

Реконструкция мифопоэтического образа утки (*Anas*)

(по данным письменных источников и фольклора балтийцев, славян и других И-Е народов)

Роландас Крегждис

The article deals with the reconstruction of the mythopoetical image of a duck (Anas) according to the written sources and folklore data of Baltic, Slavic and the other Indo-European peoples. It also presents an etymological analysis of Russ. dial. анчѹтка 'devil, demon; Antichrist; hobgoblin, water-sprite, familiar, sylvan; trollop; poor person; pickle; curse'.

Перед началом анализа мифопоэтического образа утки (*Anas*), необходимо учесть то обстоятельство, что такая мифологема не выделяется не только в сводах по балтийской мифологии (BRMŠ; LM; Balys, Biezais 1973), но и в работах, посвящённых этой тематике (ср. Juciewicz 1846, 43–78, 93–135; Biezais 1974, 663 т.д.; 1975, 307 т.д.). Правда, Мария Гимбутене (Gimbutienė 1985, 160) утверждает, что символику утки следует соотносить с зооморфным обликом богини судьбы литовцев *Лайма-Даля*, т.е. она должна восприниматься как теофорный мифологический образ (Gimbutienė 1985, 139).

О таком мифониме [т.е. **активно действующем мифологическом персонаже**] не упоминается и в исследованиях и сводах по славянской¹ мифологии и этнокультуре (ср. СМ 421, 429; СМ_а 473; Gimbutas 1967, 719 т.д.; Brückner 1918, 1980; Велецкая 1978; Фаминцын 1995; Нидерле 2000; Петрухин 2000; Трубочёв 2003, Мадлевская 2005), он отсутствует и в сборниках древнерусских мифов, сказаний и летописей

¹ В реликтовых образцах древнерусской резьбы утки часто изображаются тянущими ночное солнце, которое находится в подземных водах (ср. идентичный мотив украинского предания 'Красносвіт' (см. Завадська и др. 2002, 37)) [очевидный образец конвергентного процесса солярного и лунарного культов (см. I схему) – эта рефлексия общеиндоевропейской традиции, поскольку хорошо известно, что римляне божество ночного света Луну (Месяц) чтити в том же самом святилище, где приносили жертвы Солнцу (Macrob. Sat. III 8, 3 – МС 321)]. Рыбаков (1981, 236) утверждает, что утка является символом солярного культа, хотя не объясняет значения часто изображаемой триады этих птиц водяного пространства вокруг круглого небесного тела (ср. Рыбаков 1981, 342, 344), который, по всей видимости, следует истолковывать как референт лунарного культа, поскольку именно луне свойственны три главные фазы (ущербная луна, [новолуние – часто сопоставляемая с ущербной фазой из-за тождественной формы], возрастающая луна, полнолуние), ср. мифологические элементы древних индийцев: Индра раскалывает Луну-Вритру ⇒ [из-за похищения стада коров (RV X 8, 8–9), т.е. нарушения мирового порядка ↔ замены дня в ночь ↔ импликации затмения солнца]. Появляется Вишварупа (д.инд. *Viśvā́rūpa*) «обладающий (принимаящий) всеми формами, разнообразный (эпитет Вишну)» [то, что Вишну можно сравнивать с лунарным божеством – а не с солярным, как это принято до сих пор (МС 126) – в первую очередь подтверждает знаменитые **три шага Вишну** (RV I 154), «которыми он измерил земные сферы» (МС т.ж.), т.е. три фазы или ипостаси Луны, являющиеся главной точкой отсчёта исчисления времени – одного из таинств Божественного порядка] = *, «осколки // разные фазы луны» † трёхглавый демон ↔ три главные фазы луны: С [ущербная луна, новолуние] † О [полнолуние] † † [возрастающая луна] ⇒ полнолуние составляют С + О (см. схему № 1).

(Рыбаков 1963; СДПИС). Лишь эпизодические упоминания об образах этого водяного пернатого, их значениях и причинах появления присущи для работ А.Н. Афанасьева, В. Я. Проппа, Б. Рыбакова, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Завадськи и др. [и культурологических сводов – (СР 488)] (см. дальше).

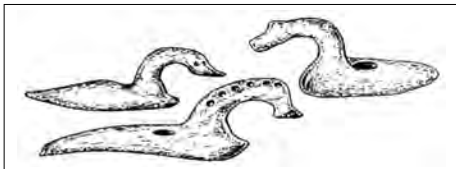


Иллюстрация № 1: Утки-кони (образцы резьбы из кости – Завадська и др. 2002, 332)

Гипотезу о присутствии конвергентного процесса солярного и лунарного культов можно аргументировать и археологическими находками на земле радимичей (в вост. части Верх. Поднепровья, по р. Сожу и её притокам) – в одной из находок изображается **конь с утиной** головой (!!!) (подробнее см. Рыбаков 1981, 236–237; ещё см. Завадська и др. 2002, 238; иллюстрацию № 1), и данными восточнославянского фольклора: в русской сказке [№ 283 (Афанасьев и др. 1957)] упоминается, что на лбу царевича было изображено **солнце**, а на затылке – **луна**, по бокам – созвездия.

По мнению Б. Рыбакова (1987, 385), 'утко-кони' являются «самыми интересными, ключевыми для решения многих вопросов космогонического характера». К сожалению, Рыбаков всё своё внимание сконцентрировал на исследовании солярного культа – даже уток интерпретирует, как основные элементы атрибутики этого небесного светила: «днем солнце движется по небу над землей и его влекут кони (иногда лебеди), а ночью солнце плывет по подземному океану и влекут его водоплавающие птицы.» (Рыбаков т.ж., ещё см. 520). О лунарной культовой традиции этот исследователь умалчивает, как будто её вообще не существовало. Вряд ли можно согласиться с утверждениями Рыбакова о том, что славяне соотносили утку с атрибутикой солнца, поскольку им представленные реликты материальной культуры (уже упомянутые костяные подвески 'утки-кони', деревянные прялки с изображениями коня и утки и др.) следует истолковывать как образцы отображения порядка мирового устройства, т.е. луна + земля + солнце, ср. им же представленную иллюстрацию с изображениями этих двух небесных светил в образе зооморфных символов коня [= солнце] и козла [= луна] (см. Рыбаков 1987, 243). К тому же необходимо отметить, что Рыбаков игнорирует расхождения чисто эмпирического характера, т.е. несоответствия изображений солнца (символ в форме окружности с многочисленными луче-

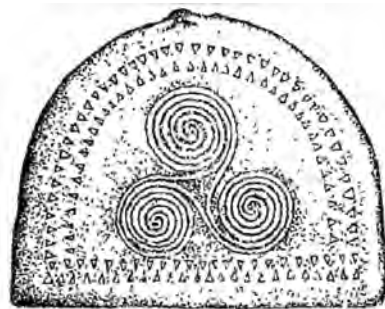


Иллюстрация № 4: изображение свастики из могилника Кобан (Осетия) (Wilson 1896, 821; ФНВС 453)



Иллюстрация № 5: изображение свастики из могилника куришов Пришиманчай (Литва) (Москвин Щеглов 2008, 385)

выми отводами) и луны (в форме геометрической фигуры трёхэллипсоидной структуры), что отображает бесфазовое состояние солнца и **три фазы** видоизменения луны. Аргумент этого исследователя (Рыбаков 1987, 354–355, 520) о том, якобы знак свастики на груди коня или птицы должен изъясняться как символ солнца является казуистичным по причине доминирования этого геометрического знака в funerальной атрибутике балтийцев, иранцев и др. И-Е народов (подробнее см. Kregždys 2011; ещё см. иллюстрации № 4, 5), которая, несомненно, рефлектирует функциональную разновидность луны, а не солнца.

Интереснейший керамический реликт (14 в. до Р.Х.), видимо, кельтской культуры, найден на территории нынешней Сербии, представляет **трехколесную упряжку**, запряжённую утками. Упряжкой управляет какое-то божество (см. ESC 108).

Основываясь на этих данных, можно делать осторожное предположение, что эпитет Вишварупы Триширас (д.инд. *triśiras*) „трёхглавый“ означает три лунные фазы, т.е. предполагает реконструкцию одного из наименований бога луны.

Лунарный, а не соллярный культовый мотив, связанный с мифологемой *утка*, предопределён и славянским обычаем преподносить в жертву богам этого пернатого вместе с **быком** [или его головой] (подробнее см. Рыбаков 1981, 508) – а связи лунарного культа и мифологемы *бык* подробнее см. Крегждис 2009, 265, 277, 288, 291; ещё ср. эпизод латышской сказки, где утверждается, что хтоническое божество чёрт питается бычьим мясом: *Valns ilāc okā, pīsmel̄ pylnuvērša uodu yudiņa, atnas, pīlej kotlā, ilik gaļu un viorej. Izviorēj vērsi. Cik jau tur apēdja kolps, bet valns apād pus vērša, likas un guļ (Sods par skaišanos* (23. A. 1000. 1049. 1052. 1007. 1115. 1060. 1063. 1084. 1130. A. Gari-Juoneno S. Keibinika Kokorevas pag. – все примеры латышского фольклора приводятся из сайта www.ailab.lv), т.е. *Чёрт прыгнул в колодец, набрал полный бурдюк воды, принёс, вывел в котёл, положил мясо и варил. Сварил быка. Батрак уже наелся, но чёрт, съев половину быка, согнулся и прилёг*, а связь хтонического божества с лунарным культом не вызывает сомнений, ср. описание Феокритом (Θεόκριτος Εἰδύλλια II 11–14) греческой богини Гекаты, которая в то же самое время была и владычицей подземелья, и луны. Кроме того, необходимо обратить внимание на весьма важный факт возможного сопоставления мифологемы *утка* с лунарным божеством – славяне верили, что эта птица имеет прямое отношение к урожайности разных растений (Рыбаков 1981, 516). Этот мотив можно соотнести с аналогичной функцией древнеиндийского бога луны Сомы, в чём распоряжении находилась вся флора – см. МС 498). Несомненным подтверждением взаимосвязи лунарного божества и мифологемы *утка* является свадебные обычаи восточных славян: 1) украинцы для выполнения этого обряда выпекали хлеб, на котором молодой и невеста изображались в виде селезни и утки (см. Жайворонок 2006, 278) [такая этнографическая особенность присуща и для свадебного обряда русских (Завадська и др. 2002, 336; Гура 1997, 669)]; 2) мотивы этих птиц, отождествляемых с молодыми, встречаются и в белорусских песнях (Иванов, Топоров 1974, 252 д.; ещё см. Топоров 1993, 192), и в русском – *Утачка дикая, каледа, // Па бирежку пикала, каледа, // Гордеюшку кликала, каледа: // «Гардеюшка-силизень, каледа, // Тапчи утку каждый день, каледа, // А не хочишь каждай день, каледа, // Тапчи утку чириз день, каледа!»* (РЭФ 73); *Пойте, девки, прибаутки, // Будут селезни и утки. // Утка крыльями махает, // Селезень туда пихает.* (РЭФ 486) –, и в польском, а также в болгарском фольклоре (Завадська и др. 2002, 64, 336). Мотив утки-невесты встречается и в русских брачных гаданиях (Грищенко 2005, 145), и в сказках (см. №240 [213] – Афанасьев и др. 1957).

Мифоним селезня как символическую ипостась луны изъясняет, основываясь на данных русских сказок, Б. Баландинский (2008, 92).

Мифонимы быка и утки соотнесены в рассказе скандинавов о Гестре, нашедшего утку, сидевшую на своем гнезде в **рогатом черепе быка** (Тайлор 2000, 26). Такую же референтную связь между зооморфным (**бык**) и орнитоморфным (**утка**) мифонимами рефлектирует восточнославянский обряд строения дома, т.е. в одних областях Руси в основание дома клали голову быка, а других (напр., в Перми) – крыло утки, что, учитывая структуру строения космологической системы славян, видимо, соответствует положение луны; в противоположном углу клали голову коня (= символ солнца), а посередине сажали деревце (= символ мирового дерева) (подробнее см. Байбурин 1993, 160–161).

Известно, что римская **богиня луны** Диана, кроме функции предопределятеля хорошего урожая, выполняла и миссию опекуни благополучных родов [очевидная связь с **водой** (!) – по поверьям восточных славян (украинцев), дети рождались в водоёмах (т.е. их появление воспринималось как результат реинкарнации умерших [по поверьям восточных славян, проклятый и Богом нелюбим покойник превращается в утку – см. Зеленин 1995, 80], с давних времён хоронившихся в воде), после чего их приносили утки, гуси или лебеди (Завадська и др. 2002, 137, 333)] (ср. Фрейзер 1980, 165), а богине урожайности, рожениц (и соответственно – родов), семейных отношений и детей Юноне, как и Диане, обычно приписывали и функцию божества луны (Фрейзер 1980, 190).

О таком мифониме умалчивается и в других работах по **балтийской и славянской** (Pisani 1950), **германской** (Guerber 1895; Rydberg I–III; Munch 1926; Vries 1935, 1937; Симпсон 2005; Королёв 2007; Harris 2008)², **кельтской**³ (Le Roux 1961; Коллис 2007; Гюйонварх, Леру 2001; Королёв 2007_а; Широкова 2005; Мурадова 2010; ВС [правда, кельты иногда с образом утки ассоциировали богиню истока реки Сены Секвену (см. Matson 2010, 10; ЭКМ 288; Kobielus 2002, 136)], **индийской**⁴

Понятие перемещения души умершего в утку присуще и для литовцев, ср. в сказке ‘Сигуте’ рассказывается о том, как мачехой-ведьмой изведена падчерица Сигуте заживо сгорает, а потом её пепел превращается в утку (см. Бутримас, Гирининкас 1985, 149): *Вышла черная телка за ворота, по запаху узнала пепел Сигуте и облизала его. Тотчас вылетела из пепла утка (КЛ 88); Прямо в яму угодила. // Мачеха меня сгубила, // Сироты не пощадила, // Пепел выгребла из ямы, // Прах мой по ветру пустила! // Телка пепел мой лизнула, // Тотчас я крылом взмахнула, // Пестрой уткой в небо взмыла.* (КЛ 89).

Тут уместно упомянуть и гипотезу В. Георгиева об этимологии названия народа, о котором говорится в труде Йордана, *Antes (Hentes, Antei)* – это слово болгарский лингвист возводит к лит. *ántys* ‘утки’, поскольку, по мнению Георгиева, утка была одним из тотемов славян (подробнее см. Karaliūnas 2005, 391). Очевидно, что такое суждение, видимо, основано на методике народной этимологии, поскольку до сих пор никто не доказал (данными археологических исследований или примерами мифологических мотивов), что в обрядовой традиции славян когда-нибудь использовался такой тотем. А главное – необходимо объяснить связь реконструируемого тотема с культурной традицией балтов, субстратное влияние которых в этом случае предусматривает Георгиев.

Обобщая анализ возможной реконструкции мифологемы *утка* по данным восточнославянской культурной традиции, необходимо констатировать факт её отсутствия в плане активного действующего персонажа, т.е. преобладает символика инактивного объекта.

² Правда, Я. де Фрис (Vries 1937, 153) приводит интереснейший факт, что ещё в начале 20 в. северные германцы, давая клятву или при утверждении договора, придерживались старой традиции использовать обглоданные утиные кости [после подписания соглашения их разбрасывали]: „Merkwürdigerweise ist auch im heutigen Volksbrauch eine ähnliche Sitte bekannt; auf der Watteninsel Terschelling wird beim *buulfest*, das im Januar stattfindet, auch mit den abgenagten Resten der verspeisten Enten geworfen“. В более ранний период времени для этих целей использовали тушу **вепря**. Основываясь на этих фактах, можно реконструировать древнейшую – нутриальную функцию этого пернатого водного пространства (см. Roesdahl, Wilson 1992, 141, 249; Тодд 2005, 31), которая с течением времени, из-за сакрализации трапезы (Нильссон 1998, 102), была соотнесена с божеством (ср. Roesdahl, Wilson 1992, 386) [учитывая факт верований древних скандинавов, что умершие тоже питаются мясом этой птицы (Тодд 2005, 63)], ведавшим выполнением клятвы или условий договора (таким божеством для древних индийцев был Варуна – бог мировых **вод** и порядка вселенной (МС 116), Сома – бог **луны** (МС 497); прямым соответствием надзирательства над исполнением обычаев, упорядочивающих животный и растительный мир и сферу людской деятельности, рефлектируется в функциональной разновидности древнегреческой богини **луны** Артемиды (МС 64). В последствии эта птица была соотнесена с одним из атрибутов мира потустороннего (ср. Wägner, MacDowall 1884, 238), т.е. луна ↔ вода ⇆ божество луны (воды) ↓ хтоническая среда и её атрибутика (птица водяного пространства; клык **вепря**, визуально соотносимые с фазами ущербной и возрастающей луны ↔ С + ☉).

Для нарративной традиции мифопоэтического образа утки северных германцев присуще, как и для восточных славян (см. 1 сноску), отсутствие активного действующего персонажа, ср. мифоним девиц-лебедей, сбрасывающих перинное одеяние и превращающихся в прекрасные девушки (MacCulloch 1930, 258) [об идентичных мифопоэтических мотивах восточных славян (украинцев) см. Завадська и др. 2002, 300].

³ Чаще всего кельты утки воспринимали как объект жертвоприношений, ср. на Гебридских островах утку, курицу, петуха или кошку выбрасывали за дверь дома, чтобы умолиить земных богов (подробнее см. MacCulloch 1911, 244).

⁴ Древние индийцы, как и славяне (см. 8 сноску), верили, что утки (и гуси) являются средством перемещения, только первые верили, что на них летят боги (Гусева 2002, 122). Идентичная функция этого пернатого прослеживается и в древнегреческой мифологической системе – богиня Афина, превратившись в утку-нырку [отсюда её эпитет Эфия], по утверждению Гесиохия, под своими крыльями спрятала Кекропса и перенесла его в Мегару (Тахо-Годи, Лосев 1999, 211–212). Такой мотив (т.е. седлание утки) встречается на некоторых древнегреческих вазах (подробнее см. Гиро 1915, 68).

