, на противоположной стороне вазы эта сцена дублируется и продолжается двумя изображениями бородатого мужчины /с посохом/ и женщины /с чашей/, которые, однако, «портретно» отличаются от участников сцены с божественными персонажами /жрец и жрица?/). — Вторая ваза, представляющая собой краснофигурный кратер того же времени, изображает Триптолема (с двумя колосьями в волосах, наподобие рожков, с посохом и чашей) на колеснице, запряженной двумя змеями, и Деметру с колосьями, льющую вино в его чашу (имена персонажей надписаны). В композицию входят также изображения женщин с колосьями, юноши с чашей, Афродиты, находящейся под Деревом, Эрота, хищного животного с птицей в зубах и т. п. На другой стороне — юноша с посохом, имеющим шишкообразное навершие, и чашей и женщина. На обеих вазах — орнаментальный бордюр из сочетания меандра и креста. На основании этих и им подобных изображений легко восстанавливается стержневая линия элевсинского культа (ср. гомеровский гимн Деметре, фрагмент элевсинского рельефа в Акрополе, где Деметра передает Триптолему колосья, а Кора надевает ему на голову венок, и т. д.) — приготовление из спорыньи галлюциногенного напитка, вкушение его, приобщение таинствам трех космических зон (имя Триптолема отсылает к этой триаде); ср. наличие в сходных сценах с участием Триптолема Диониса, Деметры, Персефоны ларца (*χίστις*) с утварью, используемой именно в элевсинских мистериях, и «кистофоров». — Ср. еще: *Allegro J. M. Sacred Mushroom and the Cross. New York, 1970.*

⁵ См.: *Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig, 1911; Baumgartel E. Tomb and Fertility. — JKF, Bd. 1, 1950; Henderson I. L, Oakes M. The Wisdom of the Serpent — The Myths of Death, Rebirth, and Resurrection. New York, 1963.*

⁶ Актуальность этих признаков подтверждается данными соответствующих традиций. Ср., напр.: *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris, 1962; Roux J. P. Faune et Flore Sacrées dans les Sociétés Altaïques. Paris, 1966* и др.

⁷ В 1953 г. супруги Уоссон в отдаленном горном районе южной Мексики (в стране мацатеков) наблюдали тайный ночной обряд, совершаемый под руководством старухи-шаманки. Центральный эпизод этого обряда — вкушение сырых грибов (тракуемых одними как божественные, другими — как сатанинские) и следующие за этим видения. Любопытно, что один из основных мотивов видений — цветные орнаменты древнемексиканского типа. Эти данные о живом культе грибов подтверждаются и историческими свидетельствами. Известно, что около рубежа нашей эры в Месоамерике появляется грибообразная скульптура с изображением мифического духа на ножке гриба (ср. образцы из Каминальхуйу). Несколько веков спустя возникают грибы-идолы, изваянные мастерами из племени майя-кичу. В Центральной

Америке в это время, очевидно, существовал тот культ грибов, который, видимо, за- стали еще испанцы. Ср. сообщение в «Хронике» XVI в. Бернардино де Саагуна об употреблении индейцами во время религиозных праздников волшебного гриба (*teo-nanácatl*), вызывавшего галлюцинации. См. среди прочего: *Durán D. The Aztecs. The History of the Indies of New Spain. New York, 1964, p. 180, 189, 225—226, 350—351.* О следах «грибного» культа в Скандинавии см.: *Kaplan R. W. The Sacred Mushroom in Scandinavia, — Man 10, 1975, № 1, p. 72—79.*

⁸ Например, поливать некоторые грибы мочой, употреблять нецензурные слова и т. п.

⁹ См.: *Lévi-Strauss C. Mythologiques. I. Le cru et le cuit. Paris, 1964; Idem. Du miel aux cendres, p. 29—30.*

¹⁰ Возможны дальнейшие ветвления, например, мясо каннибала — мясо неканнибала.

¹¹ Ср. мифы тукуна о сумасшедшем охотнике (M_{240}) или о семье, превращенной в ягуаров (M_{304}). В последнем мифе существен мотив старухи, убившей сына и пытающейся дать своим внукам печень убитого сына под видом древесных грибов. К соотношению грибов и плесени на языковом уровне ср. франц. *mousseron* 'род съедобного гриба', из ст.-франц. *moisseron, mouscheron* (откуда ср.-англ. *mouscheron*, англ. *mushroom*), при франц. *moisi, moisissure* 'плесень', *moisir* 'покрывать плесенью' и т. п.

¹² См.: *Lévi-Strauss C. Les champignons dans la culture... p. 15.* Впрочем, взгляд на грибы как на испражнения (особенно божественных существ) не столько указывает на отрицательное отношение, сколько подчеркивает особую роль грибов на пути от природы к культуре при учете различий между божественным и человеческим аспектами этой проблемы (ср. мотивы пищеварения и его результатов, рвоты в связи с этой темой); следует напомнить, что греки называли грибы 'пищей богов', *cibus deorum* в латинской передаче Светония (Nero, 33), ср. θεῶν βρωμα. Dio Cassius 61, 35, а ацтеки — *teo-nanácatl* 'Божья плоть'; ср. также ст.-флам. *dyvelsbrood* 'хлеб дьявола' и т. д. (ср. представление о грибах как пище мертвых у оджибуэев).

¹³ Там же, с. 15.

¹⁴ Ср. *Quid porro insanius dici cogitari potest, hominem b o l e t o s, orizam, t u b e r a, placentas, caroenum, piper, laser, distento ventre cum gratulatione ructantem, et quotidie talia requirentem non inveniri quemadmodum a tribus signaculis, id est a regula sanctitatis excidisse videatur. — De oribus Manichaeorum. Cap. 13, § 30. Ср.: Wasson R. G. Soma... p. 71—72.*

¹⁵ См.: *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage... p. 139.* Здесь же указывается, что в ряде языков «инцест» и «каннибализм» как две гиперболические формы половой связи и пищевого режима могут обозначаться одним и тем же словом (ср. *kuta kuta* в языке Коко Уао на мысе Йорк). Русск. *есть* в значениях 'édère' и 'futuère', разумеется, результат конвергенции, но обусловленной и более общими представлениями о связи этих двух сфер и других соотносимых с ними (рвать, изрыгать = родить). Нечего и говорить о сходной символике этих двух актов. Сходным образом у понапе отождествляются инцест и съедение тотема, а у матабеле и машона (в Африке) слово для тотема обозначает и «sogoris vulva». Такого рода факты подтверждают предположение об одинаковой древности пищевых запретов и экзогамических предписаний.

Косвенно эта же ситуация отражена в тантристском ритуале *pañca-makāra*, объединяющем пользование мясом, рыбой, жареным зерном, вином и с о и т и е.

¹⁶ См.: *Firth R. We, the Tikopia*. New York — Chicago, 1936, p. 319—320; *Evans-Pritchard E. E. Nuer Religion*. Oxford, 1956, p. 86 и др.

¹⁷ *Vagina dentata* может изображаться как агрессивное начало, угрожающее мужчине кастрацией, и как пассивное начало, воспринимающее мужскую жизненную силу. Отсюда, в первом случае, обращения типа «Царапающаяся она, кусающаяся она, когтистая, как отравленное ядом — для еды (*áttave*)» или «не будь мужеубийцей» (*ápatighny edhi*) в древнеиндийском свадебном гимне (RV X, 85, 34, 44) и, во втором случае, культивирование (особенно на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии) мужчиной особого искусства соития, гарантирующего сохранение жизненной силы (ее непередачи женщине). См.: *Van Gulik R. H. Sexual Life in Ancient China*. Leiden, 1961; *Idem. Erotic Colour Prints of the Ming Period*, vol. 1—3. Tokyo, 1951; ср. отчасти: *Malinowski B. Sex and Repression in Savage Society*. New York, 1927; ср. также: *Gessain R. Vagina dentata dans la clinique et la mythologie*. — *Psychanalyse et les sciences de l'homme*. Paris, 1957, p. 247—295 и др. Аналогия между разинутым ртом и развершимся лоном и родами и едой проанализирована в кн.: *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М., 1965, с. 240, 303 и др.

¹⁸ Подобно тому как грибы могут выражаться двумя словами (*грибы* и *губы*), так и губы передаются через те же два слова (*губы* и *грибы*); ср. с.-хорв. *варгань* 'гриб' при польск. *warga* 'губа'.

¹⁹ Ассоциация такого рода, в частности, неоднократно отмечена у американских индейцев; ср. также русск. *пуньрь* 'membrum virile' и название вида грибов; лит. *budė* 'гриб' и 'оселок' (также и *budė*) и др. Наконец, и научной микологической терминологии не чужды подобные ассоциации, ср. наименование бледной поганки — *Amanita phalloides* и под. Ср. характерные русские неприличные выражения (кстати, не раз используемые Достоевским в его произведениях): *съешь гриб* («Господин Прохарчин»); *Ракитка, ты гриб, а он князь!* («Братья Карамазовы»); *огрибел* («Записные книжки») (где гриб = 'penis', употребляемому в более откровенных вариантах, ср. *сморчок* в этом же значении), ср. прозвище *грибеды* под этим углом зрения. Ср. еще: «Куда мне, старому грибу, с молодой женой возиться» (*Мельников-Печерский*. В лесах, т. 1, ч. II, гл. 4). Не менее поучительны и другие контексты, ср.: «Радуются девки грибкам-первачкам... самим наестся и парней накормить, коли придут на грибовные девичьи гулянки. Придти бы только долговязым! Вволю бы девки над ними натешились, до крови нарвали бы уши пострелам на нову новинку (с авторским примечанием: Известный старинный обычай — драть за уши всякого, кто первый раз в том году ест новинку: ...первые грибы...). Для того больше грибовны девичьи гулянки и затеваются... благо пасха была поздняя — грибы наперед всех святых уродились... Пришли и парни... их дело не грибы собирать, а красным девкам помогать. Только что в лес — хохот, взвизги. Верны девки старому завету: с кем зимой на супрядках, с тем летом на грибах... принялись грибы жарить.... девки кормят каждая своего со своей ложки ... А под вечер каждый с зазнобушкой в кустики... Ох, грибы-грибочки! темные лесочки!» (Там же, ч. III, гл. 6, с дальнейшим рассказом о Маланье /= молнии/, как «пошла она в лес по грибочки, да нашла девичью беду непоправную...»). Несколько иной характер имеет отсылка к сходному образу у

Лескова: «Ты не смотри на меня, что я такой гриб лафертовский: грибы-то и в лесу живут, а и по городам про них знают» («Соборяне»). Наконец, здесь же уместно вспомнить «грибную» тему в «Волшебной горе» Т. Манна — лекцию доктора Кроковского о любви и смерти: «Итак, в этой связи ученый муж... заговорил о ботанике, то есть о грибах — порожденных мраком мясистых и причудливых формах органической жизни, плотских по природе своей и близко стоящих к животному царству... особо остановился на одном грибе, своей формой и приписываемой ему магической силой стяжавшем себе известность еще в классической древности — на сморчке, в латинском наименовании которого фигурирует эпитет *impudicus*, видом своим он напоминает о любви, а запахом о смерти. Дело в том, что когда с колокольчатой шапки *impudicus*'а стекает покрывающая ее зеленоватая липкая слизь... от него, как это ни странно, исходит сильнейший трупный запах. А у простонародья гриб этот до сих пор почитается средством, возбуждающим половое влечение» (Собр. соч., т. 4, М., 1959, с. 34—35).

²⁰ В свете ностратических или иных перспектив сюда же, возможно, следует отнести тюркск. *gömba* 'гриб' (ср. башк., татар. *köb* ~ *köm* ~ *göm* 'раздуться', 'разбухать' + *bä*, к семантике ср. слав. *griby* : *grebo*), и даже япон. *kobi* 'шишка', 'горб' : *kubo* 'углубление', 'впадина' (ср., в частности, япон. *kabu* 'пень' и 'репа', тагал. *kabuti* 'гриб' и под.), и многочисленные примеры сходного типа, связываемые с комплексом *g/k-(m)-b/p*. Ср. отчасти: Сыромятников Н. А. Теория изосемантических рядов. — *Studies in General and Oriental Linguistics. Presented to Shirō Hattori. Tokyo, 1970*, p. 563—564.

