

# Этиологические заметки: «История об Иване»

Богутил Гасанов

Članek obravnava ukrajinska obscena folkloran besedila, ki jih je objavil Fedor Vovk. Vključena je tudi njegova možna povezava s pravljico A. S. Puškina »Car Nikita in njegovih štirideset hčera«. Elementi besedila imajo slovanske folklorne vzporednice, kar vodi k sklepu o ljudskem izvoru avtorskega umetniškega besedila. Postavlja se naslednje vprašanje, ali je raziskovano besedilo lahko oddaljen odmev slovanskega etnološkega mita o tem, kako so ženske pridobile genitalije. Čeprav imajo takšni miti poganske korenine, domnevamo, da so poganski bogovi prototipi glavnih likov v ukrajinskem besedilu. Tako besedilo, posneto kot nespodobna šala, lahko dopolni zbirko etnoloških mitov in legend o tem, kako so prvotni ljudje pridobili genitalije.

**KLJUČNE BESEDE:** Ukrajina, Baba jaga, žaba, spolovila, etnološki mit, erotična folklor

This article represents research on an obscene Ukrainian folklore text published by Fedor Vovk. Its possible relation to the verse fairy tale, “Nikita the Tzar, and his Forty Daughters”, by Aleksandr S. Pushkin is considered. The elements of the text are given Slavic folklore parallels, which enables making a conclusion about the clearly folk origin of the creative product. The following question is raised: can the text under research possibly be a distant reverberation of the Slavic etiological myth about how women acquired genitals? While such myths might have pagan roots, a suggestion is made that pagan gods were the prototypes of the main characters in the Ukrainian text. Thus, the text, recorded as an obscene joke, can supplement the collection of aetiological myths and legends about how the original people acquired genitals.

**KEYWORDS:** Ukraine, Baba Yaga, frog, genitals, etiological myth, erotic folklore

Обращаясь к изучению эротического фольклора, исследователь, волей-неволей, должен преодолеть морально-этические установки, полученные при воспитании. В этом помогает колоссальный опыт предшественников, издавших в области славянского фольклора такие труды, как «Das Geschlechterleben des ukrainischen bauernvolkes folkloristische erhebung aus der russischen Ukraina» В. Гнатюка (1909), «Русский эротический фольклор» (1995), «Секс и эротика в русской традиционной культуре» (1996), «Белорусский эротический фольклор» (2006), «Фолклорен еротикон» (1993–1999), «Срамно и погано у пиротском говору» Д. Златковича (2001), «Скришен фолклор» С. Мильова (2002), «Заветные истории южных славян» Ф.С.

Краусса (2009), «Заветные частушки» А.Д. Волкова (1999), *Erotske narodne pjesme* (1984), «А диња пукла. Еротске народне песме» В.С. Караджича (1987), «Народные русские сказки не для печати» А.Н. Афанасьева (1997) и «Заветные сказки» Н.Е. Ончукова (1996), «А се грехи смертныє... Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России» (1999), «Веселая эрата. Секс и любовь в мире русского Средневековья» Е. Мороза (2011), «Эрос и порнография в русской культуре» (1999), «Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература» (1996), и множество других. От самоцензуры, настоятельно требующей все нелитературные слова заменять троеточием, удерживает лишь соображение о том, что стыдливость не может быть самооправданием исследователя, что статья предназначена для научной публикации в узких кругах, и то обстоятельство, что в противном случае исследование будет невозможно в принципе, поскольку собранный для работы материал из-за обилия пропусков станет трудно воспринимать. Кроме того, нужно помнить и о том, что обценная лексика произведения отнюдь не обязательно говорит о непристойном смысле текста.

В 1898 году в парижском издании КРУПТАДІА (vol. V) Ф. Вовк опубликовал подборку текстов украинского эротического фольклора – акт, требующий что тогда, что ныне как изрядной решимости, так и, в хорошем смысле, фанатичной преданности науке и культуре своего народа. На страницах 175–176 на украинском языке и во французском переводе приводится текст, далее нами исследуемый. Также его можно видеть (в откорректированной орфографии) в современном издании статей Ф. Вовка, где приведены разночтения между рукописью и публикацией (Криптадії Федора Вовка 2018: 66). Текст выглядит, с учетом разночтений, следующим образом:

*«Був собі Іван Переїбан-Переплетипизда, куцої пизди онук, та було у його сім дочок, та всі без поцїк. А за річкою, за Сухоїбівкою жила баба Анастасія Сорокопиздасія. Пішов до неї Іван Переїбан-Переплетипизда, куцої пизди онук, пизд купувать: «Здорова була, баба Анастасія Сорокопиздасія!» – «Здрастуй, Іване Переїбане-Переплетипиздо, куцої пизди онуче!» – «Продай мені пизд!» – каже. Пішла баба у коморку, та винисла пизд мірку: «Вибірай, Іване Переїбане-Переплетипиздо, куцої пизди онуче!» Він вибрав собі сім: руду, чорну, сиду і всяку, яка йому наравилась, а баба йому дала і восьму на придачу. Прийшов Іван Переїбан додому, поклав дочок на піл – сокирою цюкне і пизду уткне; усім дочкам порозтикав, а вісьма осталась. «Ну, тепер, Іване Переїбане-Переплетипиздо, куцої пизди онуче, як ти мене ніде не определиши, то я у тебе на носі почіплюсь!» От Іван перерубав її на сім кусочків і усім у пизди семеники<sup>1</sup> поставляв». Текст нами приводиться не повністю, поскольку небольшое продолжение, как кажется, выпадает из сюжетной линии, и дается в сноске<sup>2</sup>. О месте записи сказано: «Полт(авская) губ(ерния)*

<sup>1</sup> Во французском переводе *семеник* переведено как *clitoris* «клитор». Вариант того же слова – *семен* (Криптадії Федора Вовка 2018, 292; Бандурка 2001, 52). Сравни рус. жарг. *Семен Семенович* «клитор» (Хуцка 1992, 172). В украинском фольклоре также обыгрывается созвучие слова и имени: *семен* – *Семен* (Нпатіук, № 32). Быть может, активная *Семеновна* из русских частушек (в том числе, нескромного содержания) обязана своему «отчеству» как раз этому термину?

<sup>2</sup> «Тепер Семеніч Пиздисеменич і Дорош над пиздами сторож, а заяц говорить: «Дай-но я попробую,

Зеньк(овский) п(овет), м(естечко) Ковалівка» (Криптадії Федора Вовка 2018: 290). Для дальнейшего удобства назовем этот текст «История об Иване».

Сюжет «Истории об Иване» отчасти перекликается со стихотворением А.С. Пушкина (1799–1837) «Царь Никита и сорок его дочерей» (март 1822): у царя сорок дочерей, не имеющих влагилица; по совету он отправляет гонца к ведьме, живущей в лесу; гонец несет ларь с «добром», полученным от ведьмы, из любопытства открывает, и все «птички» разлетаются; ведьма учит гонца, как их поймать, тот привозит искомое царю; «птичек» отдают царевнам (Пушкин 1947: 248–254). Возникает естественный вопрос: не могло ли пушкинское стихотворение в каком-нибудь списке попасть на Украину, а затем в устной передаче быть записано как этнографическое произведение? Если сравнить оба текста, то можно обнаружить, что общего у них – лишь основная линия повествования: у мужчины имеются дочери без первичных половых признаков, их дает некая «знающая». Различий же гораздо больше. В украинском тексте нет никакого гонца, советника, отец девушек не царь (такая деталь могла ли быть упущена?), другие имена персонажей, дочерей меньше, речь идет о покупке, происходит некоторый конфликт Ивана с лишней вульвой, окончившийся созданием «семеников». Более того, история имела текстуальное продолжение. В стихотворении все метафорично, а в украинском тексте максимально используется экспрессивная лексика, собственно, и придавая истории колорит. Учитывая все это, о зависимости украинского народного анекдота эротического содержания от стихотворения Пушкина говорить не приходится. Очевидно, что это разные истории, хотя и с общим сюжетом, и одну вывести из другой, даже с поправкой на порчу при пересказе, было бы крайне сложно.

Объяснение сходства текстов должно быть другим. Известно, что поэт использовал для создания своих произведений фольклорную традицию и живо интересовался народной сказкой. В стихотворении о царе Никите обнаруживаются параллели с песней из сборника Кирши Данилова (Burkhardt 2000: 541). У Пушкина гонец, по совету ведьмы, ловит разлетевшиеся влагилица следующим манером: *«И лишь только показал – // Птички вмиг к нему слетели»*. Что соответствует описанной у Кирши Данилова ситуации: *«Ещо забилася пиздишиша в осиново дуплишиша, // Ее вилами кололи – не выкололи, // Калачами манили – не выманили, // Пизде хуй показали, пизда выскочила. // А токо бы де пиздушке крылошка, // А злетела бы пиздушка на мудушки»* (Русский эротический фольклор 1995: 36). А.З. Жаворонков указывает, что данное произведение Пушкина «восходит своим сюжетом к бытовым народным анекдотам», и далее: «Хотя параллели между пушкинской сказкой-анекдотом и какой-либо народной сказкой установить не удалось, сказка

---

*яке воно на вкус», – то поки попробував, то й очі повилизали»*. Можно лишь отметить, что слово «теперь» как бы подводит итог всей предыдущей истории, и последующая за ним часть фразы может быть понята, как несколько антропоморфизированное описание «устроения» вульвы. Пассаж про зайца, возможно, является не случайным элементом, но продолжением эротической темы текста. Подробнее об эротической и фаллической символике зайца см.: Гура 1997: 180–184. Благодарю О.В. Белову (Институт славяноведения РАН) за данное и другие замечания.

Пушкина от начала до конца проникнута народно-поэтической стихией» (Жаворонков 1956: 101, 113). Однако, вот она – та самая параллель, в редком фольклорном тексте, опубликованном Ф. Вовком. Это мнение было выдвинуто еще в 1991 году исследователями Г.А. Левинтоном и Н.Г. Охотиным (Левинтон et al. 1991: 30). К их мнению присоединяемся и мы. «История об Иване» записана среди украинцев, в Полтавской губернии; стихотворение было написано Пушкиным в Бессарабии, где украинцы составляли изрядный процент населения. Измениться стихотворение в народном его пересказе так сильно не могло, но в поэтической переработке народный текст как раз таким мог бы получиться. Вероятно, молодой поэт, активно ищущий интересный материал и не гнушающийся эротической тематики, слышал какой-то вариант скабрёзной истории об отце девушек, не имеющих влагалища (в этом варианте в принципе мог быть и гонец от царя, и оригинальный способ поимки влагалищ), и, заинтересовавшись им, использовал как фабулу для написания своей едкой сатиры на распущенного российского императора Александра I. Вероятно, из оригинала Пушкин позаимствовал и цифру 40, перенеся ее из имени женского персонажа на число дочерей царя, что было отмечено Левинтоном и Охотиным. Впрочем, не менее вероятно и то, что в этом оригинале число дочек равнялось сорока, что объясняло бы имя Анастасии, обладающей ровно стольким количеством вульв, сколько нужно. В восточнославянских сказках такое или близкое количество дочерей встречается, в частности, у Яги: «У меня есть дочери, – говорит баба-яга, бросилась в высокие терема и вывела сорок одну девицу» (Афанасьев 1957, № 105: 167), «Там моя сестра, Баба-Яга тожо живет. У ней сорок дочерей» (Русские сказки Урала 1997: 40). Русские былины приписывают близкое число дочерей Морскому Царю: «И приведет он сорок девиц да со девицею» (Новгородские былины 1978, № 36).

Суть повествования украинского текста в значительной степени остается в тени юмористической подачи истории, где упор сделан на обыгрывании экспрессивной лексики, вплетенной в имена действующих лиц. Детали проскакивают мельком, слушатель, замороженный своеобразной поэтикой, скорее всего, не успевает вникнуть в них, следя лишь за игрой нецензурными словами и общим ходом сюжета. Однако детали эти могут многое подразумевать, и потому на них стоит остановиться подробнее. Мы попробуем: 1) доказать наличие в «Истории об Иване» традиционных фольклорных формулировок и, тем самым, его бесспорное отношение не к авторскому, а к устному народному творчеству; 2) реконструировать прообраз стоящего за «Историей» сюжета, относящегося к кругу редких текстов мифологического содержания, связанных с появлением у первых людей (женщин) половых органов.

1.1. Причудливые имена-фамилии в славянской сказочной прозе – частая деталь, фигурирующая в отдельном сюжете (АТ 1562 G). Имеются среди них вполне безобидные на слух: *Какофий, В-чем-я* (Афанасьев 1997: 225, 265). Но есть как мужские, так и женские соромные имена, близкие к тем, что звучат в «Истории об Иване»: *Насеру, Насрал, Пизда, После-доебешь, Возле-жопы-пизда, На-пизде-блоха, Епиздимия, Сиклития* (Афанасьев 1997: 214, 216, 217, 218, 455, 457), *Усралко, Обсеруся* (Ончуков, № 72), *Зае...увсех, Е...тьсяхота, Кункачешется* (Подюков-Хоробрых

2001: 11), *Dyrży chuja w rukach, Pyzda miż nohamy* (Hnatjuk 1909, 360), в южнославянских вариантах это имена *Kuras* (Хуї) и *Pička* (Пизда), *Nujo* (Хуїо), *Ebeš* (Ебешь) и т.д. (Краусс 2009: 274–276). Не избежали этой тенденции обценные частушки и детские считалки, где встречаются фамилии *Подъебышкин*, *Пиздин*, *Залупышкин*, *Секелин* (Трыкова 2003: 97; Ты не жми меня к березе 1993, № 296; Русский эротический фольклор 1995: 446). Так что оба главных действующих лица «Истории об Иване» с их непристойно звучащими прозвищами оказываются не изолированными фигурами. Более того, причудливому гидрониму *Сухоёбівка* из «Истории» также находится фольклорное соответствие: «*пустился он в путь-дороженьку по речке Еблюшке*» (Афанасьев 1997: 458). Последовательность имен главного героя *Иван Переїбан* построено на рифме, типичной для дразнилок: «*Иван – болван*» (Мутина 2005: 188), «*Иван – болдан*» (Лойтер 2001: 231), блр. «*Иван – барабан*» (Дзіцячы фальклор 2006: 215), это же касается и рифмы в имени *Анастасія Сорокопиздасія*. Прозвище Ивана звучит вполне созвучно традиционным украинским прозвищам, часто становившимся фамилиями: Сушириба, Завалипич, Неижсало, Засядьвовк. Однако, именование Ивана включает еще один элемент, как кажется, тем самым пародируя двойные польские фамилии «панов». *Переїбан-Переплетипизда* звучит не менее «благородно», чем Корбут-Вишневецкий, Бонч-Осмоловский или Бой-Желеньский. Судя по украинским и белорусским легендам о происхождении «панов», их гордость – фамилии – служили частым объектом насмешки со стороны народа<sup>3</sup>.

И все же, дело не обязательно только в желании рассказчика ввести в фольклорную историю как можно больше выдуманных соленых названий и имен на потеху слушателя. В народе действительно бытовало обыкновение давать что людям, что населенным пунктам, что элементам ландшафта непристойные названия. И такое положение вещей серьезно беспокоило власти. Так, комментарий, касающийся списка селений Вологодского уезда за 1678 г., сообщает, что он не полон: «Несколько селений не включено из-за нецензурных названий» (Володарский 1970: 302). Законом от 31 октября 1767 г. «О переименовании земель, пустошей, речек, ручьев и других урочищ, оказавшихся при межевании с неблагопристойными названиями» предписывается: «оказавшиеся при межевании пустоши, речки, ручьи и другие урочища под названиями непристойными, а особливо срамными, в межевых книгах и планах писать иными званиями, исключая из прежних названий, или прибавляя вновь некоторые литеры по пристойности, чтобы через то имели они уже не срамные названия» (Полное Собрание Законов Российской Империи 1830: 376). В статье В.Д. Назарова приведено 67 подобных неблагопристойных топонимов, извлеченных исследователем из официальной документации XV – XVI вв. Большое число современных фиксаций подобных названий содержится в работе Е.Л. Березович (Березович 2010: 151–152). Приведем только названия нескольких

<sup>3</sup> «Як Бог творив світ, то зробив з глини мужика. Але мужик що без пана? Не варт нічого. Взяв Він і зробив ляха, з пшеничної муки. І поставив їх під пліт сушити. Прибіг пес, на мужиків вимочився, а пана ззів. Але Бог прийшов, дивиться: нема пана! Побіг в корчі, а там пес доїдає. Він (Бог) пса вхопив за ноги, давай ним махати! І де тільки вилитіло з пса, чи на пень, чи на землю, чи на яку звірину, то з того повстав лях: (Пеньковскі, Зелянскі, Коньскій)» (Левченко, № 369).

речек, которые обнаруживают определенное сходство с гидронимом из «Истории об Иване»: *Еботенка, Наебуха, Ненаебуха* (Назаров 1999: 557). С непристойными именами все обстояло аналогично, хотя примеров тому немного. В изданных С.Б. Веселовским «Актах писцового дела» отмечено три носителя фамилии *Пиздякин* – Иван Никитин, Иван Иванов, Афанасий Иванов (Веселовский 1977: 255). Притом, что в его же «Ономастиконе» этой фамилии нет. Остается только догадываться, сколько подобных имен и фамилий не попало в печатные источники по причинам этического характера. Пропускали только более-менее безобидное, наподобие неблагозвучных: *Бздячий, Пердло, Пердун* (Тупиков 1903: 48, 300), *Пердунов* (Кюршунова 2010: 417). Вряд ли ситуация с антропонимикой и топонимикой на Украине сильно отличалась.

1.2. Относительно Ивана в «Истории» сделано любопытное уточнение, он – «*куцої пизди онук*». Эта деталь могла возникнуть с учетом знакомства аудитории с неким фольклорным персонажем с именем, которое можно восстановить как *Куца Пизда*. В украинской игровой традиции имела широкое распространение игра в жмурки под названием «Куца-баба», «Куці-баба», известная у чехов как *slerá baba, hra na slerou babu, kusa baba*, и поляков как *ślera babka, ciuci babka* (Потебня 1865: 92). Украинское *куций* – «короткий, низкого роста», следовательно, речь идет о женщине (старухе), небольшого роста. А. А. Потебня, указывая на слепоту Яги и незрячесть водящего в игре, изображающего «слепую / короткую бабу», прямо отождествлял две эти фигуры (Потебня 1865: 94). Это соображение можно подкрепить рядом ссылок. В польской сказке о трех ягах (*jędzach*), имя одной близко тому, что звучит в игре: *Куца* (поль. *Kusa*) (Kolberg 1881: 13). На избу Яги могут указывать слова, которыми начинал игру в «жмурки» водящий (Липецкая обл., Добровский р-н): «*Кулю, кулю, бабка, // Куриная лапка...*» (Ивашенко 2018, 61). В характерной манере «Истории об Иване» куцую бабу могли переделать в более экспрессивную форму, где коротка не она сама, а ее гениталии. Скорее всего, данная подробность не имела непосредственного отношения к исходному сюжету (о котором далее), но в качестве фольклорного признака ее следует отметить.

1.3. Баба Анастасия обитает за речкой, что в истории подчеркнуто необычным именем водной преграды. Это рядовая для волшебных сказок деталь: река (иногда огненная, кровавая) служит границей, отделяющей мир живых от иного мира – мира богов или умерших, мир профанный от мира сакрального. Герою сказки или мифа нужно суметь ее преодолеть, чтобы достигнуть жилища кого-либо из обитателей потустороннего пространства и получить от него чудесные дары. Так, достаточно типичным является размещение за рекой сказочной ведьмы – Яги, доброй помощницы героя или его лютого врага: «*За тридцать земель, в тридцатом царстве, за огненной рекой живет Баба-Яга*» (Афанасьев, № 159: 379); Кощей похвастается своим конем: «*за степной рекой, у Бабы-Яги пас кобылиц мой конь*» (Народная поэзия Арзамасского края 2002: 212). Хождение Ивана к явной «знающей» за вульвами для дочерей вполне укладывается в этот сюжетный ход.

1.4. Вульвы баба Анастасия выносит в некоей мерке. Словарь дает следующее определение украинскому слову *мірка*: «Народно-бытовая единица объема сыпучих

тел вместимостью от 16 до 26 кг и посуда такой вместимости. *Зерно для продажу та інші ситкі речовини міряли пудами, а в хатньому господарстві – міркою // Деревянная посуда в виде выдолбленной колоды разных размеров для хранения зерна, муки и т. д.»* (Словник української мови 1973: 746). О такой посудине и идет речь в Истории. В пудовую или большего объема мерку могло войти значительное число объектов, хранимых Анастасией. Для сюжета может оказаться важным потенциальная связь «мірки» с идеей плодородия, урожайности, обилия и, в конечном итоге, жизни. В используемых в народе емкостях хранится зерно, известный символ жизни и плодovitости. В емкости, принесенной бабой Анастасией находятся женские половые органы, то, откуда выходит новая жизнь. Если идти еще дальше, то нужно отметить, что в фольклоре практически любой предмет, имеющий полость, включая посуду и иные емкости, мог использоваться для метафорического обозначения женских органов. И тогда сама мерка для зерна, принесенная Анастасией, тоже образ влагища. Сравни в этой связи начало русской эротической поговорки: *«Не на то пизда сшита, чтобы сыпать в нее жито»* (Афанасьев 1997: 496).

История ничего не говорит о том, как Иван нес вульвы домой. Если Анастасия выносит множество органов в мерке, то Ивану нужно лишь семь, но и для переноски такого количества понадобилось бы какое-то вместилище, нечто вроде ларца, *«полный грешными вещами»*, который использует гонец царя Никиты из произведения А.С. Пушкина. Вероятно, данная деталь выпала из Истории как несущественная для сюжета. Однако имеется фольклорная параллель, как мерке Анастасии, так и гипотетическому вместилищу, использованному Иваном. В белорусской свадебной песне говорится, что старший сват *«найшоў сумку з пиздами /.../ А іх жа там трыццаць шэсць»* (Белорусский эротический фольклор 2006: 174), Далее песня уточняет, что *«аны каждая разнашэрст»*, что по смыслу вполне соответствует описанию содержимого мерки бабы Анастасии. Из принесенного «товара» Иван выбирает: *«руду, чорну, сиду і всяку»*.

1.5. Половые органы для дочерей Иван получает в ходе покупки. Это также не проходная деталь, возникшая у конкретного исполнителя «Истории об Иване», но вполне традиционный мотив. Тема купли-продажи гениталий регулярно обыгрывается в восточнославянском эротическом фольклоре. Женщина находит деньги, чтобы «купить» фаллос для мужа (Афанасьев 1997: 54); идет с торга, неся торбу этого же добра (Бандурка 2001: 58); мать советует дочери продать шубку, чтобы купить фаллос (Русский эротический фольклор 1995: 508); мужик продает на базаре «чудесный урожай» (Афанасьев 1997: 73; Криптадіі Федора Вовка 2018, 60–62; Hnatjuk 1909: 340–342); на базар везут мелкий товар – мужские гениталии, по дороге телега с ними разваливается (Русский эротический фольклор 1995: 88); парень сломал фаллос и идет в город покупать новый (Русский эротический фольклор 1995: 519); старик со старухой сдают свое «добро» в ломбард, чтобы улучшить материальное положение (Подюков-Хоробрых 2001: 16).

Часто это теоретическая возможность (в том числе связанная с оппозицией «продать / отдать даром»): блр. *«Як пайду я па сеньях // Да па новенькіх, // Як пайду я трох курачак // Да ўсё чорненькіх. // Каб нашоўся купец, // Я б і курак прадала,*

// *Каб харошы маладзец, // Я б і так аддала*» (Белорусский эротический фольклор 2006, 163), укр. «*Куповали поцьку купці – // Не продала*» (Криптадії Федора Вовка 2018: 85; вар.: Українські сороміцькі пісні 2003: 86, 87), «*Наїхали купці з Холма // А питали: по чому вовна?*» (Бандурка 2001: 14; вар.: Бандурка 2001, 76). Но бывает, и возможность реализованная, причем в форме, достаточно близкой той, о которой идет речь в «Истории об Иване»: укр. «*Нема свата дома, // Поїхав до торгу // Чарок купувате, // Перезву частвате; // Та накупив чарушечок, // Малесеньких мандушечок*» (Українські сороміцькі пісні 2003: 126), блр. «*Наш тыргавец, наш тыргавец // Накупляв пизду, як авец, як авец*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 184). Здесь говорится об аналогичной оптовой закупке. В песне из сборника Кириши Данилова эти купцы – поп и иноземцы: «*А поп на базаре пизду продает, // Пришедши дякон, он барышничает*», «*Под секелях бухарцы с товарами стоят. // – А каки у них товары? // – Эдаки товары, да голыя пизды!*» (Русский эротический фольклор 1995: 34, 35). Тема купли-продажи не случайна потому и в брачной тематике («*У вас товар, а у нас купец*», «*На товар нележалый купец неженатый*»). Впрочем, множество вульв можно и просто наловить, как в широко известной русской частушке: «*Как на Киевском вокзале // Тридцать три пизды поймали, // Положили на весы – // Во все стороны усы*» (Озорные частушки 1995: 52).

Сюда же примыкает идея, что половые органы будто бы можно переделать, которой в соромных сказках пользуются разные хитрецы: один обещает позолотить вульвы для успешного выхода замуж, другой – приставить женщинам тестикулы, чтобы сделать их мужчинами (Нпатјук 1909: 344, 353). Иван приобретенные вульвы уносит, как отдельные предметы, что можно сравнить с известным эротическим граффити на каменном блоке крепостной стены Преслава. В центральной части граффити изображен мужчина с эрегированным фаллосом и разведенными в стороны руками, на фаллосе находится вульва, а вторую вульву мужчина несет в правой руке (Овчаров 1993: 65). Надо отметить, что граффити имеет больше сходства со стихотворением Пушкина «Царь Никита», где описана ситуация поимки царским гонцом разлетевшихся птиц-влагалищ при помощи своего фаллоса.

1.6. Числительные в «Истории об Иване» встречаются трижды: 40, 7, 8. Числа сорок и семь традиционным фольклором используются довольно часто.

С идеей четырех десятков фольклор и лексика связывают идею полноты (Журавлев 2016: 329), это, по сути, синоним слова «множество». Словосочетания и слова *сорокоприточник*, *сороконожка*, *сорокобабник*, *сорок сороков* не означают именно 40 чего-либо; загадка о зубах «*Сорок соколов в одном гнезде живут*» (Живой родник 1985: 31) говорит не о реальном числе зубов; в масленичной присказке, известной также сказке: «*Уж ты ль, моя масленица, красная краса, русая коса, тридцати братьев сестра, сорока бабушек внучка, трех-материна дочка*» (Сахаров 1849: 329), «*Русая Руса, черная коса, тридцати братьев сестра, сорока бабушек внучка, трех матерей дочка*» (Русские волшебные сказки Сибири 1981: 62), количество бабушек – яркая фольклорная гипербола. Встречаются и такие тексты, где число 40 связано с женским началом: рус. «*Сорок аришин // П(изд)ь(и)х морщин*» (Русский эротический фольклор 1995: 340), блр. «*У Сярожкі гарманіста // Надта доўганькі*



хуёк, // *Сорак курачак садзіцца // І апошні сакалок*) (Белорусский эротический фольклор 2006: 290). На языке фольклора сорок вульв в имени Анастасии – это эпическое число, указывающее на то, что у нее их имеется много, некий большой запас. Может сложиться впечатление, что часть из своих сорока вульв, как сообщает повествование, она готова продать. Нереальность процесса придает «Истории об Иване» дополнительный элемент комизма.

Семерка дочерей Ивана соответствует типичному в сказках, песнях и легендах количеству девушек, нередко именно сестер: *«прилетают семь уток, стукнулись о землю и стали красными девицами и стали в озере купаться»* (Смирнов 2003: 260), *«В некотором царстве, в некотором государстве у нашей сестры есть семь дочерей, семь сестер, так к ним идти – огненную реку переходить надо, она вас сожжет»* (Русские сказки и песни в Сибири 2000: 88), *«У Ивля Ивлевича было семь дочерей, // Осьмая падчерица»* (Киреевский 1918: 73), укр. *«в тому озери купаются сім дочок чарноксенжняка»* (Чубинский 1878: 195). Девушки эти зачастую оказываются дочерьми персонажа, обладающего высоким по меркам сказки статусом. Весьма примечательно, что такое же числительное наличествует и в легендах, объясняющих появление на небе групп из семи звезд (или семи + 1) – скопления Плеяд и Ковша Большой Медведицы (вместе с Полярной звездой): *«В Хорватии около Вараждинске-Топлице считают созвездие Влашичи (Плеяды) Вилами, и рассказывают, что они некогда, еще до того, как начался свет, ходили как Вилы по земле, распевая песни и водя хороводы, как обычные хорватские девушки, семеро числом и по имени «Вилы ладарицы» (Vile ladarice), от Юрия до Ивана. Когда изменился свет (по вине христианской веры), Вилы оставили нашу землю и разместились на звездах. Так и играют до сих пор каждую ночь в свои хороводы при прозрачном воздухе, а иногда люди их из-за облаков не видят»* (Kukuljević 1851: 88); *«Семизвездочка по небу бегаёт, семь звездочек в куче, а подале Сирота, одна звездочка. Она всегда стоит, не переходит. Я от стариков слышала: их было восемь сестер, семь-то трудящие, а эта чупырилась (капризничала). «Я, – говорит, – самая яркая»; ничто не робила. Сестры ее прогнали от себя: «Чупыришься – дак и стой тут одна!»»* (Рут 2010: 160). Выдаваемые девушкам в «Истории об Иване» семь вульв находят соответствие в эротических свадебных песнях: жена тысяцкого *«Рукавицы шьет из семи пиздиц, // Седьма-то пизда да на иголочке»* (Русский эротический фольклор 1995: 154–155). Причем первую фразу следует понимать как то, что жена тысяцкого формирует женские гениталии молодой (Мороз 2011: 32), т.е. в некотором смысле может быть уподоблена бабе Анастасии. Семь дочерей – некая устоявшаяся мифо-поэтическая норма, но, быть может, инициированная как раз образами звездного неба. Можно также предположить, что за распространенным в славянском мире представлением Плеяд группой женщин<sup>4</sup> некогда стоял миф о первых сотворенных женщинах. Не на это ли указывает и вариант названия, которое

<sup>4</sup> Варианты: рус. арх. *Бабы*; блр. витеб. *Бабы*; укр. *Баби / Бабы*, в «Лексиконе» Е. Славинецкого и А. Корецкого-Сатановского (1650 г.): *Бабы звезды Pleiades*; поль. *Babeczki*, кашуб. *Babë, Bábí, Bábki*, варм., мазов., мазур., подляс., помор., свентокш. *Babki / Bapki*, любель., подляс. *Baby*, малоп. *Bapske gwozdy*; чеш. *Báby*; в-луж. *Baby, Babky*, н.-луж. *Babki*. Сюда же поль. помор. *Panny* «девы».

можно трактовать как «дочери Велеса» (Рут 2003: 532): рус. *Волосыни* (Срезневский I: 294–295), укр. *Волосини* (Рут 1987: 33)? Дочерьми можно именовать не только рожденных, но и созданных.

Восьмерка в данном конкретном случае – лишь символ избыточности. И, что интересно, восьмерка, и в ряде случаев следующая за ней девятка, встречаются в отдельных фольклорных текстах именно в связи с женским началом: блр. «*У майго мілѣначка // Да акуратненькій насок. // Восемь курачак садзіцца, // А дзевяты – петушок*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 279). В белорусских эротических песнях, исполняемых на свадьбе, рисуются следующие картины: «*Мядзведзь-муравейнічак // А ўлез на істопачку, // Скінуў карабачку. // А ў той каробачцы сем кур на вярвачцы, // Восьмая самаволь ходзіць, // Пятуха за хахол водзіць*», «*Гдзе ваша гаспадыня, // Што капусту варыла? // Ваша капуста пуста, // Сем пізд варылэся. // Сем пізд варылэся, // Восьмая ўвалілася. // Дзевятая самаволь ходзіт, // Пана хуя за сабой водзіт*», «*Над равлюю, пыд пиздою // Сем пизд на мычачку, // А восьмая у карыцечку, // Яна хуя за хахол водзіць*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 161, 174, 195). Восьмая, как можно видеть, ведет себя достаточно своевольно – подобно тому, как это описано в «Истории об Иване». Параллель к цифре 8, указывающую на ее негативные «качества», находим в украинской этиологической легенде об Адаме и Еве, поясняющей происхождение женщин, не имеющих пары: «*Жили вони собі, працювали на хліб і мали сім синів і вісім доньок. Отже, то не гріх, коли брат із сестров жие, бо коли на початку світа не був гріх, то й тепер не є. А єдна донька не мала пари і була меже братьми і мала діти. То від неї виходят оті світові дівчата, ща пари не мають*» (Легенди та перекази 1985: 47). Восьмая девушка оказывается лишней, сверх нормы, и это превращается в бедствие для нее и ее потомства.

1.7. Угроза лишней вульвы оказаться на носу у главного персонажа истории находит параллель в текстах народной традиции, где сочетается телесный верх и низ. В русской экспрессивной лексике выражение *вешать пизду на нос* отмечено в двух значениях: 1. «проявлять желание вступить в сексуальные отношения»: «*Ну какие же, девчата, // У нас парни – дураки: // Им пизду хоть на нос вешай – // Отмахнутся, вахлаки*»; 2. «Дисфм. вместо: вешать лапшу на уши» (Плущер-Сарно 2: С. 99).

Разновидностью оборота с носом является образ вульвы на лбу. Так, в украинской песне имеется пародийное описание самоповышения статуса путем помещения на лоб знака, в данном случае напоминающего кокарду: укр. «*Прийшов Роман // Забрав п... в гаман. // Повісив на лобі // Тай каже: я пан*» (Криптадії Федора Вовка 2018: 257). В подблюдных гаданиях песня с подобным образом сулит девичество: «*Ходит старушка по середі, // Носит пиздушку (мандушку) на черепе*» (Русский эротический фольклор 1995: 233). Сравни также обещание сшить из вульвы головной убор, что сулит носящему его небывалое духовное благо: блр. «*А йграй, музыка, у свой смык, // Я пашыю табе с пизды шлык. // Ни наси ж ты яго ў будзінь дзень, // А наси ж ты яго ў скрысення, // Будзіць твайёй душы спасення*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 180), и планы парня пошить себе головной убор: «*Я милашку не еб,*

*// Пизду на шапочку берег», «Я свою-то ли милашечку // Стерег-таки, стерег, // Ее черную, мохнатую // На шапочку берег»* (Русский эротический фольклор 1995: 96, 514). В украинской этиологической легенде из Подолья описывается ситуация в начале творения мира, когда Бог планировал поместить гениталии на лбу у первых людей: *«Бо то як Бог сотворив людей – з першого начала – і хотів грішне тіло посадити на чолі. Алі після обдумався. Що буде зле, бо наверху»* (Левченко 1928: 2). В близкой болгарской этиологической легенде Бог вместе с животными размышляет, где разместить вульву: *«Если ее поместить на лоб, каждый ее достанет»* (Фолклорен еротикон 1993: 135). Таким образом, единственно правильным признается нынешнее положение дел, и размещение гениталий в пределах лица оказывается нарушением божественных установлений. В боснийском варианте легенды сами женщины мастерят себе гениталии в виде яблока и ищут надлежащее для них место: *«Затем одна из них предложила: «Давайте прикрепим ее ко лбу!» – «Да ты что! – строго сказала вторая. – Это некрасиво, и на этом месте она всегда будет подвержена ударам»* (Краусс 2009: 342). Согласно указателю Березкина-Дувакина, этот сюжет (F17. Гениталии не на месте) широко распространен и известен на четырех континентах. У сербов (Левач и Темнич) в качестве бережной формулы невозможного используется соответствующий образ гениталий не на месте: *«Если некто на что-то удивится, то для того, чтобы не сглазил, нужно ему сказать: /.../ «П... ти на челу!» (Вульву тебе на лоб!)»* (Мијатовић 1909: 419). В болгарском заговоре от сглаза (Пловдивская обл.) та же формула применена к хищнику, выступающему в данном случае, видимо, как существо демоническое: *«Върчица (волчица?) бяга за село // с путка на чело!»* (Каблешкова 2003: 46). Также, «согласно сербскому и македонскому поверьям, вульва может выскочить на лбу у мужчины, если он ухитрится пройти под радугой» (Толстой 1995: 495), т.е. произойдет нечто невероятное. В «Истории об Иване», следовательно, вульва грозит выбрать место для себя самостоятельно: у мужчины, и более того – не на месте, где гениталиям полагается находиться, но на самом виду, чем нарушит все мыслимые и немыслимые законы.

Известен подобный образ и относительно мужских гениталий: рус. *Чтоб(ы) хуй на лбу вырос!* (Плуцер-Сарно 1: 119). Подобная ситуация – нечто небывалое вообще и невероятно позорное: то, что должно быть скрыто природой, оказывается выставленным на самых видных и выделяющихся на лице местах – носу или лбу. Возможно, такие образы являются пародиями или снижением фольклорных формул о небесном светиле во лбу. В сказках лоб героя может оказаться украшен месяцем, солнцем или звездой. Месяц: царица рождает *«сынка поколен в золоте, полкот в серебре, по косичам часты звезды, во лбу светёл месяц»* (Зеленин 2002: 42). Солнце: царица рождает нескольких сыновей, *«во лбу красно солнышко, на затылке светел месяц»* (Афанасьев 1957, № 285: 380), *«по косицям цасты звездоцьки, а в затылке светлой месяц, а во лбу красное солнышко»* (Соколовы 1999: 242). Звезда: так помечает своего избранника царевна – *«в ту же минуту влетела ему в лоб алмазную звезду»* (Афанасьев 1957: № 564, 340), *«Сняла свой перстень и ударила ево в лоб. У него и образовалась звезда во лбу-ту: просто так и сияет»*

(Зеленин 2002: 61). В случае со звездой при сниженных вариантах вполне может обыгрываться очевидная рифма. Если размещение на лице небесных светил – признак принадлежности к «светлым силам», персонажам положительным, то верно и обратное: нахождение на лице гениталий характерно для демонических существ, в облике которых наблюдается отклонение от нормы (Успенский 1994). Эту же деталь могут подчеркивать в своем образе ряженые, изображающие приход демонических потусторонних сил на землю в дозволенное им время. Сравни описание святочных ряженых в челобитной нижегородских священников, поданной в 1635 г. патриарху Иоасафу I: «на лица своя полагают личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а создади себе утверждают хвосты, яко видимыя беси, и **срамная удеса в лицах носяще** и всякое бесовско козлогласующе и объявляющее срамные уды...» (Акты исторические 1841: 96). Нужно отметить, что слово *уд* относилось как к мужским, так и женским гениталиям: *детородный женский уд* (Самойлович 1780: 8), и это позволяет предполагать, что на своих масках ряженые могли размещать имитации гениталий обоих полов.

Герой «Истории» от «персонажа» противоположного пола, как и в сказках, открывается возможность быть отмеченным знаком, который будет у всех на виду. Вот только вместо почета знак сулит лишь срам, уподобление существу нечистому, демоническому. Лишняя вульва оказывается врагом, и только смекалка позволяет Ивану избавиться от грозящей напасти, обратив и эту ситуацию на пользу всем. Он, подтверждая свое говорящее имя, наглядно доказывает свою власть над женским началом, словно фаллическое божество, разбивая его воплощение вдребезги – мотив, также известный смехозротическому фольклору в песнях: «*Пришел с Москвы, хуй забил с тоски, // Хуй втрески, пизда вдребезги*» (Русский эротический фольклор 1995: 38), и в пословицах: «*Либо хуй пополам, либо пизда вдребезги*» (Афанасьев 1997: 494), «*Либо хуй пополам, либо пизда в щепки*», «*Хуй в соплях – пизда вдребезги*» (Плущер-Сарно 2: 168, 186). В случае Ивана сработало второе. Впрочем, надо иметь в виду, что за подобными выражениями скрывается описание коитуса, и потому можно думать, что Иван расправился с лишней вульвой своеобразным способом, в прямом созвучии со своим прозвищем.

Приведя фольклорные аналогии ряду элементов «Истории об Иване», можно сделать вполне обоснованный вывод о безусловно народном ее происхождении. Представляется, что разбираемое в данной работе анекдотичное произведение из «Криптадии» вполне может иметь корни в этиологической мифе о появлении у людей половых органов. Мифе, приобретшем исключительно смехозротическое оформление при пересказе в определенном кругу, и, возможно, утратившем часть, где содержалось повествование о создании мужских гениталий. Сходную мысль уже высказывали ранее. Комментируя пушкинского «Царя Никиту» и его фольклорные истоки, включая «Историю об Иване», Г.А. Левинтон и Н.Г. Охотин пишут: «В то же время, они обнаруживают множество взаимосвязей с другими сюжетами, в частности, с чисто этиологическими (мифологическими) текстами о создании женщин (сначала – без половых органов, потом они делаются отдельно) или женских

половых органов, представленными многими фольклорными традициями, в том числе славянскими» (Левинтон et al. 1991: С. 32). Статья указанных авторов не содержит конкретных примеров этих этиологических текстов, в силу чего данное соображение носит общий характер. Попробуем исправить этот момент.

2.1. Итак, на мысль об этиологических корнях разбираемого текста наводит определенное сходство украинского текста с русской этиологической легендой о появлении у первых людей гениталий, записанной в Архангельской области. *«Бог сотворил цёловека. Сотворил да сам спать лег, а цёловекам наказал, штобы из избы не выходили. Сотворёно-то, видно, много было сразу. Вот спит Бог, храпит, только гром гремит. /.../ Вот Сотона подкралса, отворил двери в ызбу да и баёт: «Охти мне, люденьки, бежите-ко на улицу-то. Коль здись баско да хорошо: птички поют, цветоцки цветут». Ну, как подурняя-то, дак и побежали. А Сотона стал за ободверинку с топором. Как мимо ёво коей цёловека побежит, он ёво тюкнёт да тюкнёт промеж ног. Издыроватил цёловицков и баёт: «Будьте вы бабами, делайте все назло мужикам». Встал Бог, поханькал, поханькал, да делать нечево. Прилепил он остальным людям по шишке да и говорит: «Затыкайте бабам дыры, плодите новых людей»» (Устьянские сказки 2007: 45–46). Оба текста явно не тяготеют к серьезным жанрам и призваны позабавить. В обоих случаях вульвы делает представитель противоположного пола при помощи ударов топора. В боснийской легенде женщины сами мастерят вульву, но доделывает ее мужчина при помощи топора: *«Когда бабы прикрепили пизду к обговоренному месту, пришел мастер-плотник и попросил, чтобы они разрешили ему доделать ее. Он достал топорик и рассек пизду пополам»* (Краусс 2009: 342). Топор задействован и в белорусском предании, объясняющем причину того, почему у мужчин гениталии разной длины: *«Колісь Бог (загадаў мужыкам перапрыгнуць праз канаву) ... Мужчына, значыць, должен перапрыгнуць эту канаву. Як перапрыгне – а там тапор настаўлены – так ён тут (между ног) і разязая. А на той старане стаіць другі чалавек і эта ўсё зашывая. Як катораму зашыя тут дробенька, значыць, нітка астанеца маленькая, пісюнок, а як каму туды-сюды шмаргнуў, значыць, другі пісюнок больш астаецца»* (Традыцыйная мастацкая культура беларусаў 6/2: 604). На топор, вероятно, указывает русская частушка, сюжетно зависящая от преданий подобного типа: *«Бог ребят наказал: // Им по палке привязал, // А девчонок наградил: // Меж ног дырку прорубил!»* (Волков 1999: 232). Среди образцов народного заветