
А.В. ГУРА

АНТРОПОМОРФИЗМ В НАРОДНОЙ ЗООЛОГИИ

Очеловечение животных в культуре – вещь настолько распространенная, настолько общеизвестная и исследованная, что об этом, казалось бы, не стоит лишний раз и говорить. Единственное, что, возможно, заслуживало бы особого рассмотрения, – это разные виды, степень и способы наделения животных человеческими признаками, а также взгляд на проблему в целом через призму форм и жанров традиционной культуры. Это поможет раскрыть мифологические истоки антропоцентрического восприятия животного мира в традиционной культуре.

Антропоморфизм в сфере народной зоологии проявляется на различных уровнях: языковом (в том числе фольклорно-поэтическом), морфологическом (относящемся к ипостаси, внешнему облику животных персонажей), функциональном. Соответственно, для создания антропоморфного образа животных могут использоваться и номинативные средства языка, и акустические характеристики, и визуальные изображения, и словесная (и словесно-поэтическая) передача облика, свойств, способностей, действий, занятий, поведения и взаимоотношений животных персонажей. В семиотическом плане в антропоморфизме участвуют различные коды: вербальный, акциональный, звуковой, визуально-оптический, а изредка также пластический (то есть жестовый и хореографический). В каких-то случаях может использоваться широкий набор перечисленных средств, а в каких-то – узкий. И степень антропоморфности может быть как полной, так и частичной.

К чисто языковому виду антропоморфизма можно отнести случаи номинации животных от антропонимов, вроде названия зимородка рус. *иванок*, кулика полес. *грыцик*, табуистических наименований волка типа рус. *кузьма*, пол. *jakubek* или разнообразных славянских диалектных названий божьей коровки – рус. *ванюша*, укр. *катэринка*, чеш. *magdalenka*, макед. *марушка* и т. п. Сфера их бытования ограничена антропонимами или их производными. Некоторые из них имеют мифологическую мотивацию, как, например, названия божьей коровки,

особенно от имен Иван, Сидор, Мария, которые важны для прояснения ее древней мифологической символики (Терновская 1993: 52–53; Топоров 1981: 285, 295; Младенова 1994: 218–219, 230).

Сюда же следует отнести и случаи наделения животных человеческими личными именами. Это может быть использование имен людей в качестве кличек животных – в первую очередь домашних (вроде коровы *Машки*, лошади *Амалии* или кота *Васьки*), реже диких, прирученных (например, цирковых зверей или дрессированных змей). Культурные функции, помимо хозяйственных и коммуникативных, у таких кличек довольно скудны.

А вот в фольклоре человеческие личные имена у животных представлены очень широко: в заговорах встречаются *змея Катерина*, *вовк Мосей* и *вовчица Калина*; в загадках уж загадывается как *Иван Иваныч*, волк – как *Петро*, заяц – как *бідний Савка*, а в пословицах заяц именуется *Филиппом*; всем известны сказочные *Михайло Потапыч* и *Лиса Патрикеевна*; в разных локальных традициях целый ряд человеческих имен используется для обращения к аисту в закличках, что связано с представлением о происхождении этой птицы из человека. Некоторые из человеческих имен, закрепленных за тем или иным животным, переходят в разряд нарицательных, как, например, *мишка* в значении ‘медведь’ или *тетя* ‘петух’.

Другой большой пласт явлений антропоморфизма в народной зоологии касается внешнего облика животных персонажей. Полностью и, главное, постоянно антропоморфные ипостаси встречаются редко. Таковы, например, *расамаха* в белорусской быличке – голая женщина с распущенной косой (Сержпутоўскі 1930: 262–263), или нижнелужицкая выдра (*hudra*) – красивая обольстительная женщина (Czerny 1896: 563). С животным миром эти по сути дела демонологические персонажи связаны только названием, а по функциям они аналогичны русалкам и близким к ним мифологическим существам. С одной стороны, они входят в ряд одноименных животных персонажей, объединенных общим названием и некоторыми другими признаками (например, локативными: обе обитают в воде, как и соответствующие животные), а с другой – выстраиваются в изофункциональный ряд демонологических (в данном случае женских) персонажей со сходными функциями (прежде всего по отношению к молодым мужчинам, которых они соблазняют и губят) и прочими, менее важными признаками (женская внешность, нагота, распущенные волосы и т. д.). Эти персонажи сочетают в себе признаки животного и демонического существа, и такой вид антропоморфизма представлен главным образом в быличках.