²¹ Ср. Меркулова В. А. Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967 (II. Названия грибов, с. 149—202).

²² К отождествлению мальчик = гриб ср. загадки о грибах типа: Мальчик с пальчик, беленький балахончик, красная шапочка; Маленький удаленький сквозь землю прошел — красну шапочку нашел; Мал малышок по подземелью шел. Перед солнцем стал, колпачишко снял; В лесу на пригоре стоит Егорка в красной шапке; Стоит Антошка (Трошка) на одной ножке (ср. также: Стой старичок — красный колпачок; На бору, на юру стоит старичок, красный колпачок) и под. Ср., однако: На лесной полянке красуется Татьянака — алый сарафан, белы крапинки (о мухоморе). См.: Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968, с. 69.

²³ Наиболее интересен кетский вариант: Прежде бабы (возникшие из земли, брошенной богом Неба Есем левой рукой вправо) и мужики (из земли, брошенной Есем правой рукой влево) жили розно. Фаллосы росли в лесу, куда бабы ходили по мере надобности. Одной из них надоело ходить в лес, она вырвала фаллос и принесла его в чум. Далее рассказывается, как в результате одного приключения его обладателем оказался мужик, а фаллосы в лесу захирели и превратились в грибы; их едят русские, у кетов же они вызывают рвоту. См.: Анучин В. Я. Очерк шаманства у енисейских остяков — СБМАЭ, т. 2, вып. II, СПб., 1914, с. 9.

²⁴ См.: Thompson S. Motif-Index of Folk Literature, v. 1—6. Bloomington, 1955—1958; Thompson S., Balys J. The Oral Tales of India. Bloomington, 1958.

²⁵ Ср.: грибы съжились в воде; глупый муж, считая, что жена съела часть их, убивает ее, см.: Thompson S. Motif-Index, J. 1813, 1; Smith E. W., Dale A. The Ila-Speaking People of Northern Rhodesia, v. 2. London, 1920.

²⁶ Об этом изображении см.: *Trevar K. V. Excavation in Northern Mongolia*. Leningrad, 1932 (pl. 15); *Kozlov P. K. Comptes rendus des expeditions pour l'exploration du nord de la Mongolie*. Leningrad, 1925 (fig. 12); *Yetts W. P. Discoveries of the Kozlov Expedition*. — *Burlington Magazine* 48 (April), 1926 (176, pl. 4H); *Sullivan M. The Birth of Landscape in China*. Berkeley—Los-Angeles, 1962, p. 52 и сл.; *Willets W. Chinese Art*. London, 1958, p. 290 и сл.; *Wasson R. G. Soma...* p. 89 (pl. XVI—XVII) и др. — Учитывая ноинулинские изображения, можно попытаться несколько по-новому проинтерпретировать и известное изображение хопи (облака, молния, дождь):



См.: *Boas F. Primitive Art*. Oslo, 1927, p. 120, fig. 117 (ср. также рисунок пуэбло, fig. 118: три треугольника, над которыми три птицы; интерпретация: дождь из облаков и плодородие). Как бы то ни было, эти два изображения в сумме весьма близки и к композиции ноинулинского рисунка, и к излюбленным китайским изображениям грибов *Ling-chih* (г р о м о в ы х грибов) около мирового дерева, и к схеме мифа (возникновение грибов — знака плодородия — от удара молнии и дождя). Ср. также новую интерпретацию рисунков на спине статуй на о-ве Пасхи (элементы жизни: Солнце, Луна, Молния), см.: *Mazière F. Fantastique île de Pâques*. Paris, 1965.

²⁷ В этом смысле шахматы представляли собой более позднюю и сложную ступень развития, на которой противопоставление мужской — женский заменяется более абстрактным белый — черный, тогда как сама пара мужской — женский вводится внутрь элемента белый и внутрь элемента черный. Следует при этом помнить, что некогда отношение между всеми этими элементами выглядело иначе (напр., мужской и белый, но женский и черный). Ср. в старых монгольских шахматах — мужчины красной стороны и мужчины зеленой стороны, см.: *Montell G. Mongolian Chess and Chess-Men*, — *Ethnos*, v. 4, 1939, p. 81—104; см. отчасти: *Murray H. J. R. A History of Chess*. Oxford, 1913; *Орбели И., Тревер К. Šatrang*, книга о шахматах. Л., 1936, и др. — Указанная интерпретация фигур обеих сторон заставляет предполагать, что и вся первоначальная схема игр типа шашек или шахмат (др.-инд. *caturaṅga*, собств. 'четыре угла', ср. ниже о роли числа четыре, четырех направлений, четвертого дня в связи с грибами) могла представлять собой что-то вроде универсальной композиции типа мирового дерева с акцентом на социальных отношениях. Характерная терминология игры ('бить', 'поражать', 'есть', 'брат') опосредованно воспроизводит названия основных предикатов в мифе о происхождении грибов или — шире — культурных растений, см. ниже. Наконец, следует отметить, что 'бить', 'поражать', 'ударять', 'брат', 'есть' (как и 'палка', 'кий' и т. п.) — всё это слова, употребляющиеся в отчетливо эротическом смысле. Более того, в некоторых ситуациях типа карнавальных именно этот смысл выходит на первый план (ср. *baston de mariage*, *baston à un bout* и под. у Рабле и его современников). См.: *Бахтин М. М. Указ*, соч., с. 222—223; здесь же см. об амбивалентности значения этой группы слов (убийство, умерщвление, конец старого — дарование жизни, рождение, начало нового). Учитывая все это, приходится видеть в играх типа шашек (по крайней мере, для определенного периода) если не сам ритуал, то его имитацию в миниатюре, сопоставимую с другими архаичными ритуалами, в которых идет игра на

амбивалентности понятий жизни и смерти, на нейтрализации этого противопоставления. О роли игры у Рабле и в карнавале см. также у М. М. Бахтина (с. 254 и сл.). Интересно, что индейские племена салишской группы считают, что грибы (*fungus*) являются талисманом, необходимым для победы в игре. Кстати, именно эти племена (как и некоторые из их соседей) составляют микофильское исключение среди индейцев (ср. употребление ими грибов в пищу, для приготовления лекарств, натирание тела грибами для приобретения силы, использование названий грибов при обозначении кланов и т. д.). См.: *Lévi-Strauss C. Les champignons dans la culture...* p. 14 и сл.

²⁸ В русской традиции сохранились лишь вырожденные (юмористические) варианты, ср. сказки типа Афанасьев № 90 (Андреев* 297) и связанные с ними песни (ср.: Грибы. Русская народная песня. М., 1916), речения, подобные *Это было при царе Горохе, когда грибы воевали* и т. д. Интересно, что в сказке содержатся (хотя и в трансформированном виде) такие архаичные типы, как: перечисление грибов (боровик, белянки, рыжики, волнушки, опенки, грузди); указание на социальное положение (*паны* 'белые грибы' и 'мифические богатыри или великаны, обитавшие на городцах и относившиеся враждебно к населению' /см. *Мельниченко Г. Г. Ярославский словарь. Ярославль, 1961, с. 141/; боровик, всем грибам полков(н) и к...; отказались белянки: «Мы грибковые дворянки...», отказались рыжики: «Мы богатые мужики...» и т. д.; ср. также образ Царя грибов в сказках или ценимый римлянами *цезарский гриб*); противопоставление грибов (мужских) губам (женским) (= грузди) (все грибы отказались идти на войну, а грузди пошли: «Мы, грузди, ребята дружны, пойдем на войну!»). В этом смысле русская сказка сопоставима в своей праоснове и со схемой игр типа шашек и шахмат, и со схемой основного мифа о грибах, о чем см. ниже. Существуют и литературные обработки и продолжения мотива 297 В, см. *Marcinkevičius J. Grybų karas. Vilnius, 1958*; несколько иные мотивы подчеркнуты в кн.: *Isokas G. Grybų karnavalas. Vilnius, 1970* (ср. кн.: Грибы. Русская сказка в стихах. Псков, 1837). В книге Г. Исокаса подчеркнут ряд существенных мотивов, связанных с грибами и опирающихся на фольклорную традицию. В старину все грибы были одинаковыми и различались только именами; однажды осенью был устроен грибной карнавал, на котором должен был избираться царь грибов; грибы облачились в разные по цвету одежды, разделились на братьев и сестер и встали по четыре (ср.: *O mes-trimitėliai, pumputaukšliai, dyglučiai, musmirės, voveruškos, kazlėkai... — šaukė grybai ir stojo po keturis...*; с. 18); возникший спор не привел к выбору царя, а каждый гриб навсегда остался в своей одежде и был выбран для еды соответствующим зверем (например, *briedis* 'олень' — *musmirė* 'мухомор' и т. п.); к *trimitėliai* и соответствиям между грибным и анимальным кодами см. ниже. Ср. отчасти: *Isokas G. Šimtas girios mišlių. Vilnius, 1960*.*

²⁹ Ср. миф о мировом яйце и сказку о курочке рябе; похищение Драконом девицы и игру «Испекли мы каравай»; миф о начале плодородия и сказку о войне грибов и т. д. Об архаизмах в детских играх и сказках см. в другом месте.

³⁰ См.: в мифологическом плане — *Eliade M. Méphistophelès et l'Androgyne. Paris, 1962*, и в психоаналитическом плане — *Fromm E. The Art of Loving. New York, 1965*; *Hunt M. H. The Natural History of Love. New York. 1959, p. 34*. Ср. также андрогиничский миф платоновского «Пира».

³¹ См.: *Hummel S. Geschichte der tibetischen Kunst.* Leipzig. 1953 и другие многочисленные труды этого автора; *Schröder D. Zur Religion der Tujen des Sininggebietes.* — *Anthropos*, 1953, S. 210 и сл. Ср. также исследования Ю. Н. Рериха, Дж. Туччи, Р. Гейне-Гельдерна, О. Гута и Э. Русселя и др.

³² Ср.: Треугольник — красный — огонь; круг — белый — вода; квадрат — желтый — земля и т. д. (*Kuṇḍalinī-Yoga*). Ср. также древнемексиканскую символику: *Krickeberg W. Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos.* Bd. 1. Rudolstadt, 1949, S. 63 и др.

³³ Ср. название грибов типа зонтик *пестрый* или *пампанго* (центральный Лусон) *payungpayungan kulog*, где первая часть 'подобный зонту', а вторая — 'гром', см.: *Wasson R. G. Lighting-Bolt...*; p. 607.

³⁴ Ср.: *Есть и корешок, есть и шляпка, а не гриб* (Зонт), см.: Загадки, с. 124; ораон: *Белый зонт стоит в поле* (Гриб), см.: *Taylor A. English Riddles from Oral Tradition.* Berkeley — Los-Angeles, 1951, p. 470; бирманский: *Появляется после фанфар; открывает свой белый зонт, потому что он горд своим царским происхождением* (рождением), см.: *Maung Than-Sein. Twenty-Three Riddles from Central Burma.* — *JAF*, v. 77, 1964, p. 69, 74. О зонте как о символе царской власти см.: *Hahn E. Der Sonnenschirm als Königssymbol und die Einführung des Rosenkranz im Westeuropa.* — *Internat. Archiv für Ethnographie*, Bd. 16, 1904, S. 30—42; к связи зонта с небом (см. ниже о связи грибов с небом) ср. др.-греч. οὐρανίωχος 'сводчатый навес', 'балдахин' (ἐν τῷ βασιλικῷ θρόνῳ, Plut.). К отождествлению грибов с зонтом см. известный английский анекдот, построенный на том, что одно и то же изображение один принимает за гриб, а другой за зонт. Среди мегалитов Кералы широкой известностью пользуется «зонт-камень» (*topi-kals, kudai-kals*) в виде огромного гриба. См. его воспроизведение в кн.: *Archaeological Remains. Monuments and Museums*, pt. 1. New Delhi, 1964, Plate IX и p. 37 и 40.

Ср. знаменитые изображения «Священного» гриба в искусстве древних майя доклассического периода (Каминальхуйу). Из ножки этих скульптурных (из камня) изображений выглядывает человеческое лицо. Полагают, что это относится к пророческому духу, живущему в грибах (из которых готовят галлюциногенный напиток) и вместе с напитком переходящему в выпившего его человека. См.: *Duran D. The Aztecs. The History of the Indies of New Spain.* New York, 1964, p. 180, 189, 225—226, 350—351; *Кинжалов П. В. Искусство древних майя.* Л., 1968. с. 24, 26.

³⁵ *C tembrum virile* (помимо гриба) отождествляются зонт, палка, дерево и т. п., о чем специально писал Э. Фромм в начале 50-х гг. Интересно, что оба эти символа сходным образом толкуются в снах — счастье, плодородие, богатство, долгая жизнь, защита. См.: *Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols.* New York, 1962, pt. 2, p. 1139, а также ключ к толкованию снов в «Атхарваведе», где говорится о зонте, молнии и т. п. (*Parīṣiṣṭa* 68), см.: *Esnoul A. M. Les songs et leur interprétation dans l'Inde.* — *Sources Orientales II.* Paris, 1959, p. 217 и др. Впервые этот круг вопросов получил интерпретацию в фрейдовском «Die Traumdeutung».

³⁶ Ср. нганас. *fan̄ka'am* 'быть в опьянении', коми *pagalny, pagawny* 'терять сознание', 'отравиться' и т. д. Может быть, прав П. Скок, связывавший с.-хорв. *münjen* 'stultus' (ср. словен. *mólnjav, mólnjen* 'ошеломленный', диал. *mólnjenost, munjenost* 'безрассудство', 'безумие') со слав. **mьnji* 'молния'. Иначе: *Bezlaj F.* — *Этимология* 1973. М., 1975, с. 182.

³⁷ Данные о **paṅ*, **poṅ* собраны в кн.: *Wasson R. G. Soma...*; p. 164 и сл.

³⁸ Ряд новоиндийских языков знает слова, означающие 'безумный', 'безумие' и под. и восходящие к гипотетическому др.-инд. **paggala*, видимо, неарийского происхождения. См.: *Turner R. L. Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, № 7643. Интересно, что обе вышеприведенные ностратические схемы, связываемые с обозначением гриба, одновременно относятся и к конопле (ср. греч. *χάνναβις*, нем. *Hanf*, русск. *конопля*; но др.-инд. *bhangá*, авест. *banha-*, *bangha-*, н.-перс. *bang* и т. п.), которая, как и определенные виды грибов, используется для приготовления галлюциногенных средств. Сама «перевернутость» указанных двух корней иногда соотносится (иконически) с «перевернутостью» сознания как результатом употребления этих средств (*мухомор*, *конопля*), ср. идею В. И. Абаева.

³⁹ Ср. вед. *ḷṣoṇī* при и.-евр. **skoṭ-*, **sku-* (ср. лит. *skujà* 'хвоя' и его славянское соответствие). К др.-инд. *kṣ-* : и.-евр. *sk-*, слав. *x*, ср. *kṣudh(a)* : *skusti* (*skudaū*) : *xudъ* и под. Интересен в этой связи анализ слова *луна* 'месяц' и 'ямка', 'углубление'. Ср. в «Прохладном вертограде»: «Уши иудовы губа, что гриб; у кого горло болит, или кто осипнет, и положить в молоко пресное, да провари немного, и тем молоком полоскать горло и выплюнуть, и пить молоко помогает» (из главы «О ушах иудовых»); см.: *Флоринский В. М.* Русские протонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVIII столетия. Казань, 1879, с. 172. О переосмыслении этого образа у Лескова («Несмертельный Голован», 1880) см.: *Сухачев Н. Л., Туниманов В. А.* Развитие легенды у Лескова. — Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978, с. 122.

⁴⁰ Р. Г. Уоссон поставил такой вопрос в связи с кит. *mo-ku*, обозначающим съедобные грибы (возможно из монгольского; **poṅ?*), и маор. *paṅgē*, *paṅgī* 'tender, touchwood made from spongy fungus'. Допустимо думать и о других возможностях. Ср. австралийский мифологический термин *baṅ* с широким кругом значений, от 'мертвый', 'дух', 'призрак', 'тень' до 'человек', 'я', 'окультурная сила', см. об этом слове: *Worms E. A.* Australian Mythological Terms: Their Etymology and Dispersion. — *Anthropos*, Bd. 52, 1957, p. 732—763. Характерно, что душа умершего человека общается к растительной жизни (или животной), см. интересное наблюдение о том, что у туземцев *Wagu* и *Gwini* (Северный Кимберли) имя умершего переходит из первого именного класса (обозначение людей) во второй (обозначение животных), см.: *Capell A.* Mythology in Northern Kimberley. — *Oceania*, v. 9, 1938—1939, p. 385. Обращает на себя внимание, что *baṅ* используется для обозначения почти всех основных объектов, которые в других традициях связаны в мифе с грибами.

⁴¹ Подробнее об этом см.: *Wasson R. G. Lightning-Bolt...*; p. 605—612.

⁴² Ср.: *De tuberibus haec traduntur peculiariter: cum fuerint imbres autumnales, ac tonitrua crebra, tunc nasci, et maxime e tonitribus. Plin. Hist. nat. XIX, 37; Post hunc tradentur tubera, si ver tunc erit et facient optata tonitrua cenas maiores. Juven. Sat. V, 116—118* и др. Иной вариант — грибы червивеют от грома (ср. грибы : черви).

⁴³ Ср. в обращении ящи к пролетающему облаку: *Заслышав гром, твой голос сладостный для слуха, что всю землю | Покроет, словно звитом из грибов (śīlīndhra-) — «Мегхадута»*. В местной традиции этот гриб связывают с коровьим калом (см. выше); *śīli* может означать 'червь', 'жаба' (см. ниже).

⁴⁴ См.: *Dickson H. R.* The Arab of the Desert. London, 1951 (2nd edit.).

⁴⁵ Впрочем, такого рода представления известны и у североамериканских индейцев. Так, напр., некоторые племена на западе от Скалистых гор считают, что грибы

рождаются от грома; в верховьях Миссури полагают, что грибы связаны со звездами, (ср. представления *Toba* о связи грибов с радугой) и т. п.

⁴⁶ В связи с дальнейшими рассуждениями существенно, что род *Tawhaki* восходит к людоедке, спустившейся с Неба, и ее мужу, жившему на Земле; сам *Tawhaki* поднимается на Небо в поисках жены или спускается в Преисподнюю по веревке, радуге, лозе и т. п.; отмщает смерть отца, побеждает в играх и состязаниях; наконец, дает *ману* вождям и т. п. Цикл преданий о *Tawhaki* принадлежит к числу самых распространенных в Полинезии, хотя некоторые мотивы ограничены отдельными островами.

⁴⁷ См.: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883, с. 132—138.

⁴⁸ См.: *Wasson R. G.* The Lightning-Bolt...; p. 609.

⁴⁹ См. также: *Thompson S., Balys J.* The Oral Tales of India; *Elvin V.* Myths of Middle India. Madras, 1949; *Idem.* Tribal Myths of Orissa. Bombay, 1953; *Wenkataswami M. N.* Folklore in the Central Provinces of India — *Indian Antiquary*, v. 167, № 86, *Dähnhardt O.* Naturesagen. Bd. II. Leipzig, 1910, S. 107, и др., также отмечены итальянский, венгерский, литовский варианты.

⁵⁰ См.: *Skeat W. W., Bladgen Ch. O.* Pagan Races of the Malay Peninsula, v. 1. London, 1906, p. 4f.

⁵¹ О соответствиях такого рода см.: *Mooney S.* Myths of the Cherokee. — 19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of Smithsonian Institute. Washington, 1900; *Roth W.* An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guinea Indians. — 30th Annual Report... 1915; *Nordenkiöld E.* Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika. Stuttgart, 1923; *Nimuendaju C.* The Apinaye. — Anthropological Series, Washington, 1939, № 8, p. 146; *Pelikan W.* Geheimnisvolle Beziehungen zwischen Tier und Pflanzen. — *Weleda-Nachrichten*, 1950, № 23, S. 7 f.; *Jensen Ad. E.* Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, S. 374f. Нужно полагать, что известные в самых разных традициях случаи названия грибов по животным опосредованно отражают архаичную систему вегетативно-анимальных соответствий.

⁵² См.: *Андреев М. С.* Очерки по этнографии таджиков. — Таджикистан. Сб. статей. Ташкент, 1925, с. 172—173.

⁵³ Учитывая звукоподражательную функцию этих выкриков, можно сходным образом объяснить и русскую загадку *В поле-то го-го-го, а в лесах-то ги-ги-ги.* Загадки, № 2442, с разгадкой — *Горох и грибы.* Ср. при гром — *гриб* также *град* = *горох* (*Рассыпался горох на семьдесят дорог... — Град*). Кроме того, и в загадках горох нередко определяется сходным с грибами образом: *...В сыру землю ушел, синю шапку нашел.* № 2444—2445 и др.

⁵⁴ Не исключено, что это противопоставление является трансформацией более древнего — *вогнутое* (напр., болотная впадина, выемка): *выпуклое* (гора). Собственно, с этой пары и началось рождение путем соития.

⁵⁵ Другие его имена — *Njambi, Ndjambi (-Karunga), Nyambi, (N)zambi* и т. п.

⁵⁶ См. подробнее: *Tessmann G.* Die Pangwe, Bd. II. Berlin, 1913, S. 17f.; *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin, 1936, S. 23f., 191; *Irlé.* — *Archiv für Anthropologie*, Bd. 43, S. 343 и др.

⁵⁷ См.: *Griaule M., Dieterlen G. Le Renard Pâle, t. 1. — Le mythe cosmogonique. Paris, 1965.*

⁵⁸ *apa* означает 'дождь', а также человека, чье семя подобно оплодотворяющему дождю; *gõpno* 'с извилистыми краями', 'со складками'. Учитывая внутреннюю форму слова и внешний вид *apagõpno*, не исключено предположение о его грибообразной природе.

⁵⁹ Эта семантика позволяет высказать предположение о том, что ненецк. *nãŋc* 'корень', 'стебель', 'ствол'; 'происхождение', как и *nãŋãl* — *nã(сь)* 'прясть', 'плести', 'вязать', 'вить' (ср. *naŋãl'cy*) и т. д., также связаны с **paŋ*, **poŋ*. Любопытно, что в мифе догонов грибы созданы из того же материала, что и корни.

⁶⁰ См.: *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca / Übersetzt und erläutert von W. Krickeberg. Jena, 1928, S. 34—35.*

⁶¹ Другие их названия — «ведьмины круги», «волшебные круги», «магические круги» и т. п.

⁶² По другому поводу целый ряд ценных данных, частично используемых здесь, см. в статье: *Кондратьева Т. Н. О Титах, Титах Титычах и Титовых детях. — Русская речь, 1970, № 1, с. 78—81.*

⁶³ Ср. *Было Тита — было тито, а теперь Карпа — нет ни капли.*

⁶⁴ См.: *Sullivan M. The Birth of Landscape Painting in China. Berkeley — Los Angeles, 1962, и др.*

⁶⁵ Ср.: *У Тита было семеро детей, | Семеро маленьких малюток. | Они не пили и не ели. | А друг на друга все смотрели. | И делали вот так... (о Тите см., напротив: Было Тита — было тито...; Тит, иди кисель есть...; Тит, иди тить...; Пьяный Тит под лавкой лежит... и т. д.).*

⁶⁶ Ср. «Титово милосердие» Княжнина (1785), если говорить о русской традиции (*Отечества отца | Драйжайше нареченье | Есть Титова венца | Верховно украшение...*).

⁶⁷ Ср.: *Астахова А. М. Былины Севера (примеры заимствованы у Т. Н. Кондратьевой).*

⁶⁸ Если это так, то прототип загадки мог бы оказаться аналогичным мансийскому способу обозначения пьяного («навеселе») человека — «о г р и б л е н» (независимо от способа опьянения); при этом 'гриб' и 'опьянение', выражаются через *paŋc*; *piŋka*. Интересно, что иранское название гашиша стало позднее во многих азиатских традициях названием ядовитого гриба, используемого шаманами.

⁶⁹ Среди них одно несомненно — свойство некоторых грибов («ухообразных»), особенно древесных) впитывать звук и потом многократно воспроизводить его. В языке некоторых индейских племен такие грибы и эхо обозначаются одним словом. См.: *Lévi-Strauss C. Les champignons et la culture...* Другое объяснение можно искать в том факте, что кое-где *гриб* и *бубен* не только относятся к классу семиотически эквивалентных объектов шаманской культуры (напиток из гриба и бубен в функции средств, позволяющих осуществлять контакты с иным миром), но и непосредственно отождествляются, иногда вплоть до языкового уровня. О мотиве *гриб = ухо* см.: *Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края. Загадки. — Живая старина, вып. 1, 1890, с. 51: гибкое, круглое, на корточках под вереском — ухо; гладкая под мостом, шершавая под вереском, мягкий под сосной — рыба, земля, гриб.* Сходная образ-

ность у Андрея Белого: «Я слышал про то, что и стены имеют какие-то уши: — Какие же? — Думаю я: Малиновской! — Развесит у нас свои уши (сухие грибы принимал одно время за уши ее)... (Крещеный китаец. М., 1928, с. 55; ср. с. 81: ...на кухне ушами повисли сухие грибы... стены ушаты...»; с. 137: «...или развесясь сухими ушами, как связкой грибов...», с. 160: «...ковыряет грибное, сушеное ухо...»).

⁷⁰ О связи свадебного барабана, бубна и т. д. с эротической символикой в карнавале писал М. М. Бахтин.

⁷¹ Ср. такие названия грибов, как *скрипун*, *скрипица* и под.

⁷² К связи молнии с насекомыми ср. такие названия, как *lightning-bug* или *firefly* (из семейства *bampyridae*). По поверьям, бытующим в Северной Америке (Алабама, Онтарио и т. п.), убивший это насекомое погибнет в следующем году от молнии; появление *lightning-bug* — к дождю и т. п.

⁷³ Весьма близкая аналогия — сцена Ахилла и Троила на фреске из этрусской гробницы Быков (VI в. до н. э.). В этой композиции, вполне сопоставимой с шаманскими изображениями, в данной связи привлекает внимание соседство древа жизни с грибоподобной вазой. Ср.: *Pallottino M. La peinture Etrusque. Genève, 1952; Bargellini P. Die Kunst der Etrusker. Hamburg — Wien, 1960.* Другой (на этот раз уже современный) пример сочетания мотивов дерева, уха и гриба — скульптура (полированная бронза) Понсе «Arbre à oreilles» (Paris. Galerie Europe), представляющая собой дерево образной формы с ушами, или композиция Н. Габо «Грибная тема» (мотив уха и т. д.). Ср.: *Read H. Concise History of Modern Sculpture. London, 1964, № 109, 110.*

⁷⁴ См. *Wertheim-Aymès A. Hieronimus Bosch. Eine Einführung in seine geheime Symbolik. Amsterdam, 1957; Combe J. Jérôme Bosch. Paris, 1957 (2-е изд.); Baltrušaitis J. Le Moyen Age fantastique. Paris, 1960; Mia Ginotti. Jérôme Bosch. Paris, 1967; Tolnay Ch. de. Hieronimus Bosch. Paris, 1967; Bussagli M. Bosch. Paris, 1968* и др. Сходные мотивы, хотя и в меньшем объеме, повторяются и в других произведениях Босха, а также у ряда художников, так или иначе продолжавших Босха. Среди них ср. Питера Брейгеля (особенно «Аллегория гнева», «Страна лентяев», «Лето», «Игры детей», «Карнавал», «Слепые» /ср. эту же тему у Босха и Массиса/ и др.), Яна Мандейна (напр., «Пейзаж с легендой о Св. Христофоре»), Яна Стена (напр., «Брачный контракт»), Адриана ван Остаде («Деревенский праздник», «Семейный концерт», «Драка», «Зрение» и т. п.) и др. Гипертрофия мотивов гибридности, бесовства, соития, выпукло-вогнутого (обилие сосудов, ведер, бочек, корзин, шляп, стогов, яиц, острых длинных предметов и т. д.), питья и еды, плодородия у художников этого ареала с конца XV в. по XVII в. — одна из загадок, ожидающая своего решения. Не случайно, что в связи с этими темами нередко вспоминают Рабле.

⁷⁵ Ср. поверье из Ягнобской долины.

⁷⁶ См.: *Mountford Ch. P. Peintures aborigènes d'Australie. Paris, 1964, p. 23, pl. 15.*

⁷⁷ См.: *Mountford Ch. P. Ayers Rock. Its People. Their Beliefs and Their Art. Sydney, 1965, ch. 8. The Art of the Rock Engravings, p. 157 f. (ср. Fig. 5—7 и пр.).* Здесь же весьма интересные изображения стилизованных человеческих фигур в виде гриба (см. Fig. 39), ср. о *petra genetrix* у Босха.

⁷⁸ Ср. обряд вызывания дождя, при котором вместо гриба используют камень особой формы (связанный с водой и огнем, муравьями и гром-птицей), описанный в

статье: *Clement E. Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines.* — Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. 16, 1904, p. 5f.

⁷⁹ См.: *Basanavičius J. Lietuvių kryžiai archaiologijos šviesoje.* — Lietuvių kryžiai. Vilnius, 1912; *Latvju Raksti*, t. III, tabl. IX, рис. 85—90; *Gimbutas M. Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art.* — *Memoirs of American Folklore Society*, v. 49, 1958 и др.

⁸⁰ В связи с этим особую актуальность приобретает вопрос о происхождении так называемого *Pilzbaum* в готическом и романском искусстве. Не исключено, что суть вопроса не исчерпывается предположением о стилизованном изображении дерева. Из других примеров ср. известные изображения из Saint-Savin (ок. 1100 г.), представляющие Бога, укрепляющего на небе луну, в правом углу «грибы» и дерево (ср. мотив «мировое дерево» и грибы).

⁸¹ О них см.: *Sullivan M. The Birth of Landscape...* p. 49, 52—53, 66—68, 140, 178—180, 182. Ценные сведения о грибах в Древнем Китае содержатся в трактате «*Paо-p'ü-tzu*», принадлежащем перу Ко Hung'a (≈ 253—333 гг.), см.: *Feifel E.* — *Monumenta Serica*, VI, 1941; IX, 1944; XI, 1946. В частности, интересна классификация грибов (напр., каменные грибы — *shih chih*, по форме напоминающие каменного слона; деревянные грибы — *mu-chih*; травяные грибы *ts'ao chih* и т. п.) и способы их употребления, не говоря о семиотических характеристиках (ср. гриб доброго предзнаменования).

⁸² Изображения такого типа часто обнаруживают следы иранского влияния, ср. *ling chih* и два крылатых тигра (см.: *Charleston J. R. Han Damasks.* — *Oriental Art*, v. 1, pt. 2, 1948, p. 63f., fig. 18), *ling chih*, поднимающийся из барана (см. *Sullivan M. Op. cit.*, pl. 82) и т. п.

⁸³ Ср. изображения Ханьской эпохи из Сычуани, предназначенные для экспорта.

⁸⁴ Ср. картину *Chên Hung-shou* (1599—1652) или сходные композиции типа «Благородная девица, ожидающая Небесного Императора» (девица держит в левой руке вазу с *ling chih*).

⁸⁵ *Sullivan M. Op. cit.*, pl. 84.

⁸⁶ Там же, pl. 86.

⁸⁷ Внимания заслуживают и изображения грибов *чжи (chih)*, *лингчжи (ling chih)* на изделиях китайского фарфора. Нередко они выступают в сильно стилизованном, практически орнаментальном виде (напр., на семантически ослабленных и во всяком случае несюжетных частях посуды: горлышко, ручка и т. п.), но довольно часты и более показательные случаи, когда изображение грибов оказывается в одном контексте с изображениями льва, тигра, оленя, лани, птиц (в частности, журавлей), бабочек, насекомых, фантастических животных, лотоса, деревьев (сосна, банановая пальма и т. д.), скалы, божества долголетия Шоу и т. д. (в сходных контекстах отмечено и изображение сливы *мейхуа*). Ср.: *Аранова Т. Б. Китайский фарфор в собрании Эрмитажа* (конец XIV — первая треть XVIII в.). Л., 1977, № 5, 11, 14, 15, 21, 22, 24, 28, 30, 34, 41, 46, 48, 70, 101, 102, 120, 122, 123, 126, 127, 135, 152 (с босховскими ассоциациями: три картуша, в которых — скала, насекомые, цветы и гриб), 169, 173, а также: *Riedemeister L. Ming Porzellane in schwedischen Sammlungen.* Berlin, 1935; *Pope J. A. Chinese Porcelains from the Ardebil Shrine.* Washington, 1956; *Sullivan M. Chinese Ceramics, Bronzes and Jades in the Collection of Sir Alan and Lady Barlow.* London, 1960.

⁸⁸ *Шухов И. Н.* Из отчета о поездке весной 1914 г. к казымским осякам. — Сб. МАЭ, т. 3. Пг., 1915; *Иванов С. В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970, с. 11—13.

⁸⁹ Очень интересно, что в этой же традиции существуют особые деревянные изображения с е м и головных *юх-илянй* (голова поставлены одна на другую по вертикали), устанавливаемые там, где нужно добиться удачи, богатства (в этом смысле *юх-илянй* аналогичен и *ling-chih*, и мировому дереву). Но особенно важна здесь семисоставность, позволяющая связать этот материальный объект с мифологическим мотивом. О *юх-илянях* см.: *Дунин-Горкавич А. А.* Тобольский Север, т. 3. Тобольск, 1911, табл. 16. 4; *Иванов С. В.* Скульптура... с. 32.

⁹⁰ Р. Г. Уоссон убедительно показал, что первоначальная семантика таких названий, как *мухомор*, искажена народно-этимологическими переосмыслениями. Первоначально имелось в виду, что мухи — воплощение злого духа, одержимости, особого состояния; ср. *он под мухой* или франц. *la mouche lui monte à la tête* и многие другие примеры такого рода. Этот корректив небезразличен для понимания мифа в целом.

⁹¹ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 25—32. — Определенным аргументом в пользу этой гипотезы можно считать толкования некоторых слов в 68-й *Parisiṣṭa*'е к «Атхарваведе». Напр.: «Если кто во сне убьет змею — белую, желтую или красную — или отрежет голову черной змее, — сын того умрет».

⁹² *Ivanov V. V., Toporov V. N.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction de schéma. — Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire. Paris, 1969, pp. 1180—1206.

⁹³ Ср. и другое значение *χεράυιον* 'галочка' (как условный значок) — важное для понимания символических изображений гриба, о чем см. выше.

⁹⁴ Следует напомнить в связи с именем Семелы фриг. *ἑμέλω* 'мать-земля' (русск. *земля* и *под.*), а также и то, что весь миф о гибели Семелы от удара грома ее возлюбленного Зевса воспроизводит некоторые важные мотивы реконструируемого здесь мифа (включая и комплекс смерть Семелы — рождение и чудесное спасение ее сына Диониса, связанного с идеей плодородия, производительной силы и т. д.). — О *χεράυιον* см. также: *Ruck C. A.* On the Sacred Names of Iamos and Ion; Ethnobotanical Referents in the Hero's Parentage. — The Classical Journal, 71, 1976, p. 234—252 (здесь же p. 238 и сл. — о грибах /мухоморах?/ в связи с темой статьи).

⁹⁵ К идентификации молнии и камня ср. венгерское название молнии *tennykő*, собств. 'камень неба'.

⁹⁶ В этой связи весьма интересно сочетание мотивов *Громовержца* (*Пиркунас* — *Перун*), *грибов* (*agaricus necator*) и *змей*, их охраняющих, в «Локисе» Проспера Мериме (сцена встречи со старухой-колдуньей). Включение грибов в сюжет основного мифа иногда восстанавливается по, казалось бы, очень далеким свидетельствам. Ср., напр., финскую поговорку «Грибы не растут на дороге», понимаемую как утверждение, что у женщин легкого поведения не бывает детей. Из этой поговорки следует два уравнения: 1) грибы = дитя и 2) *придорожный гриб = *дитя женщины легкого поведения, что отсылает нас к одному из ключевых мотивов основного

мифа: превращение сына Громовержца с целью проверки его отцовства (иначе говоря, решается вопрос о том, является ли младший сын ребенком верной жены Громовержца или неверной жены, изменившей своему мужу, т. е. с в о й ли это сын или ч у ж о й). Соотнесение ребенка с грибом одно из общих мест в загадках и пословицах многих фольклорных традиций.

⁹⁷ *Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — Tautosakos darbai III. Kaunas, 1937, c. 206, Nr. 947 (ср. там же: Grybai auga kai po griausmo).*

⁹⁸ О Перуне-Перкунасе и его свадьбе см. в ряде работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова.

⁹⁹ Другие варианты предлагают иные объяснения — измену Громовержца женщине (или наоборот), incestуозные отношения детей Громовержца к их матери, похищение детьми у отца чудесного предмета или даже попытку отцеубийства и т. д. В этом последнем случае мотив отцеубийства может быть соотнесен с аналогичным карнавальным обрядом «тоссоли» (описанным Гете в «Итальянском путешествии»), когда мальчик задувает свечу своего отца с восклицанием: *Sia ammazzato il Signore Padre!*

¹⁰⁰ Как отдаленное отражение этого ср. традиционные копилки в виде гриба.

¹⁰¹ *Sarauw G. F. L. Le feu et son emploi dans le Nord de l'Europe aux temps préhistoriques et protohistoriques. — Annales du XX Congrès archéologique et historique de Belgique, t. I, p. 192—226.* — В этой связи весьма интересна нардаханская сказка из Патангарха (Мандла): с е м ь братьев, шестеро из них женаты; младший брат хочет жениться на сестре; он приносит из лесу г р и б невиданной красоты и кладет его туда, где всегда зажигают огонь; запрет е с т ь гриб (кто его съест, станет женой младшего брата); нарушение сестрой запрета; ее попытки избежать брака: подъем по дереву на небо, попадание в печь, где в пламени она становится красавицей, а младший брат, преследующий ее, погибает. См.: *Elwin V. Folk-Tales of Mahakoshal. Bombay — Madras, 1944 (XVII, 8).* Сходная сказка записана и у санталов, см.: *Bodding P. O. Santal Folk Tales, vol. III. Oslo, 1929, № 92.* Вместо гриба выступает здесь ц в е т о к, который посадили около стойки с горшками с в о д о й; финал сказки иной: брат и сестра погибают. О мотиве инцеста в связи с подобными схемами см. ниже.

¹⁰² Ср. получение сакрального огня путем трения двух кусков дерева в Древней Индии, трактуемое как соитие; при этом верхний кусок считается мужским органом (*prajana*), а нижний (*arani*) женским; ср. RV III, 29, 1—3; точно такие же представления засвидетельствованы у индейцев яна, см.: *Kroeber Th. Iuhi in Two Worlds. Berkeley — Los Angeles, 1964, pt. II, ch. 9;* ср.: *Kriekkeberg W. Märchen der Azteken... S. 26* (сказка «Девять Небес», в которой говорится о небесном мужском и женском камне, производящих на свет «Господина нашей плоти»; далее — см. о порождении богом огня огненных змей и т. п.). В Австралии и в Океании распространено сочетание мотивов освобождения в о д и похищения огня, укрываемого в детородных частях тела. Последняя тема известна у аранта, в Полинезии и Микронезии, где она нередко связана с характеристикой мужского культурного героя. См.: *Dixon R. B. Oceania. — Mythology of All Races, v. 5. Boston, 1916; Luomala K. Australian Aboriginal Mythology. — Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Myths and Legends, v. 1. New York, 1949, p. 93 и др.* Ср. также связь *ogō* догонов с огнем и водой.

¹⁰³ *Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — Sign, Language, Culture. The Hague, 1970.* — Здесь речь идет

о Купале в связи с огнем и водой; ср. возможность двоякого этимологического объяснения этого имени — от *купать* (вода) и *купало* 'огонь', *купецъ* 'тлеть', 'кипеть' (огонь); то же относится к объяснению эпитета Диониса, о нем см. выше, *Δαλος*; см.: *Топоров В. Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. — *Этимология* 1967. М., 1969, с. 11—13.

¹⁰⁴ *Métraux A.* Handbook of South American Indians, v. 3, p. 437f; *Leach M.* The Beginning. Creation Mythe Around the World. New York, 1956, p. 119—120, 127. — Следует заметить, что наказание путем превращения в камень принадлежит к числу распространенных мотивов. Нередко оно сочетается с мотивом предварительного расчленения убитого и решением пищевой проблемы. Ср. австралийский миф о человеке-ящерице Линга, медоносных муравьях, убийстве девушки-змеи и превращении ее частей в камни. См.: *Mountford Ch. P.* Ayers Rock... p. 114f.

¹⁰⁵ *Métraux A.* Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. — Handbook... v. 3, p. 503f.

¹⁰⁶ Ср. «Воз сена» Босха, где насекомые падают или в воду или на сушу.

¹⁰⁷ *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 2. СПб., 1881, с. 124—125 (ср. также с. 121 и сл.; 24 /особой пагинации/; вып. 4, с. 209—210; *Он же.* Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск. 1916, с. 2—3, 16, 68—69).

¹⁰⁸ Мотив отрезанного пальца (ср. соответствующие толкования) и превращения его в хтонические существа принадлежит к числу распространенных именно в этом круге сюжетов (см. выше *чертовы пальцы* как название грибов, остатков пораженной нечистой силы и, наконец, орудия Громовержца). О сурке Тарбагане см. у Потанина. Ср. также среди тех, кого преследует Небо, черта Арахи (*Арахи-читкур*), похитителя напитка бессмертия. Арахи дразнит Небо и скрывается за деревом; после удара молнии он выставляет из-за дерева своей палец. В конце концов Бог рассек Арахи надвое (солнце и луна); ср. похищение Гэсэром с неба *эрдени*; сам Гэсэр — сын Неба, посланный на землю, чтобы очистить ее от чудовищ, и, по некоторым версиям, погибший на ней; интересно, что сказания о Гэсэре распевались на свадьбах. Исключительное значение имеют так называемые «Заговоры пальцев» в этой же традиции, состоящие в перечислении их от большого пальца к мизинцу и обратно, часто в рамке вопросо-ответной конструкции. При этом сами названия пальцев достаточно характерны; ср. название большого пальца — халха-монг. *ирхэ хуру* (детское слово — *эркэ мэргэн*), алт. кирг. *эркек* и под. (при якутск. *эрбях*, ср. дюрб. *эрбэку*, тунг. *ärbäkä* 'бабочка' и т. д.); мизинец, как правило, означает малого ребенка, безымянный палец — мать и т. д.; ср. также русскую игру с детьми со счетом пальцев — *Сорока-ворона (воровка) кашу варила, деток кормила, этому (ср. палец = ребенок) давала, этому давала... а ты, мальчик-пузанчик, нет тебе ничего* и под. (при этом последовательно загибаются пальцы, ср. *мальчик-с-пальчик*). Из других традиций в отношении этого мотива наиболее интересна эскимосская: отец Седны убивает ее мужа-птицу и уводит дочь морем к себе; во время бури он выбрасывает Седну с лодки, она цепляется за борта; отец отрубает пальцы, которые превращаются в рыб. См.: *Thompson S.* Tales of the North American Indians. Cambridge, Mass., 1919, p. 3, № 1—2 (A 315); *Idem.* The Folktale. New York, 1946, p. 305 и сл. (ср. также работы В. Г. Богораза). Ср. папуасский миф об огненном пальце Ику, его похищении и переходе от сырой пищи к вареной. О символической роли пальцев (и

ногтей) в архаичных культурах см.: *Strehlow T. G. H. Aranda Tradition*. Melbourne, 1947, p. 112—113.

¹⁰⁹ Потанин Н. Г. Ерке... с. 7.

¹¹⁰ Ср. обряд наказания летяги, которую живой прибивают к земле четырьмя гвоздями, см. Зап. ЗООИРГО, т. 37, 1915, с. 272. О громовнике см.: *Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии*. — ЖМНП, 1882, № 1; *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki, 1938 и др.

¹¹¹ Потанин Г. Н. Очерки... вып. 2, с. 148 и сл.

¹¹² Ср. мотив семи звезд, заключенных за преступление до конца света. Ср.: *Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях*. Казань, 1872—1873, с. 205.

¹¹³ См., например: *Каруновская Л. Э. Представление алтайцев о вселенной*. — СЭТн., 1935, № 4—5, с. 160—183.

¹¹⁴ Весьма интересна алтайская сказка «Эр-Назвай» (ее текст и перевод см. в кн.: *Баскаков Н. А. Алтайский язык*. М., 1958, с. 77—80), сочетающая в себе мотивы битья, расплющивания мальчика на камне («Когда Дельбеген бил мальчика на широком камне, то мальчик рос в ширину. Когда бил его на длинном камне, мальчик рос в длину. Когда бил его на остром камне, то мальчик рос в высоту. Наконец он вырос до Дельбегена и убил /его/»), стрельбы из лука и уничтожения шестерых противников, игры в шашки, крыс, женитьбы на дочери Эрлика, который пребывает на небе. В качестве параллели к первому мотиву ср. битье Геба и его поднятие по дереву на луну (рост) в западноириранском мифе. См.: *Сказки и мифы Океании*. М., 1970, с. 52—53.

¹¹⁵ См., например: *Langloh Parker K. Australian Legendary Tales. Folklore of the Noongahburrals as Told to the Piccaninnies*. London — Melbourne, 1896; *Idem. More Australian Legendary Tales*. London — Melbourne, 1898, и др.

¹¹⁶ *The Dreamtime. Australian Aboriginal Myths in Paintings by Anislie Roberts. With Text by Ch. P. Mountford*. London, 1966, p. 69f. Весьма важно приводимое здесь же предание (p. 74) о зеленой лягушке *Quork-Quork* и ее трех детях — Женщине-молнии, Мужчине-громе, Женщине-мусонных дождях, которые в сухой сезон живут далеко за звездами, а в сезон дождей обращают свою деятельность к земле.

¹¹⁷ *Reed A. W. Myths and Legends of Maori-Land* и др. К теме звезды-глаза ср. у Фета: ...И в звездном хоре знакомые очи | Горят в степи над забытой могилой... | И только в небе, как вечная дума, | Сверкают звезд золотые ресницы или у Э. По: *And the stars never rise, but I feel the bright eyes | Of the beautiful Annabel Lee* и др.

¹¹⁸ *Gayton A. Z., Newman S. S. Yokuts and Western Mono Myths*. — *Anthropological Records*, v. 5, № 1, 1960, p. 26f.

¹¹⁹ *Thompson S. Tales...* p. 126, 128 (№ 50, 51, 193); *Idem. The Folktale...* p. 345 f.; ср. также: *Thompson S. The Star Husband Tale*. — *Studia Septentrionalia*, III, 1953, p. 93—163; *Dundes A.* — *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 19, 1963, p. 123 и др.; о микронезийской традиции см.: *Lessa A. Discover-of-the-Sun. Mythology as a Reflection of Culture*. — *JAF*, v. 79, 1966, p. 3—51 (ср., кстати, счет имен до десяти). Для многих американских мифов также характерен мотив запретов (в частности, на инцест).

¹²⁰ Ср.: *Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne*, t. 1—2. Paris, p. 377. Здесь же см. о фундаментальной роли девяти, с. 238 и сл., и др. Весьма любопытна связь этой схемы с ритуальным танцем, который нередко вводится как особый мотив в самый миф (ср. превращение в звезды за нарушение запрета на танцы в ряде америндских текстов). Можно сделать предположение, которое будет обосновано в другом месте, о том, что ряд танцев в Средней Европе и Месоамерике (с подчеркиванием семи, ср. словен. *Sedmorka*, или девяти), напр., *Joc de Calușări* в Румынии, восходит к ритуалу, отражающему исследуемый здесь миф. Ср. также: *Kurath G. P. Dance Relatives of Mid-Europe and Middle America: a Venture to Comparative Choreology*. — *Slavic Folklore: a Symposium*. Philadelphia, 1956, p. 88—100.

¹²¹ *Топоров В. Н.* К реконструкции... с. 24 и сл.

¹²² Ср. «Тексты Пирамид» (изречение 385); см. также: *Erman A. Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraca aus den Königsgräbern*. — *Zf. Aeg. Spr. Alt.*, Bd. 38, 1900, S. 19 и др.

¹²³ Ср.: *Kaltenmark M. La naissance du monde en Chine*. — *Sources orientales*, I. Paris, 1959, p. 456 и др. Характерен в этом отношении известный японский миф о божестве Идзанаги и его жене Идзанами, удалившейся в страну Мрака и рождающей чудовищ. Ср. восемь громов Идзанаги и восемь детищ-островов, созданных этой четой. В древнемексиканской космогонии подчеркивается девятиричное строение неба и преисподней (девять перекладин неба, девять преисподних, *Чиконамиктлан* — девятое место мертвых), ср. миф о Солнце, которое в девять часов пустило стрелу; из образовавшейся ямы вышли первые мужчина и женщина. См.: *Леон-Портилья М.* Философия нагуа. М., 1961, с. 199 и др.

¹²⁴ *Matlaw R. E. Recurrent Imagery in Dostoevskij*. — *Harvard Slavic Studies*, v. 3, 1957, p. 201—224: к символике насекомых.

¹²⁵ По-видимому, не случайно, что мотив 1287 (Аарне) — Дураки, не умеющие сосчитать самих себя (ср. J. 2031) — в варианте 1287* связан именно с грибной темой — Как определить ядовитые грибы? См.: *Laport G. Les Contes populaires Wallons*. — FFC, № 101, Helsinki (1207, 1): крестьянину сказали, что ядовитый гриб почернеет от серебряной монеты в десять су; так как у крестьянина оказалось лишь девять су, он отрезает десятую часть гриба и проверяет сказанное на девяти десятых его. Со счетом грибов несомненно связаны «грибные» считалки (ср. тип: *Уж ты гриб молодой, | Не налитый водой... Шишел вышел | Вон пошел!*), шуточные гадания перед сбором грибов (бросанием корзинки) с приговариванием (*Ставчик, бурчик, | Сам кавурчик, | Стогом, рогом, | Свинья под порогом*), присловья при возвращении домой (*Уж ты гриб грибовой! | Доведи меня домой, — | Либо сам, либо сын...*). См.: Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях... т. I, вып. 1, СПб., 1898, № 220—221, 265. Чрезвычайно интересны литовские шуточные считалки (*juokavimai*), содержащие ценные мифологические сведения. Ср.: *Kiek dievų? — Devyni. — Kur anys? — Egluni. — Ką veikia? — Kepurės siuva. — Kam? — Kunigat — Kokias? — Raudonas ('Сколько богов? — Девять. — Где они? — Вельнике. — Что делают? — Шапки шьют. — Кому? — Ксендзу. — Какое? — Красные')*; нет сомнения, что речь здесь идет о грибах (ср. зонтик как царскую регалию в ряде традиций, к Ксендзу; к *raudonas kepurės* ср. загадку о грибах: *Mažutis gražutis ėjo per žemę ir atrado raudoną kepurėlę*, или о копне: *Devyni broliai vieną*

kepuru devī), или: *Kiek dievų? Devyni. — Kur gyvena? — Eglynī. — Ką daro? — Vyžas pina. — Kam? — Kunigam* (параллельно к русской считалке *Заяц белый, куда бежал... лыки драл...*). Эти считалки, в свою очередь, непосредственно связаны со «счетными» считалками с обильной звукописью. Ср.: *Pirmas vinį kala | Antras antrą galą | Trečias treinį trynė, | Ketvirtas kekę pynė... | Devintas dievą maldė* 'Первый... второй... третий... четвертый... девятый бога молил' (иногда таким текстам предшествует пояснение типа «Девять смертных грехов» или «Девять (Десять) божьих заповедей» и т. п.), ср. *Kiek dievų? — Devyni*. См.: *Lietuvių tautosaka*, t. 5. Vilnius, 1968, № 8602—8606. Не менее интересны и другие данные. Ср. игру, в которой участвуют девицы и парни, образующие два ряда и меняющиеся местами; при этом поется песня, аналогичная русской *Гриб-боровик — Grybs, grybs, baravyks, | Visų grybų pulkauniks...* но с отсутствующим в русском тексте продолжением: *O jūs, bobos, netingėkit, | Virkit grybus ir maišykite...* ('А вы, бабы, не ленились, | Варите грибы и перемешивайте...'). Еще более показательна игра, при которой мужчина и женщина образуют пару, пары выстраиваются в ряд, меняются местами и т. д. и при этом поют: *Grybų rauti, grybų rauti, | O ne baravykų... | Kožnas savo radęs radęs, | Už rankelės vedės, vedės... | Oi jūs, bobos, netrūkinkite, | Virkit grybus ir maišykite...* ('Грибы рвать, грибы рвать, но не боровики... Каждый себе найдет, найдет, за руку поведет, поведет...') и т. д. (с символикой бракосочетания), см.: *Lietuvių tautosaka*, t. 5, № 9686, 9688.

¹²⁶ В «Королевской невесте» Гофмана заслуживает внимания мотив превращения неистинного мудреца, звездочета Дапсуль фон Цабельтау в гриб в результате борьбы с Даукус Карота.

¹²⁷ Ср.: *Hennigh L. Control of Incest in Eskimo-Folktales. — JAF, v. 79, 1966, p. 356—357*, и в более общем виде: *Stephens W. N. Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence. New York, 1962*.

¹²⁸ См. *Fišer I. Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1966, p. 46 f.* Интересный материал по этой теме собран и в современных индийских традициях. Ср.: *Elwin V. Myths of the North-East Frontier of India. Shillong, 1958, p. 40, 60—67* и др. (инцест и наказание громом-молнией).

¹²⁹ Иногда, впрочем, все эти приобретения мотивируются началом полового общения женщин с мужчинами (в отличие от бытовавшего до тех пор общения с животными, например с черепахами и т. п.), см. Сказки и мифы Океании... с. 99—102, — сказание меланезийского племени папаратава, где начало полового общения связывается с изобретением огня и установлением новых норм: «Так не годится. Я разделю вас на два брачных рода. Потому что нельзя, чтобы женщина брала в мужа человека, которого сама родила. Это кровосмешительство. Не поступайте так никогда» (с. 102). Или: «Отсюда и видно, что нельзя брата женить на сестре. С тех пор никто братьев на сестрах не женит». См.: Сказки центральной Индии / Под ред. Г. А. Зографа. М., 1971, № 56 (с. 237).

¹³⁰ Ср. вариации: забеременевшая в старости женщина хочет поесть грибов; большая кобра Басук Наг дает грибов с условием, что родившаяся дочь станет его женой; когда дочь выросла, она попадает в воду и становится женой Басук Нага; из цветка (ср. приведенную выше сантальскую сказку), выросшего на том месте, где был закопан послед (после рождения дочери), вышел

м а л ь ч и к: выросши, он стал жить с сестрой, убив Басук Нага и изрубив его на куски. См.: *Elwin V. Folk-Tales...* XXII, 2 (Салпири, Мандла). В сходной гондской сказке (*Elwin V. XXII, 1*) из сожженных кусков тела предводителя кобр Нанг Куара появились воробьи (ср. А 2000 и далее).

¹³¹ Ср. также: *Jobes G. Dictionary...* v. 1, 1962, p. 828f. В другом месте будет показано, что ряд сказочных мотивов, связанных с сестрой и семью, девятью или двенадцатью братьями, по происхождению связан с этим же кругом идей. Ср. 451 (Aarne): девица ищет братьев, собирание чудесных цветов, превращение в воронов и т. д.; мотив прихода мертвого брата, в котором можно видеть отражение земной истории наказанных Громовержцем детей (сестра и девять братьев, тема выдачи сестры замуж подалее от братьев, гибель братьев и т. д.). Подробнее см.: *Voemann F. «Die zehnte Tochter». Eine Studie zu einer Gottscheer Ballade.* — *Humaniora. Essays in Literature, Folklore, Bibliography Honoring Archer Taylor on His Seventieth Birthday.* New York, 1960, p. 102—114; *Цивьян Т. В.* Мотив «Приход мертвого брата» в балканском фольклоре. — Труды по знаковым системам, 6. Тарту, 1973, с. 83—104.

¹³² См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К семиотическому анализу...; применительно к другим традициям см.: *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage...* p. 360. Не исключено, что подобные мотивы могли получить отражение и в изобразительном искусстве. Ср., напр., шерстяной узелковый ковер из Пазырыкского кургана (V в. до н. э.), где в центре — ряд квадратов, в каждом из которых — желтый цветок и голубой чаше-листник (ср. цвета Иван-да-Марьи); вся схема достаточно показательна — грифоны, лани, всадники (по семь в каждом ряду), изображение дерева в орнаменте и т. д. Подробнее об этом ковре см.: *Руденко С. И.* Древнейшие в мире художественные ковры и ткани из оледенелых курганов Горного Алтая. М., 1968, с. 41 и сл.

¹³³ Ср. А 1232.3: Ворон находит раковину, из нее — голоса людей, а затем и сами люди (ср. выше об акустических эффектах грибов). См.: *Swanton J. R. Haida Text-Masset Dialects.* — *Jusup North Pacific Expedition*, v. 10, pt. 2, 1908; *Barbeau M. Now The Raven Stole the Sun.* — *Transactions of the Royal Society of Canada. Third Series, Section 2*, v. 38, 1944; *Idem. Haida Myths.* — *Bulletin 127. Anthropological Series*, v. 32. Ottawa, 1953. (Этот же мотив отражен в резьбе индейцев хайда.) См. coitus в раковине в произведениях Босха (прежде всего — «Сад наслаждений») или мотив раковины от «Рождения Венеры» Боттичелли до композиций Габо.

¹³⁴ Индейцы кубео считают, что они возникли из камней, выходя из них попарно в виде анаконды и сбрасывая кожу. Бог же *Quwai* дал им маниоку и фрукты, научил сажать растения, хоронить мертвых; он же сотворил мух. См.: *Goodman J. Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians.* — *JAF*, v. 53, 1940, p. 242—247. Согласно представлениям некоторых меланезийцев (Banks Island), божество *Qat* родилось из камня-матери (без отца), распавшегося надвое. *Qat* имел 11 братьев, он создал человечество из дерева, а чтобы оно не умерло с голода, — сотворил растения и т. п. См.: *Codrington R. H. The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore.* Oxford, 1891, p. 156—158; *Leach M. The Beginning...* p. 178 f. и др.

¹³⁵ *Märchen der Azteken...* S. 10 f. (№ 4a).

¹³⁶ Там же, с. 12 f. (№ 4b).

¹³⁷ Там же, с. 3 f. и др.

¹³⁸ Обычно их имена — *Тонакатекутли* и *Тонакакиуатль* (собств. 'Господин и Госпожа нашей плоти'; под плотью в данном случае должен пониматься манс, из которого было создано человеческое тело). Весьма существенно, что они типологически сходны с другими образами творящей дуальности, — ср. *Идзанаги* и *Идзанами* в синтоизме, *Ранги* и *Папа* в океанийской традиции, *Прадхапати* в Ведах и т. д.

¹³⁹ Но особенно интересны в этом отношении сведения, сообщаемые одним хронистом Ханьской династии (*Pan Ku*, 32—92 гг. н. э.) об обычае помещать в конце августа во внутреннем помещении царского дворца гриб с девятью парными «листьями». Император Ву отождествлял его со знаменитым *chih* и создал оду, посвященную этой теме (ср.: «Мое уединенное жилище произвело траву, девять стеблей с двумя листьями!.. эта великолепная поросль, этот *chih*, который чудеснейшим образом разворачивает свою красоту»). См.: *Wasson R. G. Soma...* p. 85—86 и pl. XIV—XV (гриб, у которого на одной ножке две шляпки, ср. двое родителей — девять сыновей).

¹⁴⁰ *Seeler E. Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Bd. 1—5. Berlin, 1902—1923; *Idem. Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift...* Bd. 1—3. Berlin, 1903—1909; *Krickeberg W. Felsplastik und Felsbilder...* Bd. 1—2 и др.

¹⁴¹ См. также: *Hultkrantz Å. Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*. Stockholm — Göteborg — Uppsala, 1963, p. 68f.; 50f. В связи с мотивом священной шапки, нередко отождествляемой с грибом, заслуживают внимания две бронзовые фигурки из Луристана (ок. 1000 г. до н. э.), изображающие мужские и женские божества плодородия в особых шапках, вызывающих вполне определенные ассоциации. См.: *Godard A. Bronzes du Luristan*. Paris, 1931; *Idem. L'art de l'Iran*. Paris, 1964, № 26—27.

¹⁴² Ср. *Baumann H. Schöpfung und Urzeit...* S. 191f.

¹⁴³ Ср. магическую анатомию в Древней Мексике (части человеческого тела, их отношение к календарю и т. д.). См.: *Danzel Th.-W. Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latinoamerika*. Hamburg, 1937, S. 55f. Об анатомизации, расчленении, разъятии, растерзании священного тела как одном из ведущих мотивов карнавала см.: *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле...* с. 210—211; 286—287 и др.

¹⁴⁴ См. подробнее: *Karow O. Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie*. — In: *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München, 1964, S. 279—284.

¹⁴⁵ В связи с этой темой см.: *Иохельсон В. И. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах*. — Сб. МАЭ, т. V, вып. 1, 1918, с. 201—204 (с литературой вопроса). В американских традициях аналогичные мотивы иногда приурочиваются к теме происхождения табака. См.: *Kell K. T. Tobacco in Folk Cures in Western Society*. — *JAF*, v. 78, 1965, p. 99—114 (отчасти: *Idem. Folk Names for Tobacco*. — *JAF*, v. 79, 1966, p. 590—599). Ср. название гриба *чертов табак* (высохший дождевик).

¹⁴⁶ См.: *Юань Кэ. Мифы Древнего Китая*. М., 1965, с. 40 и сл.

¹⁴⁷ См.: *Langloh Parker K. Australian Legendary Tales* и др.

¹⁴⁸ Ср. другой вариант — ритуальное соитие с целью вызывания дождя и его отражение в эпизодах из «Махабхараты» (III, 110. 17—36; 111. 1—22; 112. 1—18; 113.

1—12) о праведном Rṣyaśṛṅga, целомудрие которого при встрече с проституткой заставило смилостивиться Индру и послать на землю долгожданный дождь. См.: *von Schroeder L. Mysterium und Mimus im Rig Veda. Leipzig, 1908, S. 166; O'Flaherty Doniger W. Ascetism and Sexuality in the Mythology of Śiva. — History of Religions, v. 8, № 4, 1969, p. 315f.*

¹⁴⁹ *Мелетинский Е. М.* Мифологические повествовательные песни «Эдды» и ранние формы эпоса. — Скандинавский сб., XIV. Таллин, 1969, с. 345 и сл. (здесь же литература вопроса). Ср. также мотивы молодильных яблок, яблок Идун, «живой» воды и т. п. (A.Th. 551). Ср.: *Он же.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968, гл. II.

¹⁵⁰ См.: *Wasson R. G. Soma... p. 231 и сл.* Ср. также: *Dunn E. Russian Use of Amanita muscaria: a Footnote to Wasson's Soma. — Current Anthropology, Oct., 1973, v. 14, p. 488—492.*

¹⁵¹ Характерно, что приготовление или пользование таким напитком часто является прерогативой шаманов. Они же связаны с молнией, контролируют гром, дождь и под. Ср.: *Balikci A. Shamanistic Behaviour among the Netsilik Eskimos. — Southwestern Journal of Anthropology, v. 19, 1963, p. 386; Василевич Г. М.* Эвенки. Л., 1969, с. 211 и др.

¹⁵² Ср. дарование людям огня Прометеем и реакцию на это богов.

¹⁵³ Быт. 49, 25. Ср. разворачивание в рамках этих двух благословений истории Иосифа в романе Томаса Манна.

¹⁵⁴ *Покорны солнечным лучам, | Так сходят корни в глубь могилы | И там у смерти ищут силы | Бежать навстречу вешним дням,* — по словам Фета.

¹⁵⁵ Серьезные сомнения по поводу такого отождествления были высказаны Дж. Брафом, см.: *Brough J. Soma and Amanita muscaria. — BSOAS, v. 34, 1971, p. 331—362* (ср.: *Idem. Problèmes of the «Soma-Mushroom» Theory. — Indologia Taurinensia. I. Atti del Convegno Internazionale di Studi Indologici Torino. Torino, 1973, ср. выше ответ Уоссона в «Ethnomycological Studies», 1972). Наиболее существенны общие соображения (в частности, связанные с различием в индо-иранском дух видов опьяняющего напитка: *soma, haoma — surā, hurā*, ср. ср.-иранск., пехл. *hwr*, о нем см.: *Henning W. B. — BSOAS, v. 17, 1955, p. 603*) и анализ отдельных слов и выражений (*aṃśu, dhāman, megha* и *mih-, hari, nirñij, sahasrabhṛṣṭi* и т. д.). Основной пафос статьи — в утверждении мысли о том, что аргументы Уоссона недостаточны для доказательства указанного тождества. Принимая эту мысль, можно все-таки настаивать на отнесении сомы к тем мифологизированным продуктам растительного мира, которые, переходя в разряд элементов культуры, сопоставимы с грибами и приготовляемыми из них напитками. Принадлежность к одному классу определяет многочисленные сходства в описании сомы и грибов.*

¹⁵⁶ Ср. употребление апеллятива *parjānyaḥ* в значении грозовых туч в RV I, 164, 51: *bhūmin parjānyā jinvanti divaṃ jinvanty agnāyaḥ* 'землю поддерживают (освежают) грозовые тучи, небо — огни'; ср. также *parjānyo vṛṣṭimāñ* (RV IX, 2, 9) 'дожденосный Парджанья', ср. *parjānyasyeva vṛṣṭāyaḥ* (IX, 22, 2) и т. п.

¹⁵⁷ Ср.: *yat parjānya stanāyan hānti duṣkṛtāḥ* RV V, 83, 2 'когда Парджанья гремит, он убивает злочинцев'; *dūrāt sinhāsya stanāthā úd īrate yāt parjānyaḥ kṛṇutē varṣyām nābhaḥ.* (RV V, 83, 3) 'Издалека поднимаются громовые раскаты льва, когда Парджанья творит дождевое облако'; ср. также V, 83, 6 и 7; V, 83, 9; I, 38, 14; VIII, 21, 18 и др.

¹⁵⁸ Отождествление, основанное на том, что жена Парджаньи (и, следовательно, как можно предполагать, мать Сомы) — Земля (ср. RV V, 83, 4; VII, 101, 3 и др.). Интересно, что в гимне Земле (V, 84), следующем непосредственно за гимном Парджанье (V, 83), есть стихи, в которых говорится о молнии из-за облаков и о дожде с неба (*yāt te abhrāsya vidyūto divó várṣanti vṛṣáyah*), в то время как Земля крепко удерживает деревья в почве.

¹⁵⁹ Ср. RV V, 83, 4: *prá vātā vānti patáyanti vidyūta úd oṣadhīr jihate pínvate svàh | irā víśvasmai bhūvanāya jāyate yat parjányah pṛthivīm rétasāvati* 'Веют ветры, падают молнии, растения возрастают, взбухает солнце. У каждого существа появится освежение, когда Парджанья семенем (= дождем) подкрепляет землю'. Как показано в другом месте, **paj(r)ā* — собств. 'складка', 'стык', 'пространство, образованное двумя поверхностями', ср. в специальном значении (у Лукреция) *Venēris compāgēs* 'Венерины объятия' (лат. *pāg-*: др.-инд. *pāj-*). Особенно существен эпитет Сомы *sahásrapājas* 'обладающий тысячью *pājas*'.

¹⁶⁰ Ср. VI, 50, 12: *parjányāvātā pipyatām iṣam naḥ* 'Парджанья и Вата пусть сделают нам так, чтобы еда разрослась'.

¹⁶¹ Ср. знаменитый гимн лягушкам (VII, 103, 1).

¹⁶² Ср.: *śunam parjányo mádhunā páyobhiḥ*... RV IV, 57, 8 '...[Да принесет] счастье Парджанья через мед и молоко'.

¹⁶³ Строго говоря, эта версия рождения не противоречит — как в случае Сомы, так и, конечно, огня — указанию на рождение из себя самого, подобно *Tanūnapāt'y* (ср. IX, 5, 2). Весьма примечательно, что в самых разных традициях мотив самозарождения связывается именно с грибами.

¹⁶⁴ Ср. также: RV IX, 85, 2; X, 22, 15; X, 24, 1 и др.

¹⁶⁵ Ср. RV IX, 66, 5: *soma... éndrasya jaṭhāre viśa* 'о Сома... проникни во чрево Индры!' Ср. также IX, 76, 3: *indrasya soma pávatāna... jaṭhāreṣv ā viśa | prá naḥ pinva vidyūd abhréva ródasī* 'О Сома Павамана, вниди во чрево Индры, оплодотвори нам оба мира, как молния — облако' и т. д.

¹⁶⁶ Ср. к связи Сомы с *ваджрой* — RV V, 48, 3; I, 121, 12. Интересно, что *sahásrabhrṣṭi* 'обладающий тысячью зубцов (зазубрин)' равно характеризует и *ваджру* и Сому (который в этих случаях может пониматься как гриб, ср. Р. Г. Уоссон) — RV IX, 83, 5; IX, 86, 40.

¹⁶⁷ Ср. *пуп* в связи с грибами, русск. *пупырь*, камбодж. *psət* 'пуп' и 'гриб' и др. Сома называется также пупом бессмертия (*amítasya nābhiḥ*. RV IV, 58, 1), ср. напиток бессмертия (*сома*).

¹⁶⁸ Такие же описания относятся и к Агни, ср. RV I, 59, 2; III, 5, 10; VI, 8, 3 и др.

¹⁶⁹ Ср.: *Lommel H. Yasna 32. — Wörter und Sachen*, Bd. 19, 1938, S. 244 (вопреки П. Тиме, А. Куну и др.).

¹⁷⁰ К мотиву «Сома на горах» ср. RV I, 10, 2; I, 176, 5; III, 48, 2; V, 36, 2; V, 43, 4; V, 85, 2; VIII, 6, 28; IX, 18, 1; IX, 46, 1; IX, 62, 4, 15; IX, 82, 3; о мотиве «Гриб на горах» см. выше. Заслуживает внимания и тот факт, что Парджанья также локализуется на горах посередине Земли, что у него есть бык, что один из его атрибутов — рева (*parjányah pitā mahiśasya parṇino nābhā pṛthivyā giriṣu kṣayam dadhe*. RV IX, 82, 3; ...*divó nāke... duhanty ukṣāṇam giriṣṭhām*. RV IX, 85, 10; ср. о реве — V, 83, 1, 7, 9; VII, 101, 1 и др.). В таком случае этот ревуший бык на горах как атрибут бога грозы

Парджаньи вполне сопоставим с русской загадкой о грозе *Тур ходит по горам, | Турица-то по горам, | Тур свистнет, | Турица мигнет*. В другом месте было высказано мнение о связи тура с Перуном (ср. *Perkūno ōželis* 'Перкунов козел'). Тема ревушего быка может сочетаться с загадкой, основанной на счете (см. выше о грибах и под.). Ср. RV IV, 58, 3: *catvāri śṛṅgā trāyo asya pādā dvē śīrśē saptā hāstāso asya | tridhā baddho vṛṣabhō rorāvīti mahō devō mārtyāñ ā viveśa* 'четыре рога, три стопы у него, две ноги, семь рук у него; трижды стреноженный бык ревет; великий бог вошел в смертных' при загадках о быке или корове типа *Четыре чепырки, две растопырки, седьмой вертун* и под.

¹⁷¹ Ср. у И. Анненского: *О сестры, о нежные десять!* (о пальцах).

¹⁷² Ср. также: RV V, 43, 4; IX, 8, 4; IX, 38, 3; IX, 46, 6; IX, 56, 3; IX, 80, 4, 5 и др. Интересен пример IX, 15, 8: *etām u tyaṃ dāsa kṣīpo mṛjyānti saptā dhītāyah...* 'Его самого очищают десять пальцев, семь молитв'. Другой мотив, связанный с десятью пальцами, ср.: RV X, 90, 1 (гимн Пуруше); ср. там же (4): кто ест и не ест...

¹⁷³ Ср.: RV IX, 68, 4; IX, 72, 3.

¹⁷⁴ Ср. русск. *пан*, белый гриб *Boletus edulis* (ср. *всем грибам полковик...*).

¹⁷⁵ Ср. также RV I, 91, 23; VI, 44, 2; IX, 35, 2 и др.

¹⁷⁶ См. подробнее: *Сыркин А. Я.* К типологии оппозиции «молоко» — «кровь» в ритуальных и мифологических системах Индии и Цейлона. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с. 51—53.

¹⁷⁷ Ср. *Maitokivi* 'Молочный камень' (Täräntö, финск. окр. Norrbotten в Швеции).

¹⁷⁸ Ср. *Purun-pöytä* 'Дьяволов Стол', название камня в Kesälahti (Финляндия).

¹⁷⁹ Ср.: *Hautala J.* Survivals of the Cult of Sacrifice Stones in Finland. — *Temenos I*, 1965, p. 65—86. Неслучайность включения мотива молока в общую схему такого рода подтверждается, напр., монгольскими поверьями о громе: убитого молнией кладут в яму; девять *тайджи* в белых одеждах и на белых лошадях участвуют в церемонии; для отвращения грома брызжут молоком на белый войлок посредством *цасыла*, лопаточки с девятью углублениями, и под., см. *Потанин Г. Н.* Очерки... вып. IV, с. 140.

¹⁸⁰ В некоторых индейских мифах от мочи Грома у девицы рождается сын Мальчик-Гром, отличающийся чудесно быстрым ростом. См.: *Jacobs M.* The Content and Style of an Oral Literature. Clackamas Chinook Myths and Tales. New York, 1959, № 30a, p. 149 и др.

¹⁸¹ Ср. такие толкования снов, как: «Si son urine s'étend par devant son penis, sur le mur et se repand dans la rue: il aura des enfants. S'il urine dans un fleuve, sa moisson sera abondante. S'il urine dans un puit, il perdra ses biens...» — *Leibovici M.* Les songes et leur interprétation à Babylone. — *Sources Orientales II.* Les songes et leur interprétation. Paris, 1959, p. 70. Интересно, что в этой же традиции существуют сходные толкования «пищевых» снов (ср.: если съесть плоть своей руки — умрет дочь; если съесть плоть своей ноги — умрет старший сын; если съесть плоть penis'a — умрет сын и под. — Там же, с. 68—69).

¹⁸² Ср. символический обряд питья бычьей мочи у парсов в Бомбее. См. *Modi J. J.* Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1937, p. 93 (2-е изд.). Интересно, что такую роль моча играет там, где население осталось микофильским (на фоне общего перехода к микофобии). О моче и Соме см.: *Ingalls D. H. H.* Op. cit., p. 189f.

¹⁸³ См.: *Wasson R. G. Soma...* p. 32; ср. также: *Kuiper F. B. J.* — III, v. 12, 1970, p. 283 и др.

¹⁸⁴ Ср. перевод Р. К. Зенера: «When wilt thou do away with this urine of drunkenness (и далее: with which the priest evilly delude [the people] as do the wicked rulers of the provinces in [full] consciousness [of what they do]?)»; ср. др.-инд. *mūtra* 'моча'.

¹⁸⁵ Ср.: *Un Traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté par Ed. Chavannes et P. Pelliot.* Paris, 1912, p. 292—340, особенно p. 302—305, 310—314; *Wasson R. G.* — III, v. 12, 1970, p. 292.

¹⁸⁶ См.: *Lévi-Strauss C.* — L'Homme, t. X, 1970, p. 11.

¹⁸⁷ Не выражается ли в вырожденном виде связь грибов с мочой в детском приговоре: *Как у Вани на постели грибы, ягоды поспели, | От чего они поспели? — | Ваня ... на постели* и т. п.?

¹⁸⁸ Ср.: *ātmanvān nābho duhyate ghṛtām paya rāsya nābhir amṛtaṃ vi jāyate | samīcīnāḥ sudānavaḥ prīṇanti tāṃ nāro hitām āva mehanti péravaḥ* 'Из исполненного жизнью облака надаивается масло и молоко. Пуп (жертвенного) закона, бессмертный (напиток) рожден; находящиеся вместе, обладающие богатыми дарами чувствуют его; раздувшиеся [sc. мочевые пузыри] мужи испускают мочу' (гимн Соме); ср. в переводе Л. Рену: «Les seigneurs à la vessie pleine compissent le Soma mis-en-branle». Др.-инд. *mehati* 'испускать мочу', видимо, связано с русск. *мизинец*, *мезенец* и т. п., обозначающими не только последний палец, но и младшего сына, брата и т. п. (ср. **mīṣo* 'мочусь'). Ср. такие названия русских грибов, как *ссыха*; *навозный гриб*; *пердунок*, возможно, *серуха*, *серяк*, *серянка*, *серушка* (*Lactarius flexiosus*) и под. Ср.: *Меркулова В. А.* Очерки... с. 191 и сл. Об образах мочи и кала в низовой культуре см. у М. М. Бахтина, с. 362—363.

¹⁸⁹ Ср. эпизод из Брахман, где Индра выпил столько Сомы, что моча хлынула даже и через уши.

¹⁹⁰ В этом же смысле могут быть, вероятно, истолкованы указания на тройную цедилку Сомы (*trī śā pavitrā hr̥dy āntār ā dadhe.* RV IX, 73, 8 'он несет внутри сердца три цедилки'). По толкованию Уоссона (*Soma...* p. 52f.), первая цедилка — многочисленные белые пятнышки на шляпке мухомора, вторая — овечья шерсть, через которую пропускают сок сомы, и третья — организм Индры (или Вайю), выпившего сому и возвращающего его в виде мочи. Ср. в связи с этим такие названия грибов, как *ситник*, *ситовик*, *ситуха*, *решетник* и т. п. Кстати, мотив насасомого (мухи), распространенный в представлениях о грибах (мухомор и т. п.), отмечен и применительно к Соме, ср. RV I, 119, 9: *utā syā vām mādhuman makṣikārapan made sōmasyauśijō huvanyati* 'И эта муха сладость возвещает вам; в опьянении сомой говорит Аушья'.

¹⁹¹ Ср. предположение о том, что им могло быть то растение (ревень?), которое в языках кати, прасун и ховар обозначается словом, восходящим к эпитету, связанному с Сомой, — 'svatra (ср.: *Turner R. L. Comp. Dict.*, № 12762 — открытие Г. Моргенстиерне). Что касается гриба как такового, он упоминается в «Ригведе» лишь однажды (I, 84, 8), но в характерном контексте: *kadā mṛtam arādhāsam padā kṣūmpam iva sphurat* 'когда он (Индра) скаредного смертного оттолкнет ногой, подобно грибу'. Впрочем, значение *kṣūmpam* не вполне ясно. Ср. также *andhas* 'трава' и 'гриб' (Амаракоша).

¹⁹² В связи с этим возникает вопрос об «экстатических» алкалоидных средствах в современной Индии (типа *bhāṅg* на севере или *siddhi*, собств. 'окультиная сила', в Бенгалии). Не исключено, что *bhāṅg* этимологически следует связывать с указанным выше (см.) ностратическим звуковым комплексом. О такого рода средствах ср.: *Ward R. H. A Drug-taker's Notes*. London, 1959; *Newland C. C. Myself and I*. New York, 1963; *Bharati A. The Tantric Tradition*. London, 1965, p. 285f. и др.

¹⁹³ См.: *Kuiper F. B. J.* — IIJ, v. 12, 1970, p. 281. Ритуал покупки растения сомы обнаруживает, что некогда Сомы идентифицировался с Варуной (ср. MS. III, 7, 8; KS. XXIV, 6; TS. VI, 1, 11. 4—5 и др.).

¹⁹⁴ Ср. типологически сходную символику в ряде южных традиций. Речь идет, напр., о разделении кокосового ореха надвое и выпускании из него жидкости (кокосовый орех имеет «мужской» и «женский» концы) в связи с символикой «единения-соития» (напр. Шивы и Шакти). См. *Nur Yalman. Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon*. Los-Angeles, 1967, p. 374.

¹⁹⁵ См. самовосхваления бога, напившегося сомы (RV X, 119).

¹⁹⁶ Само выжимание рассматривается как символ соития, а две части ладони, функционирующие как пресс, — как две женские *labia* (*jaghanādhiṣavaṇyā*. RV I, 28, 2).

¹⁹⁷ Ср. роль Сомы на свадьбе, загадки о соме и т. д. О божественном женихе и его связи с элементами Космоса см.: *Dick E. S. The Bridesman in the Indo-European Tradition: Ritual and Myth in Marriage Ceremonies*. — JAF, v. 79, 1966, p. 338—347. Ср. также: AV XIV, 2, 71 (со схемой отождествлений). Можно думать, что сам ритуал *domum deductio* (ср. нем. *Brautlauf* и под.) имеет в основе космологические образы.

¹⁹⁸ См.: *Lommel H. Mithra und das Stieropfer*. — *Paideuma*, Bd. 3, Hf. 6/7, 1949, S. 207—218.

¹⁹⁹ Ср. также: RV IV, 26, 6; IV, 27, 4; IV, 26, 4 (для Ману); IX, 48, 3 и др. Иногда вместо орла фигурирует сокол — RV IX, 87, 6; I, 80, 2; I, 93, 6; IX, 86, 24 и т. д.

²⁰⁰ См.: *Schröder F. R. Das Hymirlied*. — *Arkiv för nordisk filologi*, Bd. 70, S. 1—40; *de Vries J. Altnordische Religionsgeschichte*. Bd. 2. Berlin, 1950, S. 71; *Мелетинский Е. М. Мифологические песни*, с. 346 и сл. и др. Интересно, что иногда конфликт в семье Громовержца вызывается не похищением чудесного предмета, а добровольным дарением его людям вопреки желанию детей Громовержца, ср. западноирианскую легенду об оружии громовника. См.: *Сказки и мифы Океании...* с. 58—59 и др.

²⁰¹ См.: *Kuiper F. B.* — IIJ, v. 12, 1970, p. 281—282.

²⁰² Что сома, как и Агни, принадлежал некогда к асурам, свидетельствует ряд текстов. Ср.: *tasmād āhur agniṣomāṁ asuryāv iti*. JB II. 155. 1. 7; ср. KS XXXIV, 3. В другом месте (KS IX, 11) сообщается о том, как Праджапати создал дэвов и асуров как представителей двух составных частей божественного мира; при этом названные части соотносятся как с днем и ночью, так и с противопоставлением двух цветов. К двум варнам ср. последний стих в RV I, 179 (Агастья и Лопамудра) — Агастья слушит аскетизму и процветанию рода.

²⁰³ Ср. следующее соотношение: *daivyo vai várṇo brāhmaṇāḥ, asuryāḥ sūdrāḥ*. TB I. 2, 6, 7.