(Cust 1880, Dowson 1888, Monier-Williams 1885, 1891, Oldenberg 1896, Bloomfield 1899, Macdonell 1897, 1900, 1927, Кёйпер 1986; Кузьмина 1994) [в Ригведе лексема *утка* вообще не употребляется (!!!) – см. Griffith 1896; Geldner I–III; Bloomfield 1906; Елизаренкова I–III, а в собрании законов Ману (*Mānu*) указывается, что *утка* – аватара человека, во время прежней жизни воровавшего воду, т.е. сформулирован пейоративный коннотат (см. Monier-Williams 1876, 281)]⁵, **иранской** (Bartholomae 1924; Widengren 1965; Бойс 1994; Луконин 1969; Переводчикова 1994; Гуляев 2005)⁶, **италийской** (КДР I–II; РИР; Abbott 1912; Zieliński 1999; Сергеев 2000; Шайд 2006 [в письменных источниках чаще всего упоминаются лишь названия яств, приготовленных из мяса утки (см. РИС 25)]), **древнегреческой** (Burkert 1977; Зелинский 1993; Нильссон 1998; ГХНС; Скржинская 2009 [как птица водяного пространства, утка в греческой мифологической системе была соотнесена со сферой влияния Посейдона (Боннар 1994, 28; Kobielus 2002, 136) – греки воспринимали её как мор-

⁵ Тут необходимо пояснить, что для лексемы др. инд. *sakra-vāka* ‘бурый гусь (Anas Casarca)’, упоминаемой в Ригведе (RV II 39,3) и интерпретируемой как мифоним (Macdonell, Keith 1912, 252–253) [в переводе её транслитерируют, а не переводят (ср. Griffith 1896, 123; Geldner I 300; Елизаренкова I 282)], только в лексикографических сводах приводится семена ‘утка **брахмана**’ (ср. Monier-Williams 1872, 311), по своей сути дифферентна референту ‘утка (Anas)’ ↔ др. инд. *śakra-pāta* ‘т.ж.’ (ср. Monier-Williams ibd.), т.е. эти слова являются ассоциативными наименованиями жреческого сословия (брахманов) [т.е. др. инд. *śakrá* ‘колесо; диск (**оружие** Вишны и Кришны); множество; **власть**’ + др. инд. *vāká* ‘говорящий; изречение (формула); мольба’ // др. инд. *pāta* ‘полёт; падение; сбрасывание и др.’], ср. др. инд. *hariheti-hūti* ‘т.ж.’ [т.е. др. инд. *hari-heti* ‘оружие Вишны’ + *hūti* ‘моление, мольба’]. К тому же, сравнив другие наименования утки [ср. др. инд. *karaṇḍa* ‘такая разновидность уток’; *kala-haṅsa* ‘такая разновидность уток // гусь’; др. инд. *kāmika* ‘дикая утка’, др. инд. *kāraṇḍava* ‘такая разновидность уток’; др. инд. *tarad* ‘т.ж.’; др. инд. *plava* ‘т.ж.’; др. инд. *bhasad* ‘такая разновидность уток; солнце и др.’; др. инд. *marāla* ‘нежный; фламинго; гусь; такая разновидность уток; конь; гранатовая роща; облоко; негодяй, сажа из лампы’; др. инд. *marālakā* ‘такая разновидность уток’; др. инд. *marula* ‘т.ж.’; др. инд. *mahapakṣa* ‘т.ж.’; др. инд. *sahasra-pāda* ‘солнце; такая разновидность уток’; др. инд. *haṅsa-māla* ‘такая разновидность уток или гусей’], можно делать вывод о том, что перечисленные зоофорные имена рефлектируют симбионтное нивелирование, ср. др. инд. *haṅsa* ‘I. гусь ↔ фламинго ↔ утка; II. колесница Брахмы; брахман – начало вселенной’ (Monier-Williams 1872, 1163), определяющую реконструкцию гиперонима ‘птица водяного пространства’. Мифологический образ этого пернатого тоже сконструирован, придерживаясь принципа ассоциативности, по нескольким причинам: 1) цветовой окраски (ср. цвет фламинго (красноватый ↔ желтоватый) ↔ утка) ⇔ мифологема божество Солнца; 2) формы [↔ символ средства передвижения (судна ↔ восхода) солнца] ⇔ Солнце (мифологема).

Всё-таки, археологические находки индо-персидского ареала свидетельствуют о том, что причисленные утки к культовой атрибутике солярного культа, видимо, являются результатом уже упомянутого конвергентного процесса (см. 1 сноску), так как изделия для **развесочных** потребностей, изготавливали именно в форме утки (см. иллюстрацию № 3), которая в иранской традиции должна была быть соотносима именно с **лунарным** божеством *Ха́ома* [= др. инд. Сома], являвшемся победителем **лжи** (Y. 17) (см. МС 567). Ю. А. Рапопорт выдвинул гипотезу о том, что рассказ, представленный в Авесте о присылке закона Ахуры Мазды на землю птицей Каршипт (V. II, 42), является доказательством о религиозном статусе утки – птицы водяного пространства (см. Раевский 2006, 81).

Неоспоримым доказательством, подтверждающим присутствие смысловой связи между образом утки и атрибутикой **лунарного** культа, является археологическая находка на территории Иберского полуострова – иберская пряжка в форме утки, соединенной с **полумесяцем** (см. Аррибас 2004, 173).

⁶ Известно, что мотив утки (и других водоплавающих птиц) был очень широко распространен в скифском искусстве, что привело Д. Раевского (2006, 80–81, 154, 441, 481, 541) к выводу о том, что «образ водоплавающей птицы был в скифском мире устойчивым религиозным символом», поскольку историками религии установлена связь образа птицы водяного пространства с мифом о создании вселенной. По причине отсутствия такого древнеиндийского мифологического соответствия, выдвинута гипотеза о его неиндоевропейском происхождении (причисляется к культурному влиянию народов монголоидной расы) (ещё см. 7 сноску).

скую птицу (!!!; см. Mireaux 1980, 103)]; ещё см. 4 сноску), хеттской (Campbell 1926; Gurney 1954, 1977 [упоминается лишь нутриальный аспект – см. Macqueen 1975, 77], Волков, Непомнящий 2004) мифологии и религии и сводах по этнологии и этнографии всех народов мира (ср. Creuzer 1822; Тейлор 1897; RKA; Haussig 1973; Фрэзер 1980 – он лишь констатирует тот факт, что индейцы Северной Америки связывали утку с урожайностью бобовых (Фрэзер 1980, 463); АК; АТК; РМ; Элиаде, Кулиано 1997; Беккер 1995; Петров 1997; Чайлд 2007; Самозванцев 2000; West 2007)⁷.



Иллюстрация № 2: Утки-кони (изделия из металла – Завадська и др. 2002, 335)

Важность мифологического понятия утки в фольклоре разных И-Е народов [в том числе балтийцев и славян], упоминается в статье В. Н. Топорова (1973, 29–44) под названием *Из истории балто-славянских языковых связей: анчутка*, в которой от части разбирается мифологический образ этого наиболее распространённого русского названия нечистой силы (см. Питина 2002, 87), который, в свою очередь, должен разъясняться как ассоциативный, поскольку в совокупности своей рефлекситрует образ инактивного персонажа – медиатора⁸ [подчёркивая статичный характер его действия (см. 23 сноску)], в противовес мифониму активного плана, выполняющего функцию Демиурга в культурной традиции финнов и других, не И-Е народов (см. 7 сноску).

В статье Топорова главным образом анализируется проблема этимологизации имени мифонима, которое в диалектах русского языка может обозначать 1. ‘чёрт, дьявол, бес; антихрист’ (Орёл, Симбирск, Тула, Рязань, Терь, терит. реки Дона, Тверь, Пенза, Курск, Тамбов, Тобол), [также выделяются альтернативные семемы того же самого референта] 1.а. ‘чертёнок, бесёнок’ (Саратов, Пенза, Рязань), 1.б.

⁷ Больше сведений о мифологическом образе этого пернатого представлено в описях религии неиндоевропейских народов (напр., египтян, евреев, китайцев – см. Купер 1995, 343; МНМ I 215, 336; Kobielus 2002, 136; индейцев Северной Америки – см. Тресиддер 1999, 386; Леви-Строс 2000, 122, 136, 2000а, 176; 2007, 29, 46, 53, 105 и др.; индейцев Южной Америки [племени бороро в Бразилии] – см. Леви-Строс 1999, 202; Леви-Строс 2000а, 154, 174, 176–178, 352; Тайлор 2000, 214; Центральной Америки – см. МНМ I 612; ненцев и селькупов – см. Элиаде 2002, 17; народов коми – см. МНМ I 522; тюркских народов – см. МНМ II 726; алтайцев, шорцев – МНМ II 738; финнов (карел) – МНМ II 762, 926; Рыбаков 1987, 221, 408; Мелетинский 1998, 28, 347; Гаврилов, Наговицын 2002, 49–52; мордвы – Рыбаков 1987, 407; монгольских народов и саяно-алтайских тюрков – МНМ II 909; бурят – МНМ II 919), центрально-австралийских племен (Мелетинский 1998, 71).

⁸ Ср. мотив фunerального обряда [Савчук (2004, 468) почему-то утверждает, что этот этнологический мотив заимствован из скифского культурного наследия] украинцев, когда вдова просит утку отнести на чужбине умершему мужу восточку о том, что она скоро последует за ним, т.е. умрёт (Завадська и др. 2002, 300), или девочка-сирота посылает восточку умершему отцу (Завадська и др. 2002, 332). Древние славяне также верили, что души усопших перемещались в мир потусторонний на крыльях уток или лебедей (Домников 2002, 75).

По утверждению Плиния, римляне боли в животе лечат тем, что их переводят из тела больного в щенка или утку (Тайлор 2000, 341), т.е. выделяется функция медиатора между мирами живых и мёртвых (ассоциативом боли ↔ болезни ↔ смерти).

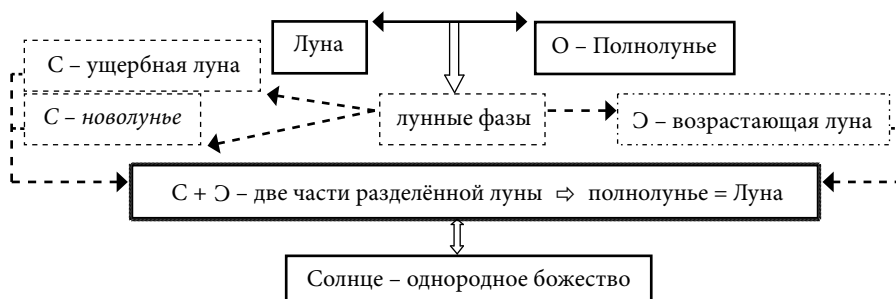


Схема № 1: лунные фазы; конвергенционный процесс солярного и лунного культов

‘водяной чёрт’ (Терь, Тамбов), 1.в. ‘домовой’ (Орёл, Тамбов), 1.г. ‘леший’ (Калуга); 2. ‘неряха, грязнуля’ (Курск, Орёл, Рязань, Калуга, Оренбург); 3. ‘бедный, несчастный человек’ (Курск), 4. ‘баловень, баловник’ (Калуга), 5. семема уничижительного значения – ругательство (Рязань, Тула, Терь, Воронеж, Тифлисская губерния) (СРНГ I 262–263), т.е. этот божок многолик (см. Питина т.ж.).

Главный вывод, к которому приходит Топоров в конце анализа данной мифологемы, соотносим с проблематикой балто-славянских отношений, которой учёный посветил бóльшую часть своей научной деятельности, т.е. он выдвинул гипотезу об употреблении балтизма на территории России [на основании этого утверждения, устанавливаются границы проживания протобалтийских племён (см. Топоров 1973, 38–41)], т. е. он соотнёс русс. диал. *анчутка* с лит. диал. *ančiūtė, ančiūkas* ‘небольшая утка’ (Топоров 1973, 36). Эту гипотезу он повторил в *Словаре прусского языка* (Топоров 1975, 96) и, делая ту же самую предпосылку – в *Мифологическом словаре* (МС 54), т.е. Топоров не сомневался в существовании возможной генетической связи между русс. диал. *анчутка* и лексическими соответствиями литовского языка. Данное предположение, правда, с некоторой осторожностью, повторяется и в новейших исследованиях по русской мифологии и фольклористике (см. Бычков 2000, 18; Питина 2002, 87; Власова 2008, 22–23).

Лингвистическая интерпретация данного слова, которую в выше упомянутой статье представил Топоров, является весьма сложной из-за своей многогранности и, по всей видимости, нуждается в радикальной коррекции.

В начале анализа Топоров (1973, 34) настаивает на том, что русс. диал. *анчутка* представляет собой производное слово с суфф. русс. *-утка*, с которым якобы образуются названия мелких животных (кошки, курицы и др.); при этом упоминается важная особенность семантического плана – по его мнению, таким словам часто присуще уничижительное значение (!). Основываясь на таких



Иллюстрация № 3: бронзовая мера веса из Персеполя (Персия) (ESC 1175)

суждениях, автор гипотезы приходит к выводу, что анализируемым мифонимом именовалось **мифологическое существо маленького роста** (Топоров т.ж.). Приходится сожалеть о том, что данное утверждение не иллюстрируется соответствующими примерами русского языка, поэтому судить о корректности такой гипотезы весьма трудно⁹ – конечно, доказательством правильности такого суждения могла бы быть семема 1.а. ‘чертёнок’ (Саратов, Пенза, Рязань), т.е. ‘маленький чёртик’ ↔ ‘чёрт, дьявол, бес; антихрист’ (Орёл, Симбирск и др.), или русс. диал. *аню́тка* ‘небольшая рыбка, побольше вершка’ (СРНГ I 263), но им не свойственно уничижительное значение¹⁰.

Основываясь на лексическом материале русского языка, можно с уверенностью утверждать, что суфф. русс. -утка не всегда употребляется для выражения диминутивной семантической функции, кроме того с ним образуются названия животных, своим размером превосходящих и кошку, и курицу, ср. русс. диал. *козутка* ‘коза’ (Псков – ПОС XIV 329) < русс. коза + суфф. -ут- и -ка (Горячева 2007, 39).

Коротко представив анализ морфологической структуры слова, Топоров (1973 т.ж.) переходит к этимологической описи лексемы, указав, что её необходимо начать с обсуждения лексических соответствий, которые „<...> несомненно, связаны с *анчү́тка*, но по сравнению с *анчү́тка* сохраняют ещё один элемент (-бал-, -бил-, -бул- и под.) <...>“. Необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что автор гипотезы (Топоров т.ж.) особенно подчёркивает важность такого сравнения для установления истинного происхождения анализируемого слова, поскольку оно „<...> как раз и даёт возможность для окончательного решения вопроса“. Такими лексическими соответствиями, по утверждению Топорова, являются: русс. диал. *анчи́бал* ‘болотный чёрт, водяной; дьявол, сатана; бранное слово, басурман’ (терит. реки Дона, Орлов – СРНГ I 262), *анчи́бил* ‘т.ж.’ (терит. реки Дона, Орлов – СРНГ т.ж.), *анчи́бал*, *анчи́бул* ‘т.ж.’ (Владимир, Курск, Псков – СРНГ I 261–262), *анчи́балка*, *анчи́болит* ‘бранное слово’ (терит. реки Дона – СРНГ I 262); укр. *анчи́болит*, *анчи́болотник*, *анчи́болотський* и др. Первичным значением этих слов, по мнению Топорова, является семема ‘болотный чёрт, водяной’, поскольку такую рефлектируют новообразования, образованные по принципу народной этимологии, ср. укр. *анчи́-болот*, *анчи́-болотник* - русс. *болотник*, укр. *болотянік* ‘чорт, живущий на болоте’). Правда, свою гипотезу Топоров (1973, 36) сразу же как бы и опровергает, констатируя факт, что укр. *анчи́болот*, *анчи́болотник* „<...> не выглядят как старые слова“, поскольку более архаичную морфологическую структуру лексем рефлектируют русс. *анчи́бал*, *анчи́бал*, которые как раз и яв-

⁹ Такие данные отсутствуют и в словаре Владимира Даля (Даль II 182–183; 223–225), и в *Словаре русских народных говоров* (СРНГ XV 149–151, 158; XVI 147).

¹⁰ Употребление пейоративного значения чаще всего не является выражением совокупности семантической функциональности вторичного суффикса -утка, поскольку с ним образуются альтернативы по родовому признаку, т.е. такой семантический оттенок рефлектирует морфологическое семантическое строение формы мужского рода, ср. девербативы русс. *закі́т* ‘(пейор.) всякого рода шалаш, конура или землянка и др.’ (**masc.**) ↔ *закі́тка* ‘т.ж.’ (**fem.**); русс. *скрут* ‘(пейор.) один из простых разборов яблок’ (**masc.**) ↔ *скру́тка* ‘т.ж.’ (**fem.**) (Даль IV 211) (см. Зализняк 1980, 185).

Такая же самая словообразовательная модель присуща и для смысловых единиц без уничижительного семантического оттенка с суфф. -ка, ср. русс. *распа́л* ‘расширенье запала, прогар от пальбы’ (**masc.**) ↔ *распа́лка* ‘т.ж.’ (**fem.**) (Даль IV 65).

ляются первичной основой, на базе которой могли возникнуть уже упомянутые новообразования со вторым компонентом композита, возводимым к русс. *болото* 'Sumpf'.

Установив такую череду морфологических изменений, автор анализа предъ-являет ещё одну гипотезу – «В таком случае русск. *анчѣбал* точно соответствует лит. *ánčiabalis* 'утиное болото' <...>» (Топоров т.ж.), т.е. оно возводимо к лит. *ántis* 'домашняя или дикая птица водяного пространства (Anas)' J, K, SD79, R, Pn, I, J, Jabl, T. Ivan, V. Krėv, Jnšk, Rs, Vlkv, BM 411, Sml, Grž, NS 97, Pn, NS 229, BsP III 30, 106, Dkš, Trgn, B [LKŽe] и лит. *balà* 'болото'. Данное утверждение¹¹, к сожалению, нуждается в существенной корректировке, поскольку русс. *анчѣбал* 'болотный чѣрт, водяной' (СРНГ I 261–262) и лит. *ánčiabalis* 'болото, в котором находятся утки' Vrn, Kb (LKŽe) по своему происхождению представляют совершенно разные лексические единицы.

Видимо, для аргументации своей гипотезы о происхождении русс. диал. *анчѣтка* Топоров по принципам семиотического анализа создаёт лингво-мифологическую модель, главной чертой которой является смысловая цепь: божество водяной среды ↔ его гидронимная локализация (см. 11 сноску). Отсутствие аналогичных типологических примеров на базе данных литовского языка, которые подтвердили бы правильность такого предположения, является веской причиной для пересмотра этимологии русс. диал. *анчѣбал*.

Топоров в начале разбора данной проблемы упоминает об очень важной семантической [да и акцентологической] связи между русс. диал. *анчѣбал*, *анчѣбил*, *анчѣбáл*, *анчѣбѹл* и др. 'болотный чѣрт, водяной и др.' (СРНГ I 261–262) и русс. *антѣхрист*, русс. диал. *анчѣхрист*, *аничѣхрист* 'чѣрт; половина беса' (СРНГ I 262–263). В связи с этим, можно делать осторожное предположение о том, что русс. диал. *анчѣбал* является композитом [гибридом из-за присутствия в структуре слова составных компонентов разных языков], рефлектирующим семантический и от части морфологический эквивалент русс. *антѣхрист*: греч. *ánti-* 'против' + ивр. *Baal* 'господь (владыка) (т.е. общеупотребительное имя божества); владелец, управляющий' (LE II 13; MC 88), т.е. определяет восстановление наименования антипода Господа // Бога.

Правильность такого суждения легко доказуема – оно подтверждается происхождением второго компонента композита русс. диал. *анчѣбѹл*, соотносимого с именем семитского божества *Велзевул* [ивр. *Baal Zebub*¹² 'владыка мух' (см. RŽ 62, MC 121)], *Велзевѹл*¹³ 'властелин демонов и злых духов филистинян', т.е. с гипокористическим сокращением *-бул* от евр. *Zebub* ↔ (геленизированная, а потом и латинизированная форма – см. 12 сноску) лат. *Zābu(a/o)lus* 'дьявол, чѣрт' (Niermeyer

¹¹ Подтверждение возможности таково неординарного сравнения Топоров (1973, 36) видит в детерминативной смысловой связи между (I) лит. *ánčiabalis* и (II) русс. *анчѣбал* как (I) locus ↔ (II) subjectus. Самый большой недостаток такой интерпретации – сложность её доказуемости. Для верификации такого предположения необходимы примеры адекватного словообразовательного типа, которые в статье Топорова отсутствуют. Их автор гипотезы, несомненно, предъявил бы, но по причине отсутствия таковых в литовском языке, это не представляется возможным.

¹² Изменение конца основы данной формы *-б /ѹ/-* в *-л-* обусловлено греч. (позд. – Византийский период) *Záβolos* 'дьявол, сатана' [н греч. *διάβολος* 'клевветник, лжеприсяжный; (позд.) дьявол'], определившего возникновение лат. *zābōlus* // *zābūlus* 'diabolus' (Lewis, Short 1958, 2018).

¹³ Ивр. *Baal* ↔ ар. *Beel* (LE II 13).

1976, 1138). Важнейшим фактом, подтверждающим семантическую связь между русс. диал. **анцы́-бу́л** ‘дьявол, сатана’ и греч. (позд.) Ζάβωλος ‘т.ж.’, лат. *zābōlus* // *zābūlus* ‘diabolus’, и соответственно ивр. *Baal Zebub*, является рассказ авторов Нового Завета, что этим именем собственным фарисеи и книжники называли Иисуса Христа, поскольку они утверждали, что тот изгоняет бесов силою ‘князя бесов’, т.е. Вельзевула (Матф. 10, 25; 12, 24, 27; Мк. 3, 22; Лук. 11, 15–19 – подробнее см. МС т.ж.; LE II 14). Значит, второй компонент композита русс. диал. **анцы́бу́л** должен изъясняться ни как рефлексия лит. *balà* ‘болото’, но как сокращение имени семитского бога *Бaal Зебуба[-була]*, структурно и семантически идентичного русс. *анти́христ*, поскольку означает имя того же самого божества.

После не совсем удачной попытки объединить в одно лексико-семантическое гнездо русс. диал. *анчы́бал*, *анчы́бил*, *анчы́бал*, *анчы́бу́л* (и др.) и русс. диал. *анчы́тка*, Топоров (1973, 36) приводит главный аргумент для пересмотра его же гипотезы насчёт этимологии этого слова – методику выделения структурных единиц слова и установления их разделительных границ: прежде истолкованная как производная форма с суфф. русс. *-утка* (Топоров 1973, 34), лексема почему-то заново интерпретируется как контаминационное суффиксальное образование из двух лексических единиц литовского языка: лит. диал. *ančiūtė* ‘уточка’ LKG I 282; ‘пирожок в форме утки’ Rdm¹⁴ (LKŽe) и лит. *ančiūkās* ‘выводок утки’ Prn, Kp, Mš, Gs, Ėr (LKŽe), т.е. суфф. лит. *-ūt-* + суфф. лит. *-uk-* > *-utk-*. К сожалению, автор гипотезы опять-таки не приводит ни одного примера аналогичного структурного образования литовского языка (!!!). Видимо, по причине неправдоподобности такого объяснения, Топоров (1973, 37) делает ещё одну попытку истолковать структуру русс. диал. *анчы́тка* – слово трактуется как тавтологическое образование, т.е. лит. диал. *anč-* ‘утёнок’ (н лит. *ančiūkās* ‘выводок утки’) + русс. *утка* ‘Ente’. Такое суждение было бы приемлемо лишь в случае приведения сообразных примеров, которые в тексте статьи отсутствуют.

Попытка Топорова (1973 т.ж.) обосновать свою гипотезу балтизма, приводя аргументы внешнего облика божества – оно рогатое, беспятное, т.е. такое же, как и *утка* –, тоже не увенчалась успехом, поскольку сам автор предположения признаёт тот факт, что все эти черты *de origine* свойственны чёрту. В русском фольклоре чёрт представляется также и как существо с гусиными ногами (Власова 2008, 533) [происхождение этого мотива можно объяснить средой обитания беса: озером, трясинной, водоворотом и даже морем (ср. Власова 2008, 533), т.е. той же самой средой, где обычно и живёт это пернатое]. Главный аргумент, на который опирается автор гипотезы, тот, что описываемый мифологический персонаж, как и *утка*, может летать, тоже является казуистическим по той же простой причине, что эта особенность свойственна и чёрту – он часто представлялся как крылатое божество (Власова 2008, 533–534), ср. *чёрт иногда „летит змеет“* (Власова 2008, 545); может нестись как вихрь или бурный ветер (чёрт-вихрь) (Власова 2008, 543).

Возвращаясь к проблематике морфологического анализа и этимологизации русс. диал. *анчы́тка*, нужно отметить весьма важное обстоятельство лингвистического разбора данного лексико-семантического гнезда – определение базовой и

¹⁴ Очень редкое употребление данного слова в диалектах литовского языка [в LKŽe указывается лишь один пункт южных аукштайтов] является довольно веской причиной сомневаться в правильности такой догадки.

производной форм. Видимо, анализ этой группы слов нужно было начать именно с базовой или производящей формы, т.е. с русс. диал. *анчут* 'чёрт' (Калуга – СРНГ I 262), а не суффиксальной производной русс. диал. *анчутка* [ещё ср. русс. *бука* 'мнимое пугало, коим разумные воспитатели страшат дѣтей; нелюдимъ, медвѣдь, человекъ неприступный, суровый, угрюмый' в русс. *букань* 'человек, на буку похожий; чёрт' (Даль I 138; СРНГ III 262) и русс. *буканка* 'фантастическое существо, живущее в доме; домовый; неаккуратная женщина' (СРНГ III 262)]. Очевидно, которая из них является первичной, ср. русс. *угадь* 'угадывание' и *угадка* 'т.ж.' (Даль IV 465). Несуффиксальная и соответственно первичная форма русс. диал. *анчут* своей деривационной моделью совсем не отличается от других лексем того же самого типа, т.е. **девербативов** русского языка. Имея в виду возможное присутствие феномена табу при формировании морфологической структуры слова [ср. **Не ругайся на ночь, анчутка приснится; Анчутик садится на ноги тому, кто за столом болтает ногами во время еды** (СРНГ I 262; Топоров 1973, 38–39); ещё ср. **Слово чёрт произносить грех, не то он привяжется и будет причинять зло** (Вологда); **Многие слова чёрт не произносят, боясь чёрта, а называют его чёрный, немытик** (Новгород – Власова 2008, 535)], можно сделать осторожное предположение о произошедшей морфотактической транспозиции данной формы – такое суждение можно аргументировать присутствием соответственных изменений в структуре названий других русских мифологических персонажей (см. дальше): русс. диал. *анчут* 'чёрт' < **анчуд* 'т.ж.' [морфологическая запись; ещё ср. sporadическое изменение -д- ↔ -т-: русс. *чудокъ* ↔ *чутокъ* 'немножко, сколько-нибудь; косушка вина' (Даль IV 613)] - русс. диал. *анчиод* 'т.ж.' (Топоров 1973, 31) [с изменением -у- в -ию- из-за поздней контаминации с русс. *иуда* (диал. *юда*, ср. сл. *Июда* (Фасмер II 145; ещё см. Черкасов, Москвитина 2005, 192) 'изменник, предатель' (ср. Даль II 68) - русс. *Иуда* 'один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа'] < русс. диал. **начуд* 'т.ж.' [морфотактическая транспозиция из-за табу, ср. русс. диал. *удаганка* 'ведьма' (Колыма – Власова 2008, 499) < **угаданка* и гл. русс. *угадывать* 'от(раз)-гадать, догадаться; узнать по тёмным признакам и др.' (Даль IV 464–465¹⁵)] и гл. русс. *начудить* (*начудесить, начудотворить*) 'напроказить,

¹⁵ Тут необходимо отметить, что изъяснение происхождения этого слова, представленное Александром Аникиным (2000: 580), является примером **народной этимологии** (множество таких примеров представлено в книге Платона Лукашевича (1847)), поскольку причислив данное слово к заимствованиям из якут. *удаган* 'шаманка, ведьма, колдунья', а последний из монг. *удаган* 'шаманка', автор гипотезы забыл установить: I. источник заимствования (!!!), так как тюрк. **iduk* 'священный', по мнению Аникина, являющийся субстратной формой, казуистична не только из-за статуса реконструированной формы [своё суждение Аникин аргументирует лишь астериксом (!!!); кстати, такое заимствование неуказано в своде тюркизмов русского языка (см. Шипова 1976: 342–343)], но и несоответствия морфофонетической структуры заимствования; II. звено морфологических изменений – неясно, (а) почему якут. *удаган* 'шаманка, ведьма, колдунья', семантически реализуемый как референт женского рода, в русском языке употребляется с суфф. -ка; (б) если это связано с контаминацией русс. диал. (заим.) *шаманка* 'ругательство; ругательное слово' (Фасмер IV 401; Аникин 2000, 688), тогда возникает вопрос, как в русском диалекте Сибири могло появиться заимствование, своей морфологической структурой несоответствующее морфотактической структуре русского языка, когда в этом восточнославянском языке и в его сибирском диалекте широко распространено употребление другого заимствования **того же самого значения**, ср. русс. *шаманъ, шаманка* 'родь обмащиковъ, у дикихъ сибирскихъ народовъ, которые подъ видомъ колдовства обманываютъ народъ' (САР 850), *шаман, шаманка* 'служитель культа духов, вступающий в ритуальное общение с ними; колдун, знахарь, способный приводить себя в состояние экстаза' (БТСРЯ 1489), т.е. „гипотеза“ Аникина искажает общепринятые теоретические

наделать шалостей; дивить странными распорядками и управлением¹⁶ (Даль II 497), ср. русс. диал. *на́слух* ‘слух’ (Оренбург) (Даль II 471; СРНГ XII 172) н гл. русс. *наслу́шать, наслу́шивать* ‘послушивать, подстергать ухомъ и др.’ (Даль т.ж.).

Возможен и другой путь объяснения образования русс. диал. *анчѹт* – слово, по всей вероятности, рефлектирует перестановку [обусловленную феноменом табу] морфологической структуры субстантива со спорадически употребляемым префиксом *на-*, т.е. преф. русс. *на-* + субст. русс. *чѹдо*¹⁷ ‘всякое явление, кое мы не умѣемъ объяснить, по известным нам законам природы; диво, необычайная вещь или явление’ (Даль IV 612) ↔ (?) ‘чѹрт’ (ср. *Чудо морское, диво польское, страхъ водяной* (Даль т.ж.)), т.е. можно реконструировать русс. диал. **начуд*, ср. русс. диал. *намолодец* ↔ *молодец* ‘молодой человек (при вежливом обращении)’ (Владимир – СРНГ XII 40), русс. диал. *нап́равда* ↔ *правда* ‘настоящая правда’ (Владимир – СРНГ XII 95), русс. диал. *нарóвѣсница* ↔ *ровесница* ‘сверстница’ (Архангельск – СРНГ XII 126), русс. диал. *насарай* ↔ *сарай* ‘сеновал, навес’ (Пермь – СРНГ XII

основы появления суперстатной лексики: *заимствование* – „обращение к лексическому фонду других языков для выражения новых понятий, дальнейшей дифференциации уже имеющихся и обозначения неизвестных прежде предметов (нередко сами эти понятия и предметы становятся известными носителям данного языка лишь вследствие контактов с теми народами, из чьих языков заимствуются соответствующие слова).“ (Ахманова 1969, 150–151) // “Adoption of a linguistic expression from one language into another language, usually when no term exists for the new object, concept, or state of affairs.” (Bussmann 2006, 139).

Особенно настораживает одна черта этимологической описи слов, представленной Аникиным – полное отсутствие синхронного анализа лексической единицы. Он не анализирует и не детализирует особенностей изменений структурных строений лексем русского языка, но сразу берётся за реконструкцию праформ не И-Е языков (которые, по-видимому, никогда не существовали – см. дальше), хотя deverбативное происхождение русс. диал. *удагáнка* ‘ведьма (ругательное слово)’ очевидно, к тому же необходимо констатировать противоположный путь заимствования выше указанных лексем, т.е. якут. *удаган* ‘шаманка, ведьма, колдунья’, монг. *удаган* ‘шаманка’ являются славянскими заимствованиями, а не наоборот, как эту довольно несложную проблему объясняет Аникин: русс. диал. *гад* ‘отгадчик, прорицатель’ Олонецкая губерн. (1846 г.), Вологда, Ярославль, Кострома, Пермь, Западная Россия; ‘догадливый, хорошо угадывающий что-либо человек’ Ярославль (1853 г.); ‘знахарь’ Вологда, Пермь (СРНГ VI 90), русс. диал. *гадѣ* ‘знахарь; ворожея’ Западная Россия (Даль I 339) н русс. диал. **гадан* ‘т.ж.’ (с апокопой суфф. *-ан* из-за контаминации с русс. *гад* ‘змея’ (СРНГ VI 89) – термином сакральной сферы (!!!) [- (идентичные модели морфологической структуры *nomina agentia*) русс. *молчань* ‘собака, которая кусает молча, изподтишка, безъ лаю и др.’ [н гл. русс. *молчать* ‘нишнуть, безмолвствовать, тихнуть и др.’] (Даль II 343) (больше примеров см. Зализняк 1980, 494–496)] ↔ русс. *гадáнка* ‘гадалка’ Урал 1963 г. (СРНГ VI 90). Игнорирование структурных изменений слова привело к тому, что разные по своему происхождению и морфологическому строению омофоны русс. *гад* ‘змея’ и русс. диал. *гад* ‘отгадчик, прорицатель и др.’ были соотнесены в одно лексико-семантическое гнездо (СРНГ VI 89–90).

Основываясь на результатах данного анализа, можно выдвинуть предположение о том, что русс. диал. *удагáнка* ‘ведьма (ругательное слово)’ должна разъясняться как deverбативная русская лексема (см. выше), а не заимствование. И, напротив, в указанных азиатских языках она была заимствована для обозначения референтных семем ‘шаманка, ведьма, колдунья’. Главным аргументом для восстановления русс. **угаданка* ‘ведьма, ясновидящее’ является лексико-семантическое соответствие украинского языка, тождественное реконструированной форме и в плане морфологического строения (т.е. рефлексия модели deverбативного строения слова) и в плане семантической: укр. *угадник* (*вгадник*) ‘ясновидец’ ↔ *угадниця* (*вгадниця*) ‘т.ж. (ж.р.)’ н гл. укр. *угадуватися* (*вгадуватися*) ‘предвидеть, предчувствовать, быть суеверным; 2. предугадать, угадывать; 3. узнать’ [н укр. *угадництво* (*вгадництво*) ‘умение угадывать’] (см. СУМ 371).

¹⁶ Об умении чѹрта чародействовать, угадывать будущее подробнее см. Власова 2008, 538, 540; [особенно] 541; 544–545, 546–547.

¹⁷ Этимология этого слова до сих пор остаётся предметом спора (подробнее см. Фасмер IV 377–378).

151), русс. диал. *насно́ва* ↔ *основа* 'фундамент, Grundlage' (Вологда – СРНГ XII 178), русс. диал. *научи́тель* ↔ *учитель* 'Lehrer' (Смоленск – СРНГ XII 252), русс. диал. *начи́стка* ↔ *чистка* 'чистка (помещения), Putzen' (бассейн реки Дона – СРНГ XII 289).

Основываясь на результатах морфологического анализа, можно выдвинуть предположение, что русс. диал. *анчу́тка* представляет собой образование из трёх структурных компонентов: преф. русс. *на-* + кор. русс. *чуд-* [с вторичным -т- (фонетическая запись) вместо этимологического -д-] + суфф. *-ка* ↔ **начудка*. Суффикс *-ка* в образованиях deverbativov русского языка встречается весьма часто, ср. русс. *прят-ка* 'скрытие' и гл. русс. *прятать* 'спрятать, класть в сохранное место' (Даль III 534), русс. *пряд-ка* 'вытянутая из кудели и скрученная нить' и гл. русс. *прядать* 'крутить нить из волокон, тянуть из чего и сучить нитку' (Даль III 533), русс. *барабо́ш-ка* 'безтолковый, суетливый, беспорядочный человек' и гл. русс. *барабо́шить* 'буторажить, суматошить и др.' (Даль I 47), русс. *наход-ка* 'Fund' и гл. русс. *находить* 'наталкиваться, наткаться' (Даль II 491–492), русс. *намо́лв-ка* 'наговор, обвинение, навѣтъ' (Даль II 440; СРНГ XII 40) и гл. русс. *намо́лвить*, *намо́лвлять* 'насказывать, наговорить, клеветать' (Даль т.ж.) и др.

Имея в виду нейтральный семантический оттенок этих дериватов, можно с уверенностью утверждать, что с суфф. русс. *-ка* образуются не только диминутивы [ср. дистрибутивно вторичную семему русс. диал. *анчу́тка* 'чертёнок, бесёнок' (Саратов, Пенза, Рязань – СРНГ I 262)] или пейоративы (по утверждению Топорова), но им также выражается дополнительная морфологическая дистрибуция *субстантивизации*, ср. русс. *уга́дь* ↔ *угадка* 'догадка' (Даль IV 465), русс. *прядь* ↔ *прядка* 'вытянутая из кудели и скрученная нить' (Даль III 533), русс. *барабо́ша* ↔ *барабо́шка* 'безтолковый, суетливый, беспорядочный человек' (Даль I 47), русс. *находь* ↔ *находка* 'Fund' (Даль II 492) и др. – значения данных примеров тождественны (!!!). Опираясь на эти данные, можно выдвинуть предположение о том, что русс. диал. *анчу́т* 'чѣрт' ↔ русс. диал. *анчу́тка* 'т.ж.' являются deverbativami [или субстантивными дериватами] русского языка, означающими мифологические существа, вытворяющие необычайные вещи или явления, т.е. чертей¹⁸.

Объяснение полисемии русс. диал. *анчу́тка* 'чѣрт, дьявол, бес; антихрист; чертёнок, бесёнок; водяной чѣрт; домовый; леший; неряха, грязнуля; бедный, несчастный человек; баловень, баловник; семема уничижительного значения – ругательство' не представляется проблематичным, поскольку все перечисленные значения свойственны ими выражаемому референту – чѣрту, в сознании людей имевшему **антропоморфный облик** рогатого, поросшего чёрною шкурой существа с копытами и хвостом (подробнее см. МС 595; Власова 2008, 533), которому свойственно было злиться (Власова 2008, 536), мстить (Власова 2008, 533), причинять вред (Власова 2008, 540–541), шутить и резвиться, а так же быть неопрятным и неаккуратным, неуклюжим (Власова 2008, 534–543, 546). Возникновение семемы уничижительного значения – ругательства, видимо нужно связывать с привычкой чѣрта появляться при произнесении его имени (см. выше), что было нежелательно. Значение 'бедный, несчастный человек' может интерпретироваться двояко: 1) как

¹⁸ Ср. «анчутка, в древнерусской языческой мифологии злой дух, живущий в воздухе и в воде, после принятия христианской веры — одно из названий **черта**. В народе его именовали «беспятый» (СР 48).

обозначение хитреца – эта черта характера особенно часто приписывается бесу; поэтому он зовётся лукавым (см. Власова 2008, 534) –, т.е. человека, который путём обмана [представляясь бедняком и занимаясь побирательством] хочет нажиться за счёт других; 2) образец семантического изменения, когда референт заменяется одним из его конотатов (подробнее см. Kregždys 2010, 24–26), в этом случае, принадлежностью дьяволу, т.е. приобретает значение *злополучный человек* (алкоголик [по данным русского фольклора, все пьяницы находятся во власти беса – Власова 2008, 542–543, 547], повесившийся или всякого рода самоубийца (см. Власова 2008, 543), чародей, умерший насильственной смертью (Власова 2008, 545), умерший или убитый некрещеный младенец (Власова 2008, 544) и др.) – все те, чьи души принадлежат дьяволу. Эта пенитентная зависимость понималась весьма занятно: все выше перечисленные, кроме детей [они в подземелье охраняли скарб чертей (Власова 2008, 544)], по русским поверьям, служили бесам средством перемещения, т.е. на них черти ездили верхом – этих горемык даже подковывали как лошадей (см. Власова 2008, 543).

Основываясь на выше изложенных аргументах по происхождению мифони-ма, можно утверждать, что нет никаких причин русс. диал. *анчўтка* сравнивать с названиями птиц водяного пространства и тем более объяснять его как балтизм – слово является исконно русским (!!!). В виду этого, установление возможных границ проживания протобалтийских племён на территории России, основываясь на ареальном распространении данной лексемы, не является возможным.

Ошибочное соотнесение образа утки с мифонимов пейоративного значения русс. диал. *анчўтка* ‘дьявол’, повлияло на появление весьма сомнительных выводов по установлению архетипного значения этого пернатого водяного пространства в трудах других исследователей, в которых утверждается, якобы «утка ... связана с нечистой силой» (Гура 1997, 668).

Основываясь на казуистичном этимологическом анализе данного божка, во второй части своей статьи Топоров (1973, 42–43), к сожалению, приводит лишь весьма малочисленные факты литовского фольклора, в которых упоминается мифологема *утка*. По этой причине выводы автора гипотезы о демонической природе этого пернатого [ср. «<...> параллелизм Перкунаса и черта (> утка) <...>» (Топоров 1973, 43)] и соответственно его принадлежность к хтонической сфере должны быть подвергнуты тщательной проверке.

Некоторые выводы, представленные в статье Топорова, лишь от части соответствуют данным фольклора восточно-балтийских народов¹⁹:

I. Топоров (1973, 42) утверждает, что особо интересным фактом литовского фольклора является превращение чёрта в утку: *Griasmus muša kokį nečystą*.

¹⁹ Данных о значимости этой птицы водяного пространства в обрядовой традиции западных балтов почти не сохранилось, кроме упоминания Претория (MP III 467), что во время праздника урожая, проводившегося в конце октября, «которого по-русски называли *ožinek*, т.е. убор урожая», богу Земнинеку или Зиёмнинеку приносили в жертву *утку* или *селезня*.

Правда, всю информацию, представленную в труде Претория *Deliciae Prussiae, oder preussische Schau-bühne* (II-ая половина 17-ого века) необходимо рассматривать весьма критически, поскольку этому автору свойственны преувеличения, а также нужно иметь в виду и то обстоятельство, что в им описываемых обрядах и поверьях пруссов весьма значительную часть занимает восточно-балтийские культурные элементы, поскольку известно, что эмиграция представителей протолитовских племён на территорию Пруссии началась в 6 в.н.е. (PEŽ IV 47) (подробнее см. Крегждис 2009, 297).

Vieną kartą eina medžiotojas ir mato – koks antinas galvą įkišęs vandenin ir gaudu žuvis. Medžiotojas šovė vieną kartą, kitą – ir vis nenušauna. Pamislįo, kad gali būti velnias, sukramtė nusimovęs sidabrinį žiedą, prisimušė šautuvą, kaip šovė ir nušovė... Ten būta velnio (LTA 1081/227), т.е. Молния ударяет по нечистой силе. Как-то идёт охотник и видит – селезень, окунув голову в воду, ловит рыбу. Один раз выстрелил охотник, и другой – всё пусто. Подумал, что это может быть чёрт, разжевал снятое с пальца серебряное кольцо, зарядил ружьё и как выстрелил – попал... Это был чёрт; Užėjo lietus, eidamas namo, medžiotojas pamatė ežere antį. Šovė keliskart, bet po kiekvieno šūvio antis rodė žmogui uodegą ir vėl sau plaukė. Supratęs, kad velnias, šovė sidabriniiu pinigū. Ištraukęs iš vandens, pamatė, kad tai ne antis, bet katė (Mitt. IV N. 20 173), т.е. Начался дождь, по дороге домой охотник увидел на озере утку. Выстрелил несколько раз, но после каждой попытки утка всё показывала человеку свой хвост и дальше плавала. Поняв, что это чёрт, выстрелил серебряной монетой. Вытащив из воды, увидел, что это не утка, а кошка. Основываясь на этих данных, делается предпосылка о демонической сущности этого представителя пернатых водяного пространства и образа его действия.

Рассматривая данное утверждение, необходимо констатировать факт существования такого орнитоморфного представления дьявола в литовском фольклоре, но надо иметь в виду и то важное обстоятельство, что это хтоническое существо может превращаться не только в утку – и это весьма важное его свойство перевоплощения. Более интересный пример из литовского фольклора, который с первого взгляда подтверждает догадку Топорова о пейоративной функциональности мифологемы *утка*, приводит Йонас Балис (JBR III 38): в анималистических сказках утка один раз представлена как путешественник, убивающий хозяина дома, у которого она осталась на ночлег (LTA 544(334)). Этот мотив наверняка нужно связывать с одной из эпифанических ипостасей дьявола.

Всё-таки, видеть в этом сюжете подтверждение хтонического прообраза утки нельзя по очень простой причине – наличии случайного или вторичного образа чёрта, поскольку по данным того же самого типа сказок, хозяина дома убивает не только утка, но и петух, курица, шило и игла (LTA 544(334)). Особое внимание необходимо обратить на тот факт, что петуха соотносить со сферой действия дьявола ни в коем случае нельзя – он всячески препятствует воплощению злодейств чёрта (JBR III 326 [256]), разгоняет чертей (JBR II 133 [70], 149 [78], 167 [87]). Антагонистическое действие петуха по отношению к зловерным силам проявляется и в латышских преданиях (JBR I 195 [9]), также и в русском фольклоре (подробнее см. Власова 2008, 542). Эта птица часто является символом зари²⁰ (по данным фольклора литовцев – JBR I 87 [1096], JBR III 348 [363], ВТВ VII 394 [36], 418 [49, 50]; ливов – JBR 188 [2]; шведов – JBR I 225). Основываясь на этих данных, можно делать осторожное предположение о случайном выборе указанных животных для воплощения образа дьявола [тут необходимо упомянуть образ литовского летучего

²⁰ Это же самое символическое значение данной птицы присуще и мифологии древних греков: сын Андромеды и Персея, слуга Ареса, Электрион (гр. ἤλεκτριών „петух“) должен был охранять от чужих глаз небрачное ложе Ареса и Афродиты. Ему было указано будить влюблённых по утрам, но как-то раз он взял да и проспал. Прелюбодеев застал Гелиос. По этой причине Электрион был превращён в петуха (подробнее см. МС 34, 615) – этот рассказ связан с греческой теогонией, ср. цвет перьев петуха и эпитет богини утренней зари Эос родоβάκτυλος „розоперстая“ (Ном. II. I 477) (ср. МС 618).

духа айтварас, представавшего в сознании людей то огненным змеем, то драконом, **то петухом, извергающим зерно** (см. СМ 30) – последний мотив явно **вторичен**, поскольку соотносим с символикой солярного божества, в чьём распоряжении, по представлению балтийских племён, находился рост зерновых и их урожайность (ср. функции лтш. *Юмиса* – подробнее см. Крегждис 2009, 261 т.д.); по данным литовского фольклора хтоническое божество питается исключительно молоком (реликты древнейшего мифологического пласта), а хлебом пренебрегает (подробнее см. Крегждис ук.соч. 290)], который по сути дела может превращаться в кого угодно – **даже в ксендза** (JBR III 374 [419–422]). Подобный исключительно разнообразный метаморфоз характерен и для русского беса – „он может обращаться в мышь, змею, лягушку, рыбу, сороку, свинью, козлика, барана, овечку, лошадь, зайца, белку, волка; а также в клубок ниток, ворох сена, камень <...> а также он оборачивается монахом, священником; странником, солдатом“ (Власова 2008, 534).

К тому же можно выдвинуть предположение о вторичном и, соответственно, позднем возникновении орнитоморфного образа [в данном случае в виде утки] дьявола по той простой причине, что в литовских этиологических сказаниях деятельность и сферы управления богов антагонистического характера различаются весьма определённо – случаи нивелирования символики уранистического и хтонического пласта очень редки. Диевас создаёт животных уранистической сферы: ласточек, голубя (JBR III 300), летающих насекомых (JBR III 301), щеглов (JBR III 321), аиста (JBR III 322 tt.), кукушку (JBR III 325), жаворонка (JBR III 327), куропаток (JBR III 327 [261])²¹. Чёрт, захотев создать птицу, сотворил жабу (JBR III 300), т.е. он не может создать животного уранистической сферы (!!!), подвластной Диевасу, хотя в одном сказании упоминается о сотворении дьяволом воробья, чтобы тот уничтожал урожай, взращенный человеком (JBR III 300), а в другом – жаворонка (JBR III 327 [259]), хотя основываясь на собранном фольклорном материале Балиса (JBR III 327 [258]), его появление на свет связано с действием Диеваса. Значит, два последних генеративных мотива должны быть объясняемы как секундарные, возникшие в более позднее время.

Всё-таки нельзя игнорировать и тот факт, что орнитоморфный образ хтонического божества [дракон, змей, айтварас] своими корнями уходит в глубокую старину и представляет собой весьма архаичный мифологический мотив борьбы уранистического и хтонического божеств, составляющей смысловое ядро главного мифа индоевропейских племён [об этом упоминается и в исследовании Топорова (1973, 39 т.д.) – этот поединок двух антагонистических божеств рефлектирует формирование оппозиционных структур лунарного и солярного культов (см. 1, 5, 24 сноски)].

II. Другой аргумент, на который ссылается Топоров, реконструируя символическую параллель *чёрт* = *утка*, мотив превращения в утку людей, который он не анализирует, а лишь констатирует факт такого метаморфоза: по данным литовского фольклора в неё превращается девушка, на которую охотится юный молодец [охотник]. Такой мифологический мотив, безусловно, существует, но вряд ли его следует напрямую связывать с действием дьявола, и тем более отождествлять чёрта и утку.

²¹ Уранистическое божество определило и место проживания пернатых, ср. *Когда над зверями и птицами еще властвовал Перкунас, тогда он и места, где им жить, определил: аисту – на высоком дереве, утке, гусю, нырку – в воде* (КЛ 402).

В народных песнях литовцев молодая девушка часто сравнивается с уткой (JBR II 79). Она может превратиться в эту птицу (JBR II 80). В селезней могут быть превращены братья девушки (JBR II 94). В этих мотивах можно усмотреть рефлексии трансцендентного (потустороннего) мира или действия существ хтонического мира или людей, находящихся во власти последних (колдуны, ведьмы). Такие смысловые примеры присущи и литовскому, и латышскому фольклору: (сказки) *ведьма превращает в утку принцессу* ('Apē karaliūnus ir raganā' – JBTB VIII 61); *мачеха превращает в утку падчерицу*: *Nogājis upmalā. Pīle izpeldējusi malā. Kēniņš noķēris pīli, lai nu stāstītu, ko īsti gribot; bet pīle kēniņa rokās palikusi par viņa sievu un nu nēmusies smalki, jo smalki izstāstīt, ko pamāte izdarījusi* (Baltā un melnā līgava. В. – 1. А. 403 В. Žiema Mežotnē. LP, IV, 56, 2), т.е. *Пошёл к берегу реки. Утка была выплывши на берег. Король схватил утку, чтобы сказала, чего по правде хочет, но утка на руках короля превратилась в девицу и начала ему рассказывать тонким голосом, что мачеха натворила; в утку может быть превращён и просто дурачок: Bet pīle pašāvusies apakš ūdens un snapi izkampusi kēniņam no kabatas tās trīs akmeņa bumbiņas! Tai pašā brīdī pīle palikusi par muļķīti. (Blēdīgā sieva – 2. А. 566. R. Bergmanis, Kūķeniekos. LP, IV, 68 (13, 4)), т.е. Но утка нырнула под воду и клювом вытащила из кармана короля эти три шарика! В тот же момент утка превратилась в дурочка.; в утку может быть превращён и ничем не отличающийся мужчина: Tad pīle paceļas spārnos, aizskrien uz krastu un paliek par cilvēku (Blēdīgā sieva – 3. А. 566. Skolnieks V. Juoņins, Eglūnā)), т.е. Тогда утка раскрыла крылья, выбежала на берег и превратилась в человека.*

Интересно, что причину такого превращения можно выявить, лишь основываясь на данных латышских сказок. В одной из них *Meklēšana pēc nepazīstamā* (3. А. 465. А. V. Vidneris Skrundā, LP, V, 323 (142, 2)) рассказывается, что в уток превращаются девушки дивной красоты: *Vecos laikos dzīvoja kēniņš; tam bija teicams medīnieks. Reiz medīnieks, jūrmalā medīdams, ierauga trīs savādas pīles. Viņš tūlin grib saut, bet domā: „Ne, lai nometas!“ Pīles nometas pašā ūdeņa malā, un kas nu par brīnumiem! Pīļu spārni atkrīt no rumpjiem un šīs paliek par daiļām daiļām meitām*, т.е. *Давным давно жил был король; у него был охотник. Как-то охотник, охотясь на побережье моря, увидел трёх странных уток. Он уж хочет стрелять, но подумал: „Нет, пусть сядут!“ Утки уселись у самого побережья, и что за чудо! Крылья уток отделились от туловищ, а последние превратились в прекрасные девушки. В другом варианте этой же сказки изложены причины, по которым происходит такая перемена внешности: они, только что рожденные и ещё не крещенные, были брошены в озеро, т.е. убиты. Поэтому они попали во власть дьявола [очевидный инновационный фольклорный элемент, насыщенный догматическими христианскими воззрениями]: Tās trīs pīles bijušas nomocītas, noslīcinātas mazas meitiņas. Toreiz kā dzimušas, viņas nekristītas iemestas tai pašā ezerā, un tā viņām tad bijis jāmazgājas par pīlēm, kamēr mirstamais laiks būtu bijis atnācis, jeb kamēr pērkons būtu nospēris. <...> Tikai viens glābiņš nabaga pīlēm atlicies, ja gribējušas atkal par cilvēkiem cilvēku starpā kļūt, tad vajadzējis kādam cilvēkam arņemtīes viņas **no velna nagiem izpestīt** (*Meklēšana pēc nepazīstamā* – 14. А. 465. А. 761. А. Lerchis-Puškaitis Džūkstē. LP VI, 1045 (154 1)), т.е. *Эти три утки были замученные, утопленные маленькие девочки. В тот же момент, когда родились, они некрещенные были брошены в то же самое озеро, где они должны были плавать, до того времени, пока придёт их час смерти, или в них попадёт молния. <...> Только одно спасенье**

для уток, если они захотели бы вновь стать людьми, какой-нибудь человек должен решиться освободить их из ногтей дьявола.

Ещё в другом варианте этой же сказки утверждается, что в уток девушки превращаются сами²², одна из них – дочь морского [по другой версии, заморского] царя. Цель их пребывания на морском побережье – желание познать образ жизни людей, пребывающих в мире земном, т.е. на другом берегу моря [очевидное противопоставление двух разных сфер – хтонической (подземной) и земной (пространство обитания человека), находящейся под властью уранистических божеств]: *Un tā ni gar jūras malu staigādami, pierēži ieraudzījuši divi pīles no jūras puses atlaižamies. Šīs nolaidušās malā, atskrūvējušas spārnus - kas ir? - nav vairs pīles bijušas - palikušas par meitām un bridušas jūrā mazgāties. Bet ķēniņa dēls meitām spārnus nozadzis un neatdevis ātrāk, kamēr pateikšot, no kurienes tādas esot. Tad tā jaunākā teikusi: viņa esot ķēniņa meita, bet tā otra viņas draudzene (Meklēšana pēc nepazīstamā – 17. A. 465. A. 302. M. Šiliņa Vikselniekos, A. Bīlenšteina kr. LP, VI. 1062 (8)), т.е. И прохаживаясь по морскому побережью, внезапно увидели двух уток, спускающихся со стороны моря. Они спустились на берег, сбросили крылья – и что? – уже не утки, а девицы в море идут купаться. Но сын короля крылья утащил и до тех пор не отдал, пока не выяснил, откуда они появились. Тогда та, которая по моложе, сказала, что она дочь короля, а та другая – её подруга.*

Всё-таки главный фактор, определяющий превращение в птицу водяного пространства, – **соприкосновение с водой**, т.е. переход из одной (земной) сферы в другую (потустороннюю – подземную), не подлежит сомнению, ср. сюжет одной

²² Исключительной чертой таких сказок является мотив приобретения главным героем или действующим персонажем орнитоморфного или антропоморфного облика по своему желанию [при этом не меньшей важности для данного изменения является мотив волшебной одежды – **связывающим звеном потустороннего и земного миров**]: *Vecītis sacīja: „Labi, ka man neslēpi! Nākošā mežā tu atradīsi ezeru; paslēpies pie tā, jo tur nāks septiņas pīles peldēties; kad tās būs izpeldējušās un aizgājušas, tad nāks vēl viena, tai mēģini drēbes nozagt. Nozadzis drēbes, gaidi, lai pīle nāk atprasīt; bet nu ievēro, ja pīle saka: „Mīļais tēvs!” tad neatdodi: ja saka: „Mīļais brāli!” tad atdodi.“ Labi. Dēls aizgāja uz ezeru un paslēpās. Drīzi nāca septiņas pīles, izpeldējās, apģērbās, aizgāja. Tad nāca viena pati, noģērbās, iegāja ezerā. Dēls pielida klusām un paņēma drēbes. Pīle iznāca no ezera, apskatījās bēdīga un sacīja: „Mīļais brāli, atdodi manas drēbes!” Dēls tūdaļ atdeva. Nu viņa apģērbās, palika par cilvēku un gāja uz savu būdiņu, bet dēls gāja līdz un palika līdz vakaram meitenes būdiņā (Magiskā bēgšana ar aizliegto kastīti – 6. A. 313 S un C. M. Ārons Bērzaunē, Brīvēznieka kr. LP, 119, 1. AŠ, III, 4р), т.е. Старичок рассказал: „Ну, хорошо, зачем мне скрывать! В ближайшем лесу ты найдёшь озеро, спрячься там, поскольку туда плавать прилетят семь уток; когда они искупаются и улетят, тогда прилетит одна, у той попробуй утащить одежду. Украд одежду, жди, пока утка не начнёт требовать её отдать; но имей в виду, если утка скажет: „Дорогой отец!“, не отдавай, а если скажет: „Дорогой братец!“, тогда отдай. Так и было. Молодец пошёл к озеру и спрятался. Вскоре прилетело семеро уток, искупались, оделись, улетели. Тогда прилетела одна единственная, разделась, поплыла. Юноша подбежал тихонько и взял одежду. Утка вышла на берег, оглянулась печальная и молвила: „Дорогой братец, верни мою одежду!”. Молодец тотчас отдал. Она оделась, превратилась в человека и пошла в свою избушку, но паренёк шёл рядом и до вечера остался в доме девушки; Ezera malā nolaižas trīs pīles, nomet savus pīļu svārkus un nu parādās trīs skaistas jaunavas, kas aiziet ezerā peldēt. Kunga dēls paņēma vienu pīļu svārkus un paslēpās ezermalas krūmos. Drīz vien jaunavas atkal iznāk no ezera un apvelk savus pīļu svārkus, bet jaunākā paliek beša. Viņa pamana kunga dēlu, lūdzas, Lai šis atdotot viņai svārkus, un stāsta: „Es jau zinu, ka tu gribi nākt pie mana tēva.“ (Magiskā bēgšana un aizmirstā ligava – 3. A. 313 C. A. Vaivods Vārkavā, B. Spūļa krājuma), т.е. На берег озера спустились три утки, сбросили свои утячьи юбки и появились три прекрасные девушки, которые бросились в озеро плавать. Господский сын взял одну утячью юбку и спрятал в кустах у берега. Вскоре девушки вышли на берег и надели свои утячьи юбки, но самая юная осталась голой. Она заметила господского сына и прося его, чтоб тот отдал ей юбку, молвила: „Я же знаю, что ты хочешь пойти к моему отцу.“*

латышской сказки – неудачник (пачкун) снимает штаны и идёт вброд; он превращается в утку: *Kērniņš nometa bikses, uzlika turpat uz ezera malu un brida. Gabaliņu pabridušam, spurgt! pīle cēlās gaisā un snapt! tās bikses ciet, kur tie paši vecie uguns riki atradās. Pīle pacēlās ar biksēm gaisā un pie tās labās jumpravas pīli iekšā, sacīdama: „Izņemi nu, mīļā meitiņ, tās šķiltavas no biksēm šķīli pār manu galvu un saki: lai dzīvo dumjais!“ Labi. Tikko meitene to bija darījusi, te pārvērtās pīle par dumjo dēlu (Mežonīgais vīrs – 9. A. 502. 562. 1880. Krūmiņš Pēterupē, A. Bilenšteina kr. LP, VI, 775, 127, 2), т.е. Кисляй снял штаны, оставил у берега озера и стал идти в брод. Чуть чуть пройдя вперёд, шныр! – утка поднялась в воздух и хан! – брюк уже нет в том месте, где были другие вещи. Утка поднялась в воздух вместе с брюками и направилась к замку благочестивой девушке, говоря: „Возьми из штанов, красавица, огниво спереди меня и говори: Да здравствует глупец!“. Так и было. Только девица сделала, что велена, утка превратилась в сына глупца.*

Итак, проанализировав выше приведённые примеры фольклора восточно-балтийских народов, можно определить основной смысловой образ утки как **медиатора**, т.е. являющегося символом двух (часто этому пернатому приписывают три сферы, отдельно выделяя водное, воздушное и земное пространство (см. Завадська и др. 2002, 331)) противоположных миров [это пернатое проживает и в воде, и на суше (!)], которого напрямую отождествлять с уранистическим или хтоническим божеством нет никакой возможности.

Не уделяя чересчур много внимания символической значимости обсуждаемого пернатого, для разрешения проблемы возможности или правильнее – невозможности соотнесения образов утки и хтонического божества как альтернативных активно действующих персонажей, является тот факт, что эта птица, по данным фольклора восточно-балтийских народов, очень часто символизирует **антипод дьявола и всяческой нечистой силы**: 1) персонаж активного плана, т.е. сила, противостоящая злу: а) утки помогают третьему брату выполнить заданную ему дьяволом работу, т.е. распутывает козни нечистой силы (JBTV VIII 95 – *Apē trīs melnyko sūnus ir užkeiktā karalystē*; (ещё см. сказку) *Apē trīs broliūs* JBTV VIII 321–322), б) в утку превратившаяся девушка схватывает клювом ведьму и топит её в озере (JBTV VIII 303 д. – *Apē Rastinī ir Alenā*, XI 372 т.д.; *Apie vienā strielciū ir jo dukterī* (ещё ср. JBR III 44)), в) положительный герой *Йонас* (= русс. *Иван*) превращается в утку и побеждает злого короля (*Jaunikaitis Jonas* – DSP 323); 2) персонаж инактивного плана, т.е. образ утки является как бы защитным щитом от воздействия нечистой силы, при этом ею представленный герой активно не действует: а) в утку превратившаяся *Онуте* (= русс. *Аннушка*) избегает расправы со стороны ведьмы (JBTV VIII 309–310 – *Apē raganā*; ещё ср. JBR III 52), сирота *Сигуте*, попавшая в ловушку, устроенную мачехой, сгорает и превратившись в утку, улетает (JBR III 54) [этот мотив некоторыми исследователями связывается с погребальными обрядами балтов [кремацией] и концепцией метемпсихоза, ср. Бутримас, Гирининкас 1990, 149)], б) в воду ведьмою брошенная падчерица превращается в утку и таким образом остаётся в живых (JBTV VIII 414 т.д. – *Balti karveliai skiria dalī*), в) в латышских сказках утверждается, что частям тела утки свойственны чудесные свойства; съев их, главный герой становится королём [такой мотив встречается и восточнославянских сказках, ср. мотив русской сказки «Ежели кто ту уточку съест, тот царь будет» (№196 [92] – Афанасьев и др. 1957)] или из своего рта вынимает золотые кусочки:

Reiz viņam parādījās, ka upē peld divas pīles. Kas viņas nošaus un apēdis viņu sirdis, tas spļaus zeltu, bet kas apēdis galvas, tas paliks par ķēniņu (Burvju putns – 4. A. 567. Skolnieks A. Piļāns, Eglūnā. N. Rancāna kr.), т.е. Как-то одному человеку померещилось, что в реке плавают две утки. Кто их застрелит и съест их сердца, тот станет богачом, а кто съест головы, тот будет королём; No rīta pīle izdējusi dimanta olu, meža sargs to aiznesa uz pilsētu un dabūja trīs simti rubļu. Otrā rītā pīle atkal izdējusi otru olu, to tāpat aiznesa uz pilsētu un dabūja vēl trīs simti rubļu. Uz vienu reizi virsnieks ieraudzīja, ka uz tās pīles galvas bija rakstīts: „Kas to galvu apēd, tas ir gudrs, un kas tos spārnus apēd, tas spļauj dukātus“ (Burvju putns – 9. A. 567. 566 J. Henniņš no K. Freiberga, 1882. g., Sasmakā), т.е. Утром утка снесла алмазное яйцо, егерь отнёс его в город и продал за триста рублей. На следующее утро утка снесла другое яйцо, которое опять отнёс в город и получил триста рублей. Однажды военный увидел, что на верхней части утки было написано: „Кто съест голову, тот будет умный, а кто скушает крылья, тот станет богачом“.

Мотив превращения в утку как способ уклонения от смерти [весьма странную интерпретацию этого процесса, как символ жизненного круга, предъявляет Гирининкас (Girininkas 1994, 230)] присущ и для фольклора **славянских народов** (подробнее см. Цивьян 1994, 190). С. Домников (2002, 76) выдвинул предположение о том, что именно место проживания, а не демоническая сущность (как утверждает А. Гура (1997, 668)) утки предопределило появление универсальных качеств оборотничества (т.е. превращение человека в утку): *Оборотила Василиса Премудрая коней озером, Ивана-царевича селезнем, а сама сделалась уткою. Прискакал царь морской к озеру, тотчас догадался, кто таковы утка и селезень; ударился о сыру землю и обернулся орлом.* (см. сказку №222 [179] – Афанасьев и др. 1957).

Эту гипотезу можно аргументировать и присутствием функционального оттенка **медиатора (!!!)**²³, т.е. душа умершего, приняв облик утки, может оставаться в мире живых, ср. (сказку №265 – Афанасьев и др. 1957) *Потопила нас в быстрой реченьке, // Обратила нас в белых уточек*, ср. идентичные мотивы украинских сказок (Завадська и др. 2002, 300).

Выше оговоренная функция инактивного персонажа (медиатора) фольклора балтийцев присуща и для украинского словесного наследия, где утка является символом оседлости, неподвижности; иногда селезнем назывался отец (видимо, по аналогии с укр. *кáčечка* ‘жена’ – см. 1 сноску); также символизировала продукт питания (Жайворонок 2006, 277–278).

Нутриальная функция, видимо, самая древняя [славяне с древнейших времён в доме выращивали кур, уток и гусей (Седов 1995, 21; Журавлёв 1996, 125; ещё см.

²³ Функцию медиатора рефлектирует и мотив сказки №195 [90] (Афанасьев и др. 1957): *Вытащил он кувшин, разбил на берегу, и вышел оттуда неведомый молодец и сказал: «Есть зеленый луг, на том лугу береза, у той березы под кореньями утка; обрубь у березы коренья и возьми утку домой; она станет нести тебе яички — один день золотое, другой день серебряное», т.е. как птица, имеющая связь с уранистической сферой, она воспринимается как символ солнца [несёт золотые яйца], а как пернатое водяного пространства – как символ луны [несёт серебряные яйца]. В своей совокупности утка, как **инактивный** референт, соотносима с двумя главными пластинами космологической системы, т.е. космическими осями – солнцем и луной ⇒ ею заменяется мировое древо, которое является соединяющим звеном этих двух небесных светил [видимо, поэтому и возник референт *утка-основание* (земля), встречающийся в русском фольклоре (см. 31 сноску)]. Такое объяснение противоречит гипотезе Рыбакова (1987, 354) о том, что утка является символом активного перемещения ночного пути солнца (ещё см. 4, 8 сноски).*

Богатырев 2007, 137, 140, 201]) в русском фольклоре представлена весьма многочисленными примерами, отражающими реалии самого древнего строя проживания славянских племён – кочевой-охотничий, ср. мотив сказки №167[779] (Афанасьев и др. 1957): *Цари и царевичи, короли и королевичи смотрят на дворец, на сады и дивуются: такого богатства нигде не видано, а больше всего показались им **утки и селезень** — за одну утку можно полцарства дать!*; №201 [105]: *Вот как-то вздумал Иван-царевич поехать **на охоту**; попрощался с сестрицею, сел на коня и поехал в лес; убил гуся, убил **утку** да поймал живого волчонка и привез домой.*; №254 [242]: *Раз мы целый день **охотились** и убили три **утки**; к вечеру пришли в лес, развели огонь, ошипали **уток** и стали варить их к ужину; сварили и уселись было за трапезу.*; №422 [265]: *прилетела **утка**, нанесла в нем яичек и вывела деток. Захватил я все гнездо; череп на себя надел, а птиц **зажарил да поел** (ещё см. сказки №389 [177], №422 [265], №142[662], №155[722]; Афанасьев II 478).*

Присутствие славянской **узуальной** семемы ‘утка – продукт питания’ является общеиндоевропейской (↔ ‘т.ж.’ в кельтских сказках (СВК 158)), ср. смысловую единицу литовского фольклора ‘утка – приманка в охотничьем промысле для поимки лисы’ (см. КЛ 18–19).

Такая же функция этого пернатого, которую можно назвать доминирующей, свойственна и для восточнобалтийского фольклора, что подтверждает **антисакральную** сущность этого референта, ср. обычай литовцев проверять глубину и проходимость норы, пуская в неё утку, т.е. её использовали как **предмет бытового обихода**, см. предание ‘Urvai griežlės piliakalnyje’ (ED 88). Такого же обычая придерживались и латыши: (сказка) *Reiz uz pilskalna stāvējusi pils, kas esot nogrimusi. Iedobums vēl tagad redzams. Ja dobumā pa caurumi ielaista pīle, tad tā izpeldējusi Lielupē* [Bauskas apriņķis] (Mežotne. A. Laus no 60 g. v. sievietes Mežotnē), т.е. *Как то в городище стоял замок, который провалился под землю. Видна была лишь впадина. Если в отверстие впалости пустить утку, то она выплыла бы в Лиелупе* [такая латышская река – Р.К.].

По поведению утки на воде угадывали погоду: (поверья) 24186. *Ja pīles mazgājas, tad būs lietus* (K. Corbiks, Līvberze), т.е. *Если утки купаются, то это к дождю* (ещё см. 24187 – 24201, 24203 – 24207). По высоте её полёта определяют, какая будет зима и осень: 24208. *Ja pīles rudenī projām laižoties lido augstu, būs drīza zieta; Ja zemu, būs ilgs un silts rudens* (J.A. Jansons, Piņķi) (ещё см. 24209), т.е. *Если утки осенью в дождливую погоду высоко летят, будет короткая зима, если близ земли, долгая и тёплая осень.*

Присутствие лишь узуальной семемы прослеживается в некоторых латышских сказках, свидетельствующей о присутствии пренебрежительного отношения к этому пернатому водяного пространства: *Tālāku viņi nonāca pie ezera un sāka pārgalvīgi svaidīt pīles ar akmeņiem* (Pateicīgie kustoņi 3. A. 554. Ernsts Birznieks no Billes Freibergas. Dzirciemā, Jkr. III, 57, 21. LP, VII, II, 22, 3, 3), т.е. *Потом они пошли к озеру и начали повесничать и швырять камни в уток; *Dīķi pa to laiku peld pīles un Pēterītis sviež pilēm maizi. Maize nogrimst dīķī un iekrīt riņķu vidū. Pīles, noiedamas pēc maizes, uztauc riņķus uz deguniem. Pēterītis nosit pīles un paņem riņķus* (Pateicīgie kustoņi 5. A. 554. Skolnieks A. Ignāts Nicā, K. Lielozola kr.), т.е. *В то время утки плавали по пруду и Петруша бросил уткам хлеб. Хлеб потонул в пруде и осел внутри колец. Утки, во время поедания хлеба сунули клювы в кольца. Петруша убил уток и взял кольца.**

Такой вывод можно делать, основываясь и на результатах исследований археологических находок, на которых обнаружены изображения птиц водяного пространства. Археолог Р. Римантене (Rimantienė 1977, 9) утверждает, что на территории Литвы обнаружены ковши, на рукоятках которых изображены головы уток (ещё см. Gimbutienė 1985, 31), гусей [по утверждению Н. Велюса (Vėlius 1977, 176), основанном на исследованиях литовского фольклора, именно гуси были более значимы для этого народа], лебедей (начало неолита). Римантене выдвинула предположение, что такие изображения могут рефлексировать культ воды, происхождение которого, в свою очередь, следует соотносить с удовлетворением пищевых потребностей (Rimantienė 1977, 10). Л. Юцевич (Juciewicz 1846, 144) также акцентирует важность собирания яиц диких птиц как одно из главных источников пищи людей доисторического периода. Литовцы диких уток ловили удочками (Dundulienė 1982, 96) или сетями (Dundulienė 1991, 84), в древности также стреляли из лука – этот этнографический мотив зафиксирован в одной из календарных песен: молодец, плывя по морю, добывает уток стрелами (Laurinkienė 1990, 46); одомашненных разводили в искусственных водоёмах (Dundulienė 1991, 90).

Мотив утки, воплощающий понятие удовлетворения пищевых потребностей [связанный с её яйценосностью, выращиванием утят и др. (подробнее см. JBTB XII 195, 269, 287, 375, 485, 589, 614)], представлен во многих примерах литовского фольклора (ср. JBR III 144; (сказки) JBTB VIII 95 ‘*Apė tris melnyko sūnus ir užkeiktą karalystę*’, 129–130; ‘*Apė tris brolius*’; JBTB III 410 ‘*Apė kunigą ir jo varganistą*’; ещё ср. ‘*Mėnesis dangaus ir jauno znokai nuo Palmono gadynės*’ (DSP 204); (поверья): *Jeigu moteris kiša į antį bulkas, tai krūtys užaugt kaip bulkos* (Veliuona, LTA 746/65 – JBR V 56 [889]), т.е. *Если женщина запихивает в утку булки, то у неё груди будут как булки.*

Узуальный мотив весьма часто встречается и в латышских сказках – утка проглатывает золотое кольцо, которое достают, её зарезав: *Tiklīdz pile to izteica, tad kalps to sagrāba un nokāva. Viņš izņēma to gredzenu un nonesa ķēniņa meitai* (Baltā čūska – 5. A. 673. Skolniece K. Jaunzeme Nicā. K. Lielozola kr.) – который является довольно веским аргументом для опровержения возможной реконструкции мифонима с сакральным и мифологическим смысловым оттенком.

Продовольственная узема часто соотносится с промысловым семантическим пластом, т.е. с торговлей [такой мотив присущ для волшебных сказок]: *Gailis, krāsns caurumā to dzirdēdams, aiztecēja pie pīles un sacīja: „Bēdz uz mežu, tevi rītu pārdoš!”* (Mājas lopi ceļ ēku – 2. A. 130A. Kalniņš Cenas muižā, A. Bilenšteina krājumā, H. Bilenšteina ‘Tiermärchen’ 27. LP, VI, 36, 9. AŠ, II, 51k.), т.е. *Петух, услышав это через печную трубу, прибежал к утке и говорит: „Беги в лес, тебя утром продадут!”*. Узема ‘утка’ ↔ ‘товар’ свойственна и литовскому фольклору, см. 36 сказку из цикла ‘*Apie raganas ir raganius*’ (JBTB V 205).

В своде латышских поверий утверждается, что утиное мясо имеет благоприятное влияние на здоровье человека: [его советуют принимать в пищу беременным женщинам] 6630. *Mātei pēc dzemdībām jāguļ mājā sešas nedēļas. Tani laikā nākot pie viņas raugulotājas un tās nesot cāļus, pīles, karašas un citus gardumus. Pēc nogulēta laika jāiet baznīcā šķīstīties* (G. Pols, Vecgulbene), т.е. *Матери до родов надлежит лежать шесть недель. В то время за ней присматривающие приносят цыплят, уток, белый хлеб и другие лакомства. После этого необходимо пойти в костёл причиститься;* ещё ср. (пословица) *Septa pīle mutē nekrīt 1627 1693 // 1627 717*, т.е. *Жаренная утка*

изо рта не падает; *Gaidi vien kad cepta pīle mute skries* 280 1069, т.е. *Ждѣшь чтоб только жаренная утка в рот влетела*; (сказка) *Vīriņ, citi slimnieki kauj pīles, pakauj šad un tad cāļus, zosis - mēs nekad! Es labprāt vēlētos nokaut trīs četrus cāļus un rītu tev brokastī izvārīt* (Neuzticamā sieva – 3. А. 1380. J. Birģelis Mežotnē. LP, VI, 908, 135, 2), т.е. *Мужичок, некоторые больные режут уток, иногда цыплят, гусей – мы никогда! Я предпочитаю зарезать трёх или четырёх цыплят и утром сварить тебе на завтрак*.

Употребление утятины в пищу [и с ней связанный охотничий мотив] очень часто упоминается в латышских сказках: *Trešā dienā brīnuma dēls, pīles medīdams, satiek lielu vīru, kas lūdzas nošautās pīles. Viņš iedod vienu pīli; bet tas nebija ātrāki mierā, kamēr atdeva visas pīles. Lielais vīrs paņēм pīles un apēd, bet dēlam tas dāvina par to labumu mazu spieķīti, sacīdams: „Tas tev savā laikā derēs!”* (Brīnuma dēli – 2. А. 707. А. Lerchis - Puškaitis, Džūkstē - Pienavā, LP, I, 74, 42), т.е. *В третий день сказочный герой, охотясь на уток, встречается великана, который просит угостить утками, добытыми на охоте. Он отдал одну утку, но этого не хватило, пока он не отдал все утки. Великан взял утки, да и съел, а герою за его добродушие подарил маленькую палочку, при этом приговаривая: „Она тебе в нужную пору сгодится”;* *Aizģāja uz mežu pīles šaut: kuŗu nošauj, to turpat atstāj; kuŗa dzīva paliek, to uz māju atnes* (Gudrās atbildes – 3. А. 921. Krūmiņa Jānis Nītaurēnos. Etn. III, 1893. LP, VII, II, 30, 2, 5b), т.е. *Пошёл в лес уток стрелнуть: которую убил, там и оставил, а которую ранил, домой отнёс; Kad jaunā ķēniņiene apmetusies pīli, tad pavēlējusi pavāram izcept trīs pīles. Kad pīles bijušas izceptas, tad ķēniņiene viena pati apēdusi divas pīles, jo vairāk dienas tā bijusi badojusies* (Sikstais kungs – 4. А. 1407. Н. Skujiņa, Andrs Ziemeļis, Aumeisterapag), т.е. *Когда королева стала жить в новом замке, тогда повелела поварам поджарить три утки. Когда уток зажарили, сама королева скушала две утки, поскольку большие дня во рту ничего не имела*.

С течением времени домашняя птица утка стала восприниматься как мифологизированный объект (см. Новик 1975, 223). Главная трудность, с которой сталкиваются исследователи этого орнитоморфного мифонима, следует считать определение его способа действия, т.е. выделение субстратной мифологемы инактивного или активного персонажа. В последнее время некоторыми исследователями славянского фольклора были предприняты попытки выделить активно действующий персонаж утку, присваивая ему прообраз Демиурга, т.е. создателя мира. По утверждению Д. Громова, А. Бычкова (2005, 137–138), «в многочисленных славянских дуалистических легендах о сотворении мира два бога-Творца часто представляются как водоплавающие птицы (утки, гоголи, гуси и др.). Во многих вариантах данного сюжета водоплавающая птица не ассоциируется с Творцами, но является их помощницей, исполнительницей демиургического действия: она ныряет на дно океана и достает оттуда немного земли, из которой Бог и творит сушу». Авторы данного утверждения упоминают и о возможном заимствовании этого сюжета из финно-угорской мифологии (ещё см. Завадська и др. 2002, 331), однако данная гипотеза, по их мнению, «маловероятна ввиду широкой распространенности сюжета в славянских землях и бытовании его далеко за пределами зоны контактирования с финно-угорскими племенами» (ещё см. Завадська и др. 2002, 332; Бычков 2000, 10, 53).

Согласиться с гипотезой о славянском происхождении птицы-Демиурга, которой придерживается Бычков, трудно, поскольку в украинской *Новогодней песне*,

на сюжете которой основывается такое предположение, упомянуты голуби, а не утки (см. Срезневский 1843, Гаврилов, Наговицын 2002, 50–51), что, по всей вероятности, является новшеством, т.е. рефлексией христианского учения об одном из образов Духа Господа Бога в ипостаси голубя [или Иерусалима (см. Barton 1918, 238–239) ↔ ивр. *yōnāh* (Pardee 2002, 268)], охраняющего род человеческий (такая функция, по мнению некоторых семитологов, уже отражена в коннотации некоторых эпитетов угаритских богов (подробнее см. Rahmouni 2008, 189).

Видимо, приходится согласиться с утверждением Б. Рыбакова (1987, 230) о присутствии мифопоэтического заимствования из **финского** культурного наследия (см. 7 сноски), поскольку фиксация активного персонажа-Демииурга, так или иначе, связана с местами проживания или культурного влияния этого народа, ср. северо-восток Великопольши [возможное шведское культурное влияние – свеоны уже в 10 в. завоевали всё южное побережье Балтийского моря (см. LE XXX 132)], Архангельская область (Гура 1997, 667–668), где проживали сиряне – представители финской народности (см. LE XXII 315).

Свою гипотезу Рыбаков (1987, 407) основывает на выводах археологических исследований находок из Волжской Болгарии, т.е. височных колец, на которых изображена утка с золотым шариком в клюве. Этот мотив, по мнению Рыбакова, отражает «космогоническую легенду, в которой мир сотворен уткой, плававшей по мировому океану». Этот золотой шарик – комочек земли, которого можно соотносить не только с космогоническим символом, «но и шестью золотыми яйцами, упомянутыми в **Калевале**: три яйцевидных бусины надеты на кольцо, а три подвешены на отдельных цепочках.», которые, возможно, означают происхождение мира из яиц (см. Афанасьев I 535–536.).

Эти факты игнорирует А. Гура (1997, 667–668), который, основываясь на выводах работы Топорова о мифониме *анчутка*, утверждает, что утка «связанна с нечистой силой». Утверждения Топорова о демонической символике утки противоречат данным русского фольклора, так как именно герой позитивной коннотации сказок может превратиться в лебедя [или в другую **нехищную** птицу]; зооморфная ипостась противника позитивного героя в образе утки не фиксируется (!!!) (Плетнёва 1978, 391, 394). Данное определение идентично выше оговоренной функции утки (селезня), как **антипода дьявола и всяческой нечистой силы** в балтийской словесной традиции, ср. образ утки в ипостаси **Громовержца**, т.е. оппозиционной силе властелина подземелья: [русская необрядовая песня № 1941] *Городом я шла зарею, // Ко бору пришла тучею, // Ударила в ворота бурю, // Пустила по двору сильный дождь, // Сама я поплыла **уткою**, // На крыльцо я взошла павою, // Во новые ворота лебедкою, // Во высок терем девушкой.* (Рыбакова 1984, 81); [загадка] *крякнула утка на весь свет **чутко!** Курск [= ‘гром’]* (Афанасьев I 269) т.е. утка символизирует **гром // молнию**²⁴.

²⁴ Происхождение такого мифопоэтического образа молнии можно объяснить уже упомянутой конвергенцией лунарного и солярного культов (см. 1, 5 сноски и 1 схему), о чём свидетельствует соотношение двух противоположных пластов в космогонических сказаниях восточных славян, т.е. «Весеннее солнце, омывшись в дождевых потоках грозовых туч, показывалось очам смертных — просветленное, ярко блестящее, и было уподобляемо белоснежному лебедю, купающемуся в водах, или другим водяным птицам: утке и гусю» (Афанасьев I 261); «По древнему поэтическому представлению, восходящее поутру солнце рождалось из темных недр ночи, а солнце весеннее — из недр грозовых туч. Согласно с

Позитивную коннотацию рефлектирует не только присутствие фольклорного волшебного помощника – как и балтийских сказках (см. выше) – в образе утки (Пропп 1986, 33), но и частое соотнесение антропонима с уткой, ср. [пример из великорусских считалок] *утка Праскутка* (Топоров 2004, 269) ↔ (гипокористик) *Прасковья*.

Сфера проживания утки – водяное пространство, как и балтийской, так и в славянской культурной традиции издавна была соотносима с потусторонним миром усопших²⁵ (см. 1, 8 сноски) – её принято соотносить с местом пребывания душой умершего (Завадська и др. 2002, 333) [как и в литовском фольклоре – КЛ 88–89; см. 1 сноску] –, что привело к появлению вторичных мифонимических соотношений утки с мифологическими хтоническими существами²⁶, ср. утверждения В. Проппа (1986, 169) о орнитоморфном образе бабы яги, которая «очень часто является старухой и одновременно животным» или замечания Афанасьева (II 87), что «утки все лето живут на реках, озерах и прудах, под надзором и охраною дедушки водяного» (ещё см. Гура 1997, 668). По этой же причине это пернатое стали воспринимать как символ смерти (см. Пропп 1986, 422), ср. [загадку] *Сидит утка на плоту, // Хвалится казаку: // Никто меня не пройдет.* (ответ – ‘смерть’) (Иванов, Топоров 1965, 78). Значит, можно выдвинуть предположение, что происхождение этой семантемы, видимо, следует объяснять как метонимическую рефлексю (близкую синекдохе), т.е. перенос семантической коннотации объекта водяного пространства (гиперонима) на одного из его гипонимов – водяного пернатого, живущего в среде, разделяющей мир живых и мёртвых (СД I 386–387), что в последствии определило причисление этой птицы к хтоничекой сфере – ср. утиный образ 12 дочерей Морского царя и др. (см. Иванов, Топоров 1965, 151, 190)].

По утверждению О. Христофоровой (2010, 252) русские колдуньи в образе птиц (в том числе, и уток) и животных проникают в дом и на двор. Они из человека высасывают кровь, т.е. наводят слабость, болезнь. По этой же причине возникновения вторичной пейоративной коннотации стала употребляться гипонимическая семема ‘болезнь’²⁷ (↔ когипоним ‘чума’) – по утверждению Афанасьева (I 267–268), «В некоторых местностях России простой народ представляет холеру в образе огромной черной птицы, летающей по ночам: над чьим домом машет она

этим, золотое солнечное яйцо неслла черная птица-ночь или птица — молниеносная туча: миф, по преимуществу соединяемый с петухом, как птицею, в образе которой равно олицетворялись и утренний рассвет, и пламя грозы» (Афанасьев I 268–269).

Имея ввиду то обстоятельство, что луна по верованиям И-Е народов (в особенности, древних индийцев и иранцев) с древнейших времён имела прямое отношение со сферой воды, водяного пространства и, в частности, с сомой – сущностью жизненного начала, что определило появление функции покровителя дождя, пастбищ и водоёмов (Yt. X 61) (см. Macdonell 1927: 32; Vajracharya 1997: 5–8; Murthy 2003: 7; ещё см. Крегждис 2009: 267), соотношение референтов ‘гроза // молния’ ↔ ‘утка’ следует причислить к ассоциативным новообразованиям, т.е. соприкосновение солнца с тучами предопределило появление атрибутки солнца конвергентного характера: *утка – первичный символ луны и вторичный символ солнца.*

²⁵ Ср. (русскую прибаутку) *Утка моя, селезюха моя, не летай за реку, не клюй песку, не тупи носку!* (Лагутина 2009, 12).

²⁶ Ср.(русскую сказку) *Тут утка крякнула, берега звякнули, море взболталось, море всколыхалось — лезет чудо-юда, мосальская губа: змей шестиглавый* (№ 136[632] – Афанасьев и др. 1957).

²⁷ По поверьям украинцев, если утка найдёт волосы человека и из них свет гнезду, у этого человека будет болеть голова (Завадська и др. 2002, 297).

своими крыльями — туда и является болезнь. Также и чуму считают летающей уткой, у которой хвост и голова змеиные, т. е. образ птицы сливают в одно представление с образом мифического змея». Приходится сожалеть о том, что Гура (1997 т.ж.) выше упомянутые вторичные пейоративные коннотативы изъясняет как архисемеми.

Особый мифологический образ птицы-хранительницы присущ восточнославянским сказкам о Кошце Бессмертном, ср. «Где же у тебя смерть, Кош Бессмертный?» – «У меня смерть, – говорит он, – в таком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящичке заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть». (№156[723] – Афанасьев и др. 1957; ещё см. сказки №157[730], № 162[757], № 269 [275]). Данный сказочный мотив упоминается многими исследователями славянского культурного наследия (подробнее см. Афанасьев II 210–211; Рыбаков 1987, 220, 236; Иванов, Топоров 1965, 77; Неклюдов 1975, 67; Новик 1975, 225; МНМ I 481, 742; Домников 2002, 149); Гаврилов, Наговицын 2002, 98–99; чередование зооморфной изменчивости прослеживается и в югославских сказках (подробнее см. СНЮ 18). Правда, да сей поры никому так и не удалось объяснить смысл череды зооморфных мифонимов. По мнению Рыбакова (1987, 221), «местонахождение кощеевой смерти соотнесено в сказке с моделью Вселенной – яйцом. Недаром охранителями этого сокровища являются представители всех разделов мира: вода (океан), земля (остров), растения (дуб), звери (заяц), птицы (утка)». Ю. Смирнов (1997, 30, 97) изъясняет эту череду посредством системы погребального обряда, т.е. слова Кашея Бессмертного «Смерть моя в игле²⁸, игла в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, заяц в сундуке, сундук под дубом...», по его мнению, означают тело в гробу, гроб в саркофаге, саркофаг в склепе, склеп в кургане и т.п. Смирнов утверждает, что подобное дублирование известно со времён неолита, когда тело умершего заворачивалось в шкуру, шкура в лубяной цисту, циста клалась в яму и т.п.). Такую же гипотезу раньше высказала Е. Савостина (1990, 241) и др. Домников (2002, 148–149) в этом перечислении зооморфного звена, который он именуется термином «вещь в вещи», видит рефлексию структурирования мира (т.е. мир представляется как Целое). Рыбаков (1987, 230)²⁹ выдвинул гипотезу о суперстатном происхождении этого мотива, т.е. он является финно-угорским субстратом, «так как общеизвестны космологические легенды об утке и яйце, имеющиеся в карельской 'Калевале' и в мордовских народных мифах».

К сожалению, в указанных трудах отсутствует объяснение подбора референтных объектов, которые в зооморфном звене «вещь в вещи», видимо,

²⁸ Для русского фольклора также присуща сюжетная контаминация: референт *иголка* подвергается замене на *яйцо*, а его съедание изъясняется как способ приобретения любви со стороны девицы, т.е. поедание символа плодovitости соотносится с кончиной злого начало – видимо, это поздний мотив]: [сказки] *На той стороне океана-моря стоит дуб, на дубу сундук, в сундуке заяц, в зайце утка, в утке яйцо, а в яйце любовь царь-девицы!* (№232 [202]); *Иван-царевич говорит: «Ищу лягушку, жену свою». Старушка говорит: «Ой, Иван-царевич, она тебя хочет известъ; я ее мать. Поди же ты, Иван-царевич, за море; там лежит камень, в этом камне сидит утка, в этой утке яичко; возьми это яичко и принеси ко мне»* (№268 [270] – Афанасьев и др. 1957).

²⁹ Автор гипотезы указывает (1987, 345), что в одной системе восточнославянского заклинательного узора над окнами указана одна богиня, окруженная зверями [часто изображались и птицы: петухи, гуси, утки], которая «распространена там, где в X–XII вв. проживали мерянские [финно-угорские – Р.К.] племена, творцы особого зооморфного стиля украшений».

означают космический ориентир – путь душам умерших в потусторонний мир, т.е. под этими именами зверей и вещей³⁰ скрыты названия созвездий, что подтверждает правильность гипотезы о взаимосвязи данного сказочного мотива с фунеральным обрядом (о И-Е культурных соответствиях древнейшего периода подробнее см. Kregždys 2011).

О связи этого цикла сказок с космическим мотивом указывают и восточнобалтийские фольклорные соответствия, ср. уже упомянутый сюжет лунарного культа о мифологической связи между быком и уткой (см. I сноску) – в латышских сказках рассказывается о том, что смерть дракона (змея, домового) спрятана в огромном быке, в нём утка, а в утке – яйцо: „*Varu ar tev teikt, jo tu manu beznāves spēku tikpat nespēji rokā dabūt. Redzi simtu jūdžu tālumā ir otrs tāds pats klints kalns kā šis. Tanī klintī ir pils, pili ir briesmīgs vērsis. Šis vērsis ir mans beznāves spēks. Tomēr ja vērsi arī nonāvētu, ir tad tu manu spēku rokā nedabūtu: nonāvētais vērsis pārvērstos par pili gaisā. Un ja tu arī pili spētu noķert un nonāvēt ir tad tu manu spēku rokā nedabūtu: nonāvētā pīle pārvērstos par olu un iekristu jūras dziļumos*“ (Zvēri par svaiņiem – 2. A. 552. 570. 302. A. Lerchis-Puškaitis Džūkstē - Pienavā. LP. II, 28. AŠ. II, I00 - m), т.е. [дракон] „*Могу тебе сказать, потому что ты не сумеешь легко добыть мою бессмертность. Видишь, сто миль отсюда находится такая же скалистая гора как и здесь. На той горе стоит замок, в замке живёт ужасный бык. Этот бык и есть моя бессмертность. Если ты этого быка убил бы, и тогда ты не добыл бы мою бессмертность: убитый бык превратился бы в летящую утку. И если бы ты сумел поймать и убить утку, и тогда легко не добыл бы мою бессмертность: убитая утка превратилась бы в яйцо, а тот упал бы в морских глубин*“.

Основываясь на результатах выше приведённого анализа, можно делать вывод о том, что образ инактивного фольклорного персонажа, символическая функция медиатора и случайное соотнесение пернатого водяного³¹ пространства с локальными божествами хтонической сферы [а иногда и уранистической] не являются вескими причинами для установления И-Е мифологемы *утка*, которая должна отличаться совокупным и индивидуализирующим смысловым пластом. В связи с отсутствием такового, многие фольклорные эпизоды, в которых упоминается эта птица, может быть объясняемы как рефлексии вторичной символики, т.е. ассоциативы.

³⁰ Ср. утверждение Афанасьева (I 270), что «не одно солнце уподоблялось золотому яйцу; та же метафора прилагалась и к блестящим на небе звездам», «Созвездие Плеяд (πελειάς — дикий голубь), известное у народов европейски под именем наседки с цыплятами, у наших крестьян называется Птичьим или Утиным гнездом».

³¹ Иногда в русском фольклоре используется метонимическая перестановка референта, т.е. ‘водяное пространство’ ↔ ‘утка (птица водяного пространства)’: *Шел я не путем, не дорогой; подле лыков горы драл; увидел на утке озеро, топор в ее шиб – недошиб, другим шиб – перешиб, третьим шиб – попало, да мимо; утка-то скулубалась, озеро-то улетело (№426 [271] – Афанасьев и др. 1957), ср. Пошел я на лыко гору драть; увидал, на утках озеро плавает. Я сробил три палки: одну еловую, другую березовую, третью рябиновую; бросил еловую – не добросил, бросил березовую – перебросил; бросил рябиновую – угодил; озеро вспорхнуло, полетело, а утки остались (Лагутина 2009, 15), что подтверждает присутствие гиперонимической и гипонимной связи между референтами ‘вода’ ↓ ‘утка’, а это, в свою очередь, является довольно веским аргументом для определения инактивного характера мифонима ‘утка’.*

Выводы:

Лингвистического анализа

1) Русс. диал. *анчутка* представляет собой deverбатив, образованный из трёх структурных компонентов: преф. русс. *на-* + кор. русс. *чуд-* [с вторичным *-т-* (фонетическая запись) вместо этимологического *-д-*] + суфф. *-ка* ⇒ **начудка*;

1а.) форма **начудка* подверглась морфотактической перестановки из-за феномена табу: **начуд-ка* 'чёрт' > **анчуд-ка* 'т.ж.' [морфологическая запись] > русс. диал. *анчут-ка* 'т.ж.' [фонетическая запись];

1б.) русс. диал. *анчутка* является исконно русским словом, а не балтизмом;

2) русс. диал. *анцибул* является гибридным композитом из двух компонентов: греч. *ἀντί-* 'против' + ивр. *-бул* (сокращение [гипокористик] имени семитского бога *Баал Зебуба*[-була]).

3) полисемия русс. диал. *анчутка* предопределена многообразием им выражаемого референта – чёрта.

Этнологического анализа

1) Символика хтонического божества в образе утки является вторичной, возникшая как результат процесса конвергентности солярного и лунарного культов;

2) по своей функциональности мифоним 'утка' соотносим с антиподом дьявола и всяческой нечистой силы;

3) наиболее архаичная функциональная разновидность мифонима 'утка' – фрументальная, рефлектируемая не только славянскими и балтийскими фольклорными мотивами, но и культурным наследием других И-Е народов;

4) фольклорный образ инактивного персонажа 'утка' предопределяет реконструкцию функции медиатора.

Литература и источники

АК – *Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука: Словарь-справочник.* Под ред. В. Н. Ярхо. Москва: Высшая школа, 1995.

АТК – *Античность как тип культуры.* А. Ф. Лосев, Н. А. Чистякова, Т. Ю. Бородай и др. Москва: Наука, 1988.

Афанасьев I–III – Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов (1–3).* – Москва: Современный писатель, 1995.

БТСРЯ – *Большой толковый словарь русского языка.* Ред. С. А. Кузнецов. Санкт-Петербург, 2000.

ВС – *Волишебные существа: Энциклопедия.* Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005.

ГХНС – *Греция: храмы, надгробия и сокровища.* Москва: Terra, 1997.

Даль I–IV – Владимир Даль. *Толковый словарь живого великорусского языка, 1–4.* Москва: Русский язык, 1989–1991.

Елизаренкова I–III – Елизаренкова Т. Я. *Ригведа (1–3).* Москва: Наука, 1999.

КДР I–II – *Культура древнего Рима (т. 1–2).* Отв. ред. Е. С. Голубцова. Москва: Наука, 1985.

- КЛ – *Королева Лебедь: Литовские народные сказки*. Сост. А. Лёбите. Вильнюс: Витурис, 1987.
- МНМ I–II – *Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах* (1 [а–к; 1987]; 2 [к–я; 1988]). Москва: Советская энциклопедия.
- МС – *Мифологический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1990.
- ПОС – *Псковский областной словарь с историческими данными*, т. 14. Ленинград, 1989.
- РИР – *Мифы и легенды народов мира. Ранняя Италия и Рим*. Аттв. ред. А. И. Немировский. Москва: Мир книги, 2004.
- РИС – *Энциклопедия «Исчезнувшие цивилизации». Рим: эхо имперской славы*. Москва: Terra, 1997.
- РМ – *Религии мира*. Москва: Белфакс, 1994.
- РЭФ – *Русский Эротический Фольклор*. Песни, обряды и обрядовый фольклор, народный театр, заговоры, загадки, частушки. Составление и научное редактирование А. Топоркова. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
- САР – *Словарь Академіи Російской*, т. 6. Санктпетербургъ: Императорская Академія Наукъ, 1794.
- СВК – *Сквозь волшебное кольцо. Британские легенды и сказки*. Перевод и составление Н. В. Шерешевской. Москва: Правда, 1988.
- СД I–V – *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995–2010.
- СДПИС – *Свод древнейших письменных известий о славянах*. Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. Москва: Восточная литература, 1994.
- СМ – *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић, Beograd: Zepet book world, 2001.
- СМ_а – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва: „Международные отношения“, 2002.
- СНЮ – *Сказки народов Югославии* (сост. Голенищев-Кутузов И. Н.). Москва: Художественная литература, 1984.
- СР – *Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации*. Составитель О. А. Платонов. Москва: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2000.
- СРНГ I–XLIII – *Словарь русских народных говоров*. Ленинград (Санкт-Петербург), 1965–2009...
- СУМ – *Словник української мови*, т. 10. Київ, 1979.
- Фасмер I–IV – Макс Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*, т. 1–4. Москва, 1986–1987.
- ФНБС – *Финно-угры и балты в эпоху средневековья*. Москва: Наука.
- ЭКМ – *Энциклопедия: Кельтская мифология*. Москва: Эксмо, 2002.
- BRMŠ I–IV – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 1–2), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 3–4), 1996–2005.
- DSP – Davainis-Silvestraitis M. *Pasakos, sakmės, oracijos*. Vilnius: Vaga, 1973.
- ED – *Ežeras ant milžino delno. Lietuvių liaudies padavimai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995.

- ESC – *Encyclopedia of Ancient World Society and Culture* (vol. 1). Peter Bogucki, Editor in Chief. New York: Infobase Publishing, 2008.
- Geldner I–III – Geldner K. F. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* (Harvard Oriental Series, 33–36, Bd. 1–3). Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Y. – Yasna
- JBR I–V – Balys J. *Raštai* (1–5). Parengė R. Repšienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998–2004.
- JBTB I–XV – *Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka* (1–15). Vilnius: Vaga; Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1993–2003.
- Yt. – Yašt
- LE I–XXXVII – *Lietuvių enciklopedija*, t. 1–37. Bostonas, 1953–1985.
- LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas* (1–20). Vilnius, 1956–1999; доступ в интернете: www.lkz.lt.
- LM I–III – *Lietuvių mitologija* (1–3). Vilnius: Mintis, 1995–2003.
- MP I–III – Pretorijus M., *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla*, 1–3. Parengė Ingė Lukšaitė. Vilnius: Pradai (1 – 1999), Lietuvos istorijos instituto leidykla (2 – 2004, 3 – 2006).
- PEŽ I–IV – Mažiulis, V. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* (1–4). Vilnius: Mokslo (t. 1), Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 2, 3), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 4), 1988–1997.
- Rydberg I–III – Rydberg V. *Teutonic Mythology. Gods and Goddesses of the Northland*. London & New York: Norrœna Society, 1907.
- RKA – *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums*. Herausg. von J. Geffcken und E. Ziebarth. Leipzig & Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1914.
- RŽ – *Religijotyros žodynas*. Vilnius, 1991.
- RV – *ṚgvedaSamhitā*.
- V. – Vidēvdāt
- Аникин А. Е. (2000), *Этимологический словарь русских диалектов Сибири*. Москва & Новосибирск.
- Аррибас А. (2004), *Иберы. Великие оружейники железного века*. Москва: ЗАО Центрполиграф.
- Афанасьев А. Н., Барга Л. Г., Новиков Ю. А. (1957), *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах*. Москва: Художественная литература.
- Ахманова О. С. (1969), *Словарь лингвистических терминов*. Москва: Советская энциклопедия.
- Байбурина А. К. (1993), *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт Петербург: Наука.
- Баландинский Б. Б. (2008), *Языческие шифры русских мифов. Боги, звери, птицы...* Москва: Амрита-Русь.
- Беккер К. Ф. (1995), *Мифы древнего мира*. Саратов: Надежда.
- Богаырев П. Г. (2007), *Народная культура славян*. Москва: ОГИ.
- Боннар А. (1994), *Греческая цивилизация* (т. 2). Ростов-на-Дону: Феникс.
- Бойс М. (1994), *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. Санкт Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение».

- Бутримас А., Гирининкас А. (1985), Старые и новые погребальные обычаи в неолите Литвы // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры Погребальный обряд*. Москва: Наука, 147–156.
- Бычков А. А. (2000), *Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян*. Москва: Вече.
- Власова М. (2008), *Энциклопедия русских суеверий*. Санкт-Петербург.
- Велецкая Н. Н. (1978), *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. Москва: Наука.
- Волков А. В., Непомнящий Н. Н. (2004), *Хетты. Неизвестная империя Малой Азии*. Москва: Издательский дом «Вече».
- Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. (2002), *Боги славян. Язычество. Традиция*. Москва: Рефл-Бук.
- Гиро П. (1915), *Частная и общественная жизнь греков*. Петроград: Издание т-ва О. Н. Поповой.
- Горячева Т. В. (2007), Восточнославянские этимологии // *Этимология 2003–2005*. Москва; 37–48.
- Грищенко Р. (2005), *Традиционные гадания на Руси*. Москва: АСТ, Санкт Петербург: Астрель.
- Громов Д., Бычков А. (2005), *Славянская руническая письменность*. Москва: София.
- Гуляев В. И. (2005), *Скифы: расцвет и падение великого царства*. Москва: Алетейа.
- Гура А. В. (1997), *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Гусева Н. Р. (2002), *Славяне и арии. Путь богов и слов*. Москва: ФАИР-ПРЕСС.
- Гюйонварх Ж. К., Леру Ф. (2001), *Кельтская цивилизация*. Санкт Петербург: Культурная инициатива.
- Домников С. Д. (2002), *Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество*. Москва: Алетейа.
- Жайворонок В. (2006), *Знаки української етнокультури*. Київ: Довіра.
- Журавлёв А. Ф. (1996), Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики // *Очерки истории культуры славян*. Москва: Индрик; 116–144.
- Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. (2002), *100 найвідоміших образів української міфології*. Київ: Орфей.
- Зализняк А. А. (1980), *Грамматический словарь русского языка*. Словоизменение. Москва.
- Зеленин Д. К. (1995), *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*. Москва: Индрик.
- Зелинский Ф. Ф. (1993), *Древнегреческая религия*. Калининград: Синто.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. (1965), *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период)*. Москва: Наука.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. (1974), *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука.
- Кейпер Ф. Б. Я. (1986), *Труды по ведийской мифологии*. Москва: Наука.
- Коллис Дж. (2007), *Кельты. Истоки, история, миф*. Москва: Вече.
- Королёв К. (2007), *Скандинавская мифология*. Москва: Эксмо.

- Королёв К. (2007_a), *Мифология Британских островов. Энциклопедия*. Москва: Эксмо.
- Крегждис Р. (2009), Прусс. *Curche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов // *Studia Mythologica Slavica* 12, 249–320.
- Кузнецова В. С. (1998), *Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции*. Новосибирск, 1998.
- Кузьмина Е. Е. (1994), *Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев*. Москва: МГП «Калина» ВИНТИ РАН.
- Купер Дж. (1995), *Энциклопедия символов*. Москва: Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век».
- Лагутина Т. В. (2009), *Народные скороговорки, прибаутки, частушки, пословицы и загадки*. Москва: РИПОЛ.
- Леви-Строс К. (1999), *Мифологии* (том 1). *Сырое и приготовленное*. Москва & Санкт Петербург: Университетская книга.
- Леви-Строс К. (2000), *Путь масок*. Москва: Республика.
- Леви-Строс К. (2000_a), *Мифологии* (том 2). *От мёда к пеплу*. Москва & Санкт Петербург: Университетская книга.
- Леви-Строс К. (2007), *Мифологии* (том 4). *Человек голый*. Москва: ИД «Флюид».
- Лукашевич П. (1846), *ЧАРОМЖТИЕ, или священный языкъ маговъ волхвовъ и жрецовъ*. Петръгородъ.
- Луконин В. Г. (1969), *Культура сасанидского Ирана. Иран в III–V вв. Очерки по истории культуры*. Москва: Главная редакция восточной литературы.
- Мадлевская Е. Я. (2005), *Русская мифология*. Москва: Эксмо.
- Мелетинский Е. М. (1998), *Избранные статьи. Воспоминания*. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т.
- Москвин А. Ю., Щеглов Г. В. (2008), *История свастики с древнейших времён до наших дней*. Нижний Новгород: Книги.
- Мурадова А. (2010), *Кельты анфас и в профиль*. Москва: Издательство «Ломоносовъ».
- Неклюдов С. Ю. (1975), Душа убиваемая и мстящая // *Труды по знаковым системам VII*. Отв. ред. З. Минц. Тарту: Тартуский государственный университет; 65–75.
- Нидерле Л. (2000), *Славянские древности*. М.: Алетейа.
- Нильссон М. (1998), *Греческая народная религия*. Санкт Петербург: Алетейа.
- Новик Е. С. (1975), Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 214–246.
- Огибенин Б. Л. (1968), *Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония)*. Москва: Наука.
- Переводчикова Е. В. (1994), *Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степеней скифской эпохи*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

- Петров М. К. (1997), *Античная культура*. Москва: Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).
- Петрухин В. Я. (2000), *Древняя Русь: Народ. Князь. Религия*. Москва: Языки русской культуры.
- Питина С. А. (2002), *Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира*. Челябинск: Челяб. гос. ун-т.
- Плетнёва С. А. (1978), *Животный мир в русских волшебных сказках // Древняя Русь и славяне*. Отв. ред. Т.В. Николаева. Москва: Наука; 388–397.
- Пропп В. Я. (1986), *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та.
- Раевский Д. С. (2006), *Мир скифской культуры*. Москва: Языки славянских культур, 2006.
- Рыбаков Б. А. (1963), *Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи*. Москва: Издательство Академии Наук СССР.
- Рыбаков Б. А. (1981), *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Рыбаков Б. А. (1987), *Язычество древней Руси*. Москва: Наука.
- Рыбакова Л. В. (1984), *Мифологические и обрядовые связи русских народных необрядовых песен (песни о молодухе и свекре)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ленинград: Академия Наук СССР Ордена Дружбы Народов Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.
- Савостина Е. А. (1990), *Сакральное пространство и погребальный обряд бошпорских гробниц // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука; 237–248.
- Савчук Б. (2004), *Українська етнологія*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ.
- Самозванцев А.М. (2000), *Мифология Востока*. Москва: Алетейа.
- Седов В. В. (1995), *Славяне в раннем средневековье*. Москва: Научно-производительное благотворительное общество «Фонд археологии».
- Сергеенко М. Е. (2000), *Жизнь древнего Рима*. Санкт Петербург: Издательско-торговый дом «Летний Сад»; Журнал «Нева».
- Симпсон Ж. (2005), *Викинги. Быт, религия, культура*. Москва: Центрполиграф.
- Скржинская М. В. (2009), *Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье*. Киев: Национальная академия наук Украины Институт истории Украины.
- Смирнов Ю. А. (1997), *Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Срезневский И. И. (1843), *Дополнения и замечания к 'Замечаниям о праздниках у малороссиян' // Маяк*. Т. XI, 1843, кн.21, гл.3.
- Тайлор Э. Б. (2000), *Миф и обряд в первобытной культуре*. Смоленск: Русич.
- Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. (1999), *Греческая культура в мифах, символах и терминах*. Санкт-Петербург: Алетейа.
- Тейлор И. (1897), *Происхождение арийцевъ. Доисторическій человекъ*. Москва: Издание магазина „Книжное дѣло“.
- Тодд М. (2005), *Варвары. Древние германцы. Быт. Религия. Культура*. Москва: Центрполиграф.

- Топоров В. Н. (1973), Из истории балто-славянских языковых связей: *анчўтка* // *Baltistica* IX(1). Vilnius; 29–44.
- Топоров В. Н. (1975), *Прусский язык: Словарь*, т. 1. Москва.
- Топоров В. Н. (1993), Ещё раз об „авсеневых“ песнях: язык, смысл, стих // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука, 169–195.
- Топоров В. Н. (2004), *Исследования по этимологии и семантике. Т. I: Теория и некоторые частные ее приложения*. Москва: Языки славянской культуры.
- Тресиддер Дж. (1999), *Словарь символов*. Москва: ФАИР-ПРЕСС.
- Трубачев О. Н. (2003), *Этногенез и культура древнейших славян*. Москва: Наука.
- Фаминцын А.С. (1995), *Божества древних славян*. Санкт-Петербург: „Алетей“.
- Фрейзер Дж. Дж. (1980), *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы.
- Христофорова О. Б. (2010), *Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в Современной России*. Москва: ОГИ, РГГУ.
- Цивьян Т. В. 1994, Отгадка в загадке: разгадка загадки? // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст, 1*. Москва: Индрик, 178–194.
- Чайлд Г. (2007), *Арийцы. Основатели европейской цивилизации*. Москва: ЗАО Центрполиграф.
- Черкасов Анатолий Т., Москвитина Прасковья Д. (2005), *Конь Рыжий: Сказания о людях тайги*. Москва.
- Шайд Дж. (2006), *Религия римлян*. Москва: Новое издательство.
- Шипова Е. Н. (1976), *Словарь тюркизмов в русском языке*. Алма-Ата.
- Широкова Н. С. (2005), *Мифы кельтских народов*. Москва: АСТ, Астрель, Транзиткнига.
- Элиаде М. (2002), *История веры и религиозных идей* (т. 3). *От Магомета до Реформации*. Москва: Критерион.
- Элиаде М., Кулиано И. (1997), *Словарь религий, обрядов и верований*. Москва: «Рудомино», Санкт Петербург: «Университетская книга».
- Abbott F. F. (1912), *The common people of ancient Rome. Studies of Roman Life and Literature*. London: George Routledge & Sons.
- Balys J., Biezais H. (1973), *Baltische mythologie. Wörterbuch der Mythologie II*. Hrsg. von H. W. Haussig. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Bartholomae Chr. (1924), *Zarathustra's Leben und Lehre*. Heidelberg: Carl Winter.
- Barton G. A. (1918), *The Religion of Israel*. New York: The Macmillan Company.
- Biezais H. (1974), Baltic religion // *Encyclopaedia Britannica*. London & New York: Encyclopaedia Britannica, Inc.; 663–668.
- Biezais H. (1975), Baltische mythologie // *Die Religionen der Menschheit* (Bd. 19(1)). Stuttgart & Mainz: Verlag W. Kohlhammer; 311–371.
- Bloomfield M. (1899), *The Atharvaveda*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Bloomfield M. (1906), *A Vedic Concordance. Being an alphabetic Index to every line of every stanza of the published Vedic Literature and to the liturgical formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different Vedic Books*. Cambridge, Massachusetts: Published by Harvard University.

- Brückner A. (1918), *Mitologia słowiańska*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Brückner A. (1980), *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Burkert W. (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart & Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Bussmann H. (2006), *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London & New York.
- Campbell 1926 – Campbell J. *The Hittites. Their Inscriptions and their History* (vol. 1). Toronto & New York: Williamson & Co. – F. Randolph & Co.
- Creuzer F. (1822), *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. Leipzig und Darmstadt bei Carl Wilhelm Leske.
- Cust R. (1880), *Les religions et les langues de l'Inde*. Paris: Ernest Leroux.
- Dowson J. (1888), *Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*. London: Trübner & Co., Ludgate hill.
- Dundulienė P. (1982), *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslas.
- Dundulienė P. (1991), *Lietuvių etnologija*. Vilnius: Mokslas.
- Gimbutas V. (1967), Ancient Slavic Religion: a synopsis // *To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday*. The Hague – Paris: Mouton; 738–759.
- Gimbutienė M. (1985), *Baltai priešistoriniais laikais*. Vilnius: Mokslas.
- Girininkas A. (1994), *Baltų kultūros ištakos*. Vilnius: Sąjastis.
- Griffith R. T. H. (1896), *The Hymns of the Rigveda*. Kotagiri (Nilgiri).
- Guerber H. A. (1895), *Myths of Northern Lands. Narrated With Special Reference to Literature and Art*. New York & Chicago: American Book Company.
- Gurney O. R. (1954), *The Hittites*. Harmondsworth: Penguin.
- Gurney O. R. (1977), *Some aspects of Hittite Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press for the British Academy.
- Harris J. (2008), “*Speak Useful Words or Say Nothing*”. *Old Norse Studies*. Ithaca, New York: Cornell University Library.
- Haussig H. W. (1973), *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Juciewicz L. A. (1846), *Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów*. Wilno: Drukarnia M. Romma.
- Karaliūnas S. (2005), *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose II*. Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla.
- Kobielius S. (2002), *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Kregždys R. (2010), *Baltų kalbų leksinės semantinės gretybės (paveldėtieji ð/ā kamienų kūno dalių pavadinimai)*. Vilnius.
- Kregždys R. (2011) Baltų metempsichožė: velionio išlydėjimo papročio, aprašyto P. Orozjaus kronikos Wulfstano intarpe ir *Sūduvių knygelėje*, verifikavimo klausimu // *Res humanitariae VIII*, 2011 (forthcoming).
- Le Roux. F. (1961), *Les druides*. Paris: Presses universitaires de France.
- Laurinkienė N. (1990), *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*. Vilnius: Vaga.
- Lewis Ch. T., Short Ch. (1958), *A Latin dictionary founded on Andrews' edition of Freud's Latin Dictionary*. Oxford.
- MacCulloch J. A. (1930), *Eddic Mythology*. Boston: Archaeological Institute of America & Marshall Jones Company.

- Macdonell A. A. (1900), *A History of Sanskrit Literature*. New York: D. Appleton and Company.
- Macdonell A. A. (1927), *India's Past. A Survey of her Literature, Religions, Languages and Antiquities*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Macdonell A. A., Keith A. B. (1912), *Vedic Index of Names and Subjects* (vol. 1). London: John Murray.
- MacGulloch J. A. (1911), *The Religion of the ancient Celts*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Macqueen J. G. (1975), *The Hittites and their contemporaries in Asia Minor*. Colorado: Westview Press.
- Matson G. (2010), *Celtic Mythology A to Z*. New York: Chelsea House.
- Mireaux É. (1980), *Život v homérské době*. Praha: Odeon.
- Monier-Williams M. (1876), *Indian Wisdom on examples of the Religious, Philosophical, and Ethical Doctrines of the Hindus*. London: Publishers to the India Office.
- Monier-Williams M. (1885), *Hinduism*. New York: E. & J. B. Young & Co.
- Monier-Williams M. (1891), *Brahmanism and Hinduism; or, religious thought and life in India, as based on the Veda and other Sacred Books of the Hindus*. New York: Macmillan and Co.
- Munch P. A. (1926), *Norse Mythology. Legends of Gods and Heroes*. New York: The American-Scandinavian Foundation.
- Murthy S. S. N. (2003), A note on the Ramayana // *Electronic Journal of Vedic Studies*; 10(6); 1–18 (www.ejv.com).
- Niermeyer J. F. (1976), *Mediae Latinitatis lexicon minus*. Leiden.
- Oldenberg H. (1896), *Ancient India. Its Language and Religions*. Chicago: The open Court Publishing Company.
- Pardee D. (2002), *Ritual and cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Pisani V. (1950), *Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana*. Milano: Istituto editoriale Galileo.
- Rahmouni A. (2008), *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*. Leiden & Boston: BRILL.
- Rimantienė R. (1977), Akmens amžiaus tikėjimai Lietuvoje // *Senieji tikėjimai naujausių tyrinėjimų šviesoje*. Vilnius: Lietuvos TSR ateizmo muziejus; 5–16.
- Roesdahl E., Wilson D. M. (1992), *From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200*. New York: Rizzou International Publications, Inc.
- Wagner W., MacDowall M. W. (1884), *Asgard and the Gods. The Tales and Traditions of our Northern Ancestors*. London: W. Swan Sonnenschein & Co.
- Vajracharya G. V. (1997), The Adaptation of Monsoonal Culture by Rgvedic Aryans // *Electronic Journal of Vedic Studies*, Vol.3 (2), 3–13.
- Vėlius N. (1977), *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
- West M. L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press.
- Widengren G. (1965), *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Wilson Th. (1896), The SWASTIKA // *Annual report of the board of regents of the Smithsonian institution*. Washington; 757–996.
- Vries de J. (1935), *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Vries de J. (1937), *Altgermanische Religionsgeschichte*, II. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Zieliński T. (1999), *Religia Cesarstwa Rzymskiego*. Toruń: Adam Marszałek.

Сокращения

гл. - глагол

ивр. - иврит (еврейский язык)

позд. - позднего периода

ср. - сравните

[другие сокращения как в LKŽe (см. www.lkz.lt/dzl.php?11)]

Reconstruction of the mythopoetical image of a duck (*Anas*)
(according to the written sources and folklore data of
Baltic, Slavic and the other I-E peoples)

Rolandas Kregždys

The article deals with the reconstruction of the mythopoetical image of a duck (*Anas*), which is not subsumed – not only in digests on the Baltic mythology, but also in the works assigned to this subject – save for Maria Gimbutas' proposition, that the symbolics of a duck can be correlated with the zoomorphic shape of the Lithuanians' goddess of destiny *Laima* or *Dalia*, i.e. she should be perceived as a theophoric mythological image.

Such a mythonym, i.e. a mythological character with an **active personage connotation**, is not mentioned either in researches and compendiums on Slavic mythology and ethnoculture, or in the collections of Old Russian myths, legends and annals. No evidence of its subsistence was presented in the researches on German, Celtic, Indian, Iranian, Italic, Ancient Greek, Hittite mythology and religion. Also it is elided in the ethnological and ethnographical works of all nations of the world.

The importance of the mythological concept of a duck in relation to folklore data of the different I-E peoples, including Balts and Slavs, was mentioned in V. N. Toporov's article under the name *From the history of Baltic and Slavic language connections: анчутка*, which partly deals with the mythological image reconstruction due to its position as the most widespread Russian name of an evil spirit.

In accordance with the analysis made, it has been stated that the mythonym 'duck' terrestrial deity symbolics might be interpreted as an innovation of secondary origin owing to the convergency process of Solar and Lunar cults; on the functionality it correlates to an antipode of a devil and all-evil spirit; its most archaic alimentary function is characteristic not only for the Slavic and Baltic folklore motifs, but also for the cultural heritage of the other Indo-European peoples; the folklore image of an inactive character predetermines reconstruction of the mediator function.

The article also deals with the etymological analysis of Russ. dial. *анчутка* 'devil, demon; Antichrist; hobgoblin, water-sprite, familiar, sylvan; trollop; poor person; pickle; curse'. The precondition is made that it reflects the multipartite derivative: prefix Russ. *на-* + radix Russ. *чуд-* [with secondary *-м-* (phonetic recording) instead of etymological-*д-*] + suff. *-ка* ⇒ **начудка*.

Being based on the lexeme analysis, Russ. dial. *анчутка* is explained as a primordially Russian word, which contrary to V. N. Toporov's hypothesis by no means might be compared with the water space birds' names. Due to such decision it can not be explained as Baltism either. As to determination of the Protobaltic tribes' presumptive borders of their residing territory in Russia, according to the areal distribution of the word, this is not possible.

By virtue of the investigation results the inference was drawn, that the mythonym 'duck' (*Anas*) should be explained as an associative image of inactive character – mediator, emphasizing the static character of its action, because of the counterbalance of the active plan mythonym which could be characterised by the demiurge function, presented in the cultural tradition of the Finns and other, non-Indo-European peoples.