Гораздо чаще полностью антропоморфная внешность у персонажей народной зоологии бывает непостоянной, переменной. Она может

быть ограничена временем и местом. Так, по представлениям поляков, болгар и македонцев, аисты приобретают человеческий облик в далекой земле, где они проводят зиму, а возвращаются оттуда в своем обычном, птичьем облике (Smólski 1902: 313, 281, 282–283; Matusiak 1908: 173; Маринов 1914: 95–96). Летающий змей на земле приобретает человеческий облик, часто это бывает ночью, когда он посещает женщин (Левкиевская 1999: 330–331). Звериный или человеческий облик может зависеть и от состояния персонажа. Например, по поверью украинцев Закарпаття, освеженный медведь, без шкуры, выглядит как человек – самец как мужчина, а медведица – с грудью, как у женщины (Потушняк 1941); по русским охотничьим рассказам, под шкурой убитой медведицы обнаруживали бабу в сарафане (Чулков 1786: 80). Согласно этиологическим легендам, человеческое происхождение имеют аист, кукушка, крот, черепаха, змея, медведь, свинья, чайка, ласточка и др. При этом нередко существенное значение в этих легендах придается свойствам человека, ставшего животным, его социальному статусу, национальности, профессии и т. п. Так, медведем стал мельник или пекарь (Українці: 555; Ђорђевић Т. 1958 1: 252), голубем – портной (Ђорђевић Т. 1958 2: 33–34), аистом – косец (Majewski 1891: 11), дятлом – плотник или пчеловод (Потушняк 1941; Шейн 1893: 352–353), волком – русин, как выполняющий самую тяжелую работу (Потушняк 1941), и т. д. Изменение облика происходит в результате наказания (например, за нарушение запрета, за жадность, ложь, неблагодарность и т. п.), вследствие проклятия либо от неутешного горя. В волшебных сказках типа «Царевна-лягушка» (СУС 402), в быличках о волке-оборотне животные происходят от людей в результате колдовского заклятия, а когда оно снимается, к ним возвращается прежний, человеческий облик. Изменчивый антропоморфный облик у животных персонажей характерен для фольклорных жанров с мотивами чудес и колдовства: для этиологических легенд, волшебных сказок, быличек об оборотнях.

Еще один вид антропоморфной внешности – не полностью человеческий облик, а смешанный, фантастический, гибридный антропозооморфный. Это такие полулюди-полуживотные. Черты человека и зверя можно наблюдать, например, у песьеглазцев (Белова 2009: 158–159); у персонажа сербского эпоса Змея Огненного Волка, который рождается в человеческом облике с волчьей шерстью, приметой его чудесного происхождения (Мифологический словарь: 223); у медведя, имеющего, по распространенным народным представлениям, человечесьи ступни и лапы (Булгаковский 1890: 189; Gustawicz 1881: 149; Ђорђевић Т. 1958 1: 252, 253), или у крота, передние лапы которого уподобляются человеческим ладоням (Fischer 1921: 20); у волка-оборотня, имеющего вид парня с волчьим хвостом (Азим-заде 1973); у льва с человеческим лицом на русских вышивках (Маслова 1978: 87). Черты человека и птицы

сочетаются в облике кулика *навьяка* у болгар – голого ребенка с крыльями под мышками (Захариев 1918: 66); у аиста, имеющего, согласно польскому поверью, ноги наподобие человеческих (Wierzchowski 1890: 202); у птицы Сирин – райской девы-птицы, персонажа русских духовных стихов и изобразительного искусства (Мифологический словарь: 502; Маслова 1978: 94). Образ человека-рыбы воплощают девы с рыбьим хвостом – *фараонки*, берегини или русалки, известные в быличках и отображенные в русской деревянной резьбе (Мифологический словарь: 569; Померанцева 1975: 77–79, 85, 88); лужицкий, русский и белорусский водяной – получеловек-полурыба (Левкиевская, Усачева 1995: 397; Азим-заде 1973) и т. д. Имеются примеры персонажей, соединяющих в своем облике человека и гада: лягушка с человеческим телом в польской быличке (Udziela 1902: 59–60); болгарский змей, имеющий выше пояса вид красивого юноши, а ниже – пестрого ужа (Левкиевская 1999: 330); самки лягушек (*фараонов*) с длинными волосами и человеческой грудью и бородатые лягушки-самцы (Naase 1939: 226). Сфера представленности антропо-зооморфных персонажей – демонология, эпос, сказки и народное изобразительное искусство.

Антропоморфизм распространяется и на атрибуты животных персонажей, в основном лишь на один – на жилище: в сказках это теремок у зверей, лубяная избушка у зайца и ледяная у лисы, в легендах и быличках – подземный дворец царя змей, подводные палаты стерляжьего царя, мужа-ужа (Потушняк 1941; Маринов 1914: 104; Морохин 1971: 155–157) и т. д.

Через призму человека осмысляются также некоторые характерные действия и занятия животных. Прежде всего как человеческие воспринимаются их акустические проявления – издаваемые ими звуки. Так, голоса целой группы птиц (называемых «певчими») воспринимаются как пение. В отличие от них, крик совы принимают за смех и считают, что он пророчит рождение ребенка (Fischer 1921: 26), а филин, по поверью, «хохочет», в чем видят злое предзнаменование (Даль 3: 535). Голоса животных и птиц, сопоставляемые с человеческими, часто используются в приметах и гаданиях, где они служат сигналами к началу хозяйственных работ или воспринимаются как предвестья определенных событий. Они встречаются также в малых фольклорных жанрах и некоторых других. Так, голос кулика в загадке уподобляется плачу: «В болоте плачет, а из болота нейдет» (Садовников 1901: 166). В народной демонологии способностью свистеть обладает, например, царь змей у карпатских украинцев (Потушняк 1941), нижнелужицкий волк-оборотень, свистящий под окном, приложив палец к губам, как человек (Sieber 1925: 74). Отсутствие акустических проявлений тоже воспринимается антропоморфно – как немота, например, в выражении *нем как рыба*.

Со способностью животных издавать звуки связаны и их речевые характеристики. Владение животными человеческой речью отражено в легендах и поверьях, в сказочном и детском фольклоре (шутках, прибаутках, закличках, потешках), а также в заговорах, загадках и некоторых других жанрах. Согласно русской легенде, животных в рай научили говорить Адам и Ева, но после изгнания из рая они утратили эту способность (Колчин 1899: 50). У многих славян распространено представление, что скот разговаривает в ночь под Рождество (Гура 2012а: 615–616; Календарные обычаи: 215); западные украинцы верят, что если скот съест «священного» на Пасху, то будет в полночь разговаривать (Потушняк 1929: 119). Крики животных могут осмыслиться как произносимые тексты: пение жаворонка высоко в небе воспринимается поляками Галиции как молитва Деве Марии (Galizien: 277–278); разнообразие крики сойки толкуются как речь на каких-то незнакомых языках, например, болгары верят, что она говорит на 77 языках (Захариев 1918: 63); щебет ласточки описывается в загадках как иноязычная речь: немецкая, татарская, турецкая, латинская и т. д. (Даль 1957: 967; Kolberg 32: 312; Schnaider 1901: 71; Садовников 1901: 165–167). Голоса птиц воспринимаются как различные словесные возгласы и целые высказывания: оклики, вопросы, просьбы, требования, угрозы, проклятия, обвинения, насмешки, издевки, предостережения и прочие сообщения. Например, чибис у лужичан жалуется: «Кос blut, kibut! Как mi nohi wo-zybje» [Черт поberi, чибис! Как у меня ноги озябли] (Schulenburg 1882: 154), а у русских проявляет любопытство, оклика прохожих: «Чи вы? Чи вы?» или бранится: «Вшивик, вшивик» (Добровольский 1894: 84); горлица грозит: «В кутуз-ку!» (Яковенко 1984); ворона обвиняет в краже: «Украли! Украли!» или «Украў, украў!» (Добровольский 1894: 92, Ермолов 1905: 295; ПА); жаворонок посягает на самого Бога: «Палячу на нёбу, на нёбу, схвачу Бога за борыду» (Добровольский 1894: 83). В шуточных текстах птицы ведут диалоги между собой, например, кукушка требует у удода купить обещанные чоботы: «Ку-пыгь! Ку-пыгь!», а удода в ответ дает лишь пустые обещания: «От-от-от привезу! От-от-от привезу!» (Житомирская обл., зап. автора).

Диалог возможен также между животным и человеком: в житомирском Полесье летящих журавлей приветствуют: «Навьеки слава Богу! Навьеки слава Богу!», а они отзываются: «Слава Богу!» (ПА, зап. А.А. Топоркова); на недовольный крик удода «Худа тут!» реагируют ответом: «Як табе худа тут, дак атпраўляйся у друга места, марш!» (Черниговская обл., зап. автора); гуцулы, увидев весной жабу, называют ее *панной*, на что и она отвечает комплиментом: «Та й ты панна!», а если оскорбят, назвав *жабой*, то в ответ слышат: «Ты ше не така жибба!» (Зеленин 1929: 13). В Белоруссии женщины общаются с кукушкой,

делясь своей болью, выпрашивая новости с того света о своих близких и прося передать им привет (Разумовская 1984: 160–178). В детской потешке ласку или мышку спрашивают, где она была, а она отвечает, что мыла ложки у короля, ела кашу или ткала у бога (Дзіцячы фальклор: 219–222); в заговоре от зубной боли волка спрашивают, видел ли он мертвых на том свете, а он отвечает утвердительно, говоря, что они не кусаются (Гомельская обл., ПА, зап. С. Гончаровой).

Из других проявлений, характерных для некоторых животных и воспринимаемых как человеческие, можно назвать слезы, плач: «плачет» бобр, когда его поймают (Sokalski 1899: 254), а «плач» крокодила (который выделяет слезы вовсе не от жалости, а для выведения избытка солей из организма) зафиксирован в книжном выражении *крокодиловы слезы*.

Характерные движения некоторых животных воспринимаются как игра, как танец: мельгешение комаров в воздухе, предвещающее непогоду, передается в Полесье языковыми выражениями *играют*, *бьют ступки* (ПА). Что касается фольклорных текстов, то в них содержатся описания танцев самых разных животных: в болгарской загадке выдра «танцует» по озеру (Стойкова 1970: 238), в польской шуточной песне рыба танцует с раком (Karuściński 1896: 73) и т. д.

Антропоморфизм в народной зоологии имеет и социальное измерение. Национально-этнические признаки лежат в основе наименований некоторых животных: в названии стрекозы *маскаль* у белорусов или воробья *жид* – в русских и полесских говорах; в названии таракана *прусак* или *цыган* у русских, *szwab* или *francuz* – у поляков. Тот же признак мы видим в болгарском названии удода *черкез* [черкес] или *циганско петля* [цыганский петух] (Геров 1: 115), в украинском названии этой птицы *московська* или *жидовська зозуля* (Никончук 1968: 450) и в польском поверье о том, что в удоде живет душа еврея (Клинггер 1911: 294).

Животным приписываются социально-иерархические отношения. Царь имеется у волков, змей, лягушек и т. д. Таков, например, повелитель волков – *вучји пастир* [волчий пастух], которым, по поверьям сербов и хорватов, бывает старый, часто хромой волк (Schneeweis 1961: 14); украинско-закарпатский *гадячий царь* с блестящей короной на голове, собирающий дважды в год змей на совет (Потушняк 1941; Потушняк 1943: 142); стерляжий царь, обитающий на дне реки Суры, в нижегородском предании (Морохин 1971: 155); царь рыб, ведущий суд над ершами, в украинской сказке (СУС –254***); выбранный птицами в цари белый лебедь, а в губернаторы – филин в севернорусской сказке (СУС –221В*); муравьиный царь в русских заговорах от муравьев из Владимирской губ. (Майков 1994: 109) или в оберегах скота из Владимирской губ. (Рыбников 1910: 230).

Прочая «социальная» специализация внутри одного класса животных или между представителями разных классов наблюдается среди пчел: в профессиональной пчеловодческой терминологии выделяются рабочие пчелы (так наз. *сборщицы*), молодые, работающие в улье до первого вылета (*хозяйки*, или *приемщицы*), крадущие мед у чужих пчел (*воровки*, *побирашки*), охраняющие улей (*стража*, *оборона*), разведчики жилья (*походки*, *скаля*) и др. (Анохина, Никончук 1968); по украинским представлениям, среди аистов выделяется один в качестве судьбы – черный аист (Тернопольская обл., зап. Н.К. Гаврилюк), а по болгарским – аисты приносят в жертву одного своего собрата перед отлетом на юг (Георгиева 1972: 48); у русских дрозда считают «соловьиным паробком» (то есть батраком), так как в пении он уступает соловью (Добровольский 1894: 87).

Животным приписываются занятия ремеслом и другими видами работ. Так, в белорусской детской потешке ласка тклет кросна у Бога (Дзіцячы фальклор: 219–223); в преданиях об ивановских ткачах горностайка прядет, снует и мотает пряжу (Кочнев 1965: 123–126); у болгар, чтобы крот не рыл землю в огороде, ему втыкают в нору веретено и кладут шерсть (Стаменова, Колева 1974: 103); в белорусской детской потешке сорока молотит осоку у пана на току (Дзіцячы фальклор: 198); в шуточных песнях и сказках птицы варят пиво на птичью свадьбу (СУС 243*); в украинском анекдоте птицы затевают пахоту и ломают плуг (СУС –220*). Изредка встречаются и наименования животных по профессиональному признаку, например, название божьей коровки *ваня-капитан* в русских говорах. Животные могут владеть колдовством и ворожить: согласно польским поверьям, кукушка – колдунья и знает все, что происходит на свете (Gustawicz 1881: 145, 133), ящерица может околдовать человека, жабу запрещено убивать из опасения ее злых чар, а ласточка способна наслать порчу на скот в отместку за причиненный ей вред (Zawiliński 1892: 262, 263).

Передачу социальных взаимоотношений с помощью образов животных активно развивает книжная традиция. Например, в древнерусской повести XVII в. «О Ерше Ершовиче» рисуется судебная тяжба Леща и Головля с Ершом; Окунь-пристав доставляет Ерша на суд, в котором Сиг и Сельдь выступают свидетелями, Ерш обвиняет судей во взяточничестве и т. д. В поздних образцах народной культуры, а затем и в авторском литературном творчестве образы животных используются аллегорически для выражения социальной сатиры, как, например, в лубочной картинке XVIII в. «Как мыши kota хоронили» или в басне Крылова «Волк на псарне».

Семейно-родственные отношения тоже переносятся на животных. Известны сербскохорватские названия медведя и лисицы *тета* [тетка], русские наименования лисицы *кума*, а волка *кум Егор*; у болгар

ласку называют *царева щерка* [царева дочка] или *чумова сестра* [сестра чумы], а рыбу вьюн у русских – *змеев брат*. Семейные отношения приписывают аистам: по польским, белорусским и украинским представлениям, они устраивают суд над самкой, заподозренной в супружеской измене, и наказывают ее (Kolberg 17: 138; 52: 437; зап. Н.К. Гаврилюк). Кукушка и филин в болгарской легенде выступают как брат с сестрой (Стаменова, Колева 1977: 123), а медведь, согласно некоторым восточнославянским и польским поверьям, любит своих детей и нянчит их (Ермолов 1905: 247), кормит их грудью и желает, чтобы они имели человеческое воспитание (Seweryn 1943: 9, 27). У животных могут быть сексуальные отношения и с людьми: по распространенным представлениям, медведь уводит к себе женщин и сожительствует с ними (Ермолов 1905: 246; ПА; Karwicka 1963: 5–6; Ђорђевић Т. 1958 1: 256, 257), а совокупляется он, как люди (Seweryn 1943: 9); в русской игровой песне заяц спит с девушкой – у одной на руке, у другой на грудях, а у третьей на всем животе (Соболевский 1902: 447).

На Украине детям объясняют их рождение на свет тем, что младенцев приносят аист, ворона, сорока и некоторые другие птицы, а также корова или свинья (зап. Н.К. Гаврилюк).

Спаривание животных представляется как брак: сербы считают, что на Сретение «венчаются» воробьи (Ђорђевић Д. 1958: 360), словенцы – что на св. Винцента (22.I) женятся птицы (Kuret 1970: 337), русские – что на св. Исаакия (30.V) змеи собираются на змеиную свадьбу (Даль 1: 686). Мотив свадьбы животных присутствует в магических действиях и вербальных формулах, направленных на изгнание вредных животных. Например, в Полесье для избавления от клопов приглашали их к удоу на свадьбу (Гомельская, Киевская обл., ПА), а для изведения тараканов привязывали таракана за ниточку и тянули через дорогу под пение свадебной песни о переезде богатой невесты в новый дом (Брестская обл., ПЭС: 142). Редкий случай – свадебный обряд, устраиваемый для животных, – известен в северо-центральной и юго-восточной Болгарии (Ловеч), где для изгнания мышей из села совершали ритуал мышиной свадьбы: пару мышей наряжали как молодоженов, сажали в тыкву, и крестьяне, изображающие сватов, священника и посаженных родителей, обходили с ними село и бросали за селом с высокого холма с пожеланием жениться в другом селе, а потом устраивали пирушку с песнями и плясками, как на настоящей свадьбе (Гребенарова, Попов 1987: 35–44). Мотив брака животных представлен в комическом виде в фольклорных текстах: в шуточных песнях и сказках о птичьей свадьбе, о свадьбе мухи с комаром, о женитьбе воробья или зайца на сове, зайца на кунице или ласке, а удода на сойке, о сватовстве журавля к цапле, шмеля к пчеле или паука ко вши, о сманивании хорьком невесты-куницы у зайца и т. д. (Гура 2009: 551–552; 2012: 745).

Помимо брака, антропоморфный характер приобретает в ряде случаев также смерть и похороны животных. Смерть особо почитаемых животных передается в языке так же, как и смерть человека: о ласточке или о пчеле говорят не *сдохла*, а *умерла*. В Польше известны случаи похорон аиста как почитаемой птицы в гробу на кладбище (Archiwum PAE; Kosiński 1909: 357). У украинцев Подолья в обряде изгнания коршуна совершались ритуальные похороны коршуна для защиты домашней птицы от пернатого хищника (Килимник 1963: 95–96). У кашубов известен обряд казни коршуна (или вороны) путем обезглавливания и последующих похорон, в котором участники исполняли роли судьбы и присяжных, зачитывавших обвинительный приговор, палача, могильщика и других персонажей (Kolberg 39: 371–373). У русских с целью изведения мух, блох, тараканов устраивали их похороны на кладбище в специальных гробиках из корнеплодов, огурца или ореховой скорлупы, с похоронной процессией, с бабой, ряженой попом, с постановкой крестика над «могилой», с плачем, воем и причитанием над «покойником» (Терновская 1981: 144–147). С другой целью – для вызывания дождя – разыгрывали в ровенском Полесье похороны рака: делали ему могилу, ставили крест и голосили как по покойнику (Толстая 1986: 23). Юмористически изображаются похороны животных в фольклорных текстах: в белорусской детской песенке муха хоронит брата-комара (или своего любовника), свалившегося с дуба (Дзіцячы фальклор: 243–251); в русской шуточной песне на похоронах вши «блаха щелок щелачила, гнида веник намачила...» (Зеленин 1914: 96). Таким образом, мотивы свадьбы и похорон животных отражены в традиционной народной культуре в основном в ритуально-магической практике в качестве отвращающего средства, направленного против вредных животных, а в фольклоре – как шуточный сюжет.

Антропоморфизм проявляется в наделении животных психическими свойствами, человеческой душой, эмоциями, моральными качествами и умственными способностями. Нередко в народе признается наличие у зверей души, как и у человека (Moszyński 1967: 561; Филиповић 1939: 499), а у аиста, как объясняют белорусы, душа осталась еще с тех времен, как он был человеком (Зеленин 1914: 135). Во фразеологических выражениях (обычно в сравнениях), в поговорках, в сказках о животных разным животным приписываются разные качества: кровожадность – волку и ворону; кротость – голубю; хитрость – лисе; глупость – вороне, сове и ослу; трусливость – зайцу; трудолюбие – пчелам и муравьям; супружеская верность – аисту; недоверчивость – журавлю; находчивость и плаксивость – бобру. Щebet ласточки воспринимается как проявление веселья и беззаботности; бляньe барана – глупости; крики чибиса – беспокойства и любопытства. Хвастливость

горихвостки проявляется в ее крике, который толкуется как похвальба: «Я в Питере была, я в Питере была. Питер видела, Питер видела!» (Добровольский 1894: 87; СРНГ 7: 37). Медведь, по народным представлениям, наделен разумом, он молится, горюет и радуется, как человек (Schneider 1901: 266; Seweryn 1943: 27). Согласно болгарской этимологической легенде, еж – самый мудрый из зверей, потому что он еще при сотворении мира давал совет Богу (Георгиева 1993: 21; Телбизови 1963: 184; Маринов 1914: 10).

В книжной, литературной традиции этот вид антропоморфизма получает дальнейшее развитие: свойства животных выступают в качестве символов христианских добродетелей в книжном «Физиологе»; в литературных баснях животные – носители различных моральных качеств, а в повести Л.Н. Толстого «Холостомер», представляющей собой рассказ лошади, образ животного достигает уже всестороннего психологического наполнения.

* * *

Антропоморфизм как принцип познания и толкования окружающего мира – древняя мировоззренческая концепция, восходящая к анимистическим представлениям о природе. Традиционная народная культура, несомненно, сохраняет следы этого способа миропонимания. Но с другой стороны, наиболее широко, разнообразно и ярко черты антропоморфизма представлены в более поздних образцах культуры. Поэтому так важно вычленивать в этом явлении слои более старые, архаические, и более новые.

По-видимому, поздним формам и жанрам культуры соответствует более широкий диапазон антропоморфных признаков, особенно со слишком развитой психологической характеристикой и детальной социальной и профессиональной специализацией (вроде чисто профессиональной пчеловодческой классификации пчел). Широкий набор антропоморфных акциональных признаков присущ животным в шуточных песнях и других юмористических жанрах, в ряде текстов детского фольклора, а также в сказках-анекдотах и в сказках о животных, в которых набор человеческих действий у животных персонажей практически неограниченный. Поэтому сразу следует противопоставить в этом отношении сказки волшебные как более архаичные, особенно сказочные сюжеты о чудесном супруге с его взаимобратимым антропо-зооморфным обликом, сказкам о животных, в которых животные совершают самые разнообразные человеческие поступки. Правда, среди сказок о животных следует выделить комические сказки с антропоморфным

животным – трикстером. Эта архаическая роль принадлежит в русских сказках Лисе, например, в сказке «Лиса-повитуха» или «Волк у проруби», в которых она ловко обыгрывает сильных зверей, таких как волк и медведь, которые оказываются одураченными ею.

Несомненно, к древнему пласту традиционной культуры следует отнести и апотропейную магию в вербальных формулах и обрядах, которые совершаются против вредных и опасных животных (мышей, насекомых, хищных птиц) и имитируют человеческую свадьбу и похороны. Но еще важнее, на наш взгляд, примеры наименований животных, производных от антропонимов, и присвоения животным человеческих личных имен. Эти случаи языкового антропоморфизма, казалось бы, не имеют явной мифологической нагрузки, а имеют либо чисто номинативную функцию в языке, либо развлекательную, юмористическую в фольклоре, особенно в детском, однако они восходят к архаическим мифологическим представлениям о родстве человека и животного. Именно эта архаическая идея лежит в основе хорватского поверья о том, что у каждого человека есть одноименная с ним змея, убивать которую для него особенно опасно (Ђорђевић Т. 1958 2: 160). По тем же соображениям сербы Лесковацкой Моравы соблюдают предохранительные меры, если в поле была убита змея. В этом случае ее закапывали и ставили на этом месте деревянный крест, чтобы не умер хозяин поля, то есть, по сути дела, ее хоронили как человека (Ђорђевић Д. 1958: 552). К тем же представлениям восходит и убеждение в том, что существование пчел и их хозяина неразрывно связано между собой. На Украине верили, что пчелы после смерти их хозяина тоже умирают. Говорили: «Умер пасичник – умерли и пчолы» (Черниговская обл., зап. автора). Так же считали и в Польше: если пчеловод умрет, то и пчелы за ним пойдут (Salwa 1969: 72). Пчелам сообщали о смерти их хозяина, и, по рассказам, они провожали его до самой могилы, опускались на его гроб, и их вместе засыпали землей (Житомирская обл., зап. автора).

С идеей родства человека и животного согласуются и представления о наличии души у животных, и происхождение животного от человека в этиологических легендах, и ипостаси персонажей, сочетающие в себе антропоморфные и зооморфные черты, и особые случаи коммуникации человека с животным, как, например, уже упоминавшееся общение женщин с кукушкой, в котором достигается неразрывная связь между ними. Та же идея лежит и в основе тотемизма, впрочем, для славян совсем не характерного.

Литература и источники

Азим-заде 1973 – *Азим-заде Э.Г.* Мифологическая лексика в русском языке. Дипломная работа. МГУ. М., 1973.

Анохина, Никончук 1968 – *Анохина В.В., Никончук Н.В.* Полесская терминология пчеловодства // Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968. С. 320–365.

Белова 2009 – *Белова О.В.* Полулюди // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.

Булгаковский 1890 – *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический сборник. СПб., 1890 (Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии. Т. 13. Вып. 3).

Георгиева 1972 – *Георгиева И.* Народен мироглед. Благоевградски окръг, район Петрички. 1972 // Архив на Етнографски институт с музей (София), № 776-II.

Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. Изд. 2. София, 1993.

Геров 1 – *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975. Ч. 1. Фото-типно издание.

Гребенарова, Попов 1987 – *Гребенарова С., Попов Р.* Обичаят «Миша сватба» у българите // Българска етнография. 1987. № 3. С. 35–44.

Гура 2009 – *Гура А.В.* Свадьба животных // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 551–552.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.

Гура 2012а – *Гура А.В.* Язык животных // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 615–616.

Даль 1, 3 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. М., 1978, 1980. Т. 1, 3. [Фотомеханическое воспроизведение].

Даль 1957 – Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Дзіцячы фальклор – Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972 (Беларуская народная творчасць).

Добровольский 1894 – *Добровольский В.Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81–96.

Ђорђевић Д. 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 (Српски етнографски зборник. 1958. Књ. 70).

Ђорђевић Т. 1958 1, 2 – *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2 (Српски етнографски зборник. 1958. Књ. 71, 72).

Ермолов 1905 – *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 3: Животный мир в воззрениях народа.

Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайше // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1918. Кн. 32.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Зеленин 1929 – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Л., 1929. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах (Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 8).

Календарные обычаи – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Килимник 1963 – *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1957. Т. 4: Літній цикль.

Клингер 1911 – *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911 (Университетские известия. Киев, 1909. № 10, 11; 1910. № 1, 5, 11; 1911. № 3).

Колчин 1899 – *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 1–60.

Кочнев 1965 – *Кочнев М.Х.* Шелковые крылья. М., 1965.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змей летающий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 330–332.

Левкиевская, Усачева 1995 – *Левкиевская Е.Е., Усачева В.В.* Водяной // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 396–400.

Майков 1994 – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А.К. Байбурина. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1994.

Маринов 1914 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (Сборник за народни умотворения и народопис. 1914. Кн. 28).

Маслова 1978 – *Маслова Г.С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

Мифологический словарь – Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.

Младенова 1994 – *Младенова Д.* Этнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 3. София, 1994. С. 195–285.

Морохин 1971 – Нижегородские предания и легенды / Сост. В.Н. Морохин. Горький, 1971.

Никончук 1968 – *Никончук Н.В.* Полесские названия птиц // Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968. С. 439–471.

ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Потушняк 1929 – *Потушняк Ф.М.* [Статья о курице и петухе в народной культуре украинцев Закарпатья] // Подкарпатска Русь (Ужгород). 1929. Р. 6. № 5.

Потушняк 1941 – *Потушняк Ф.М.* [Работы об оборотне «вовкуне», о змее, о зверях и птицах в народных представлениях украинцев Закарпатья] // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. Унгвар, 1941. Р. 1.

Потушняк 1943 – *Потушняк Ф.М.* [Работы о культе предков, сглазе, колядках, балладах и др. в народной культуре украинцев Закарпатья] // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. Унгвар. 1943. Р. 3.

ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

Разумовская 1984 – *Разумовская Е.Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160–178.

Рыбников 1910 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Изд. 2. М., 1910. Т. 3.

Садовников 1901 – Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. СПб., 1901.

Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшкую. Менск, 1930 (Беларуская этнаграфія ў досьледах і матар'ялах. Кн. 7).

Соболевский 1902 – Великорусские народные песни / Изд. проф. А.И. Соболевским. СПб., 1902. Т. 7.

СРНГ 7 – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1972. Вып. 7.

Стаменова, Колева 1974 – *Стаменова Ж.А., Колева Т.А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материалы от селата в Карловски район). Пловдивски окръг. 1974 // Архив на Етнографски институт с музей (София), № 880-II.

Стаменова, Колева 1977 – *Стаменова Ж.А., Колева Т.А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материалы от селата в Карловски район). Пловдивски окръг. 1977 // Архив на Етнографски институт с музей (София), № 881-II.

Стойкова 1970 – *Стойкова С.* Български народни гатанки. Изд. 2. София, 1970.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Телбизови 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1963. Кн. 51.

Терновская 1981 – *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // *Славянский и балканский фольклор. Обряд.* Текст. М., 1981. С. 139–159.

Терновская 1993 – *Терновская О.А.* Божья коровка и народный календарь. Заметки по истории культуры // *Мифологические представления в народном творчестве.* М., 1993. С. 51–69.

Толстая 1986 – *Толстая С.М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* М., 1986. С. 22–27.

Топоров 1981 – *Топоров В.Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // *Балто-славянские исследования 1980.* М., 1981.

Українці – Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Вид. 2-е. Київ, 1992.

Филиповић 1939 – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // *Српски етнографски зборник.* Београд, 1939. Књ. 54. С. 277–566.

Чулков 1786 – [*Чулков М.Д.*] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. Сочиненная М. Ч. М., 1786.

Шейн 1893 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч.

Яковенко 1984 – *Яковенко А.* Чистуха // *Советская Россия (М).* 3.06.1984. № 129 (8480).

Archiwum PAE – Archiwum Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego Instytutu Historii Kultury Materialnej (Wrocław).

Czerny 1896 – *Czerny A.* Istoty mityczne Serbów Łużyckich / Przełożył z łużyckiego B. Grabowski // *Wisła (Warszawa).* 1896. Т. 10. S. 531–563.

Fischer 1921 – *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Galizien – Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Wien, 1898. [Bd. 19]: Galizien.

Gustawicz 1881 – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* 1881. Т. 5. S. 102–186.

Haase 1939 – *Haase F.* Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939 (Wort und Brauch. Volkskundliche Arbeiten namens der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde in zwangslosen Heften herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Siebs Prof. Dr. Max Hippe. 26. Heft).

Kapuściński 1896 – *Kapuściński M.* Piosnki ludowe ze wsi Czernichowa, Czernichówka, Zagacia, Dąbrowy, Wołowic, Grotowy i Sułkowy w pow. Krakowskim // *Lud.* Lwów, 1896. Т. 2. Z. 1. S. 65–74.

Karwicka 1963 – Folklor pasterski. Krzywe koło Wisły, pow. Cieszyn. [Записала] T. Karwicka, sierpień 1963 r. // Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków). Nr. 1346.

Kolberg 17, 32, 39, 52 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 17: Lubelskie. Cz. 2. 1962; T. 32: Obrazy etnograficzne. Pokucie. Cz. 4. 1962; T. 39: Pomorze. 1965; T. 52: Białoruś – Polesie. 1968.

Kosiński 1909 – *W.K.* [W. Kosiński] Bocian // Lud. Lwów, 1909. T. 15. Z. 4. S. 357.

Kuret 1970 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1970. D. 4: Zima.

Majewski 1891 – *Majewski E.* Bocian w mowie i pojęciach ludu naszego. Warszawa, 1891.

Matusiak 1908 – *Matusiak S.* Święty i przekłety. (Bocian) // Lud. Lwów, 1908. T. 14. Z. 1 i 2. S. 170–178.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.

Salwa 1969 – Bartnictwo i pszczelarstwo. Pow. Limanowa, w. Konina. [Записал] Wojciech Salwa, 03.10.1969 r. // Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków), nr 2694.

Schnaider 1901 – *Schnaider J.* Z kraju Huculów // Lud. Lwów, 1901. T. 7. Z. 1, 4. S. 65–73, 259–272.

Schneeweis 1961 – *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. Berlin, 1961. T. 1: Volksglaube und Volksbrauch.

Schulenburg 1882 – *Schulenburg W. von Wendisches.* Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Seweryn 1943 – *Seweryn T.* Niedźwiedz w zoologii ludowej, wierzeniach i kulcie. [1943] // Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, nr inw. I/2268 (sygn. miejsca II/1943).

Sieber 1925 – *Sieber F.* Wendische Sagen. Jena, 1925.

Smólski 1902 – *Smólski G.* Ze zbiorów podań, opowieści i baśni kaszubskich // Lud. Lwów, 1902. T. 8. S. 275–316.

Sokalski 1899 – *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów, 1899.

Udziela 1902 – *Udziela S.* Bajki i opowiadania ludu krakowskiego // Lud. Lwów, 1902. T. 8. Z. 1. S. 58–61.

Wierzchowski 1890 – *Wierzchowski Z.* Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicyi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1890. T. 14. S. 145–211.

Zawiliński 1892 – *Zawiliński R.* Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1892. T. 16. S. 252–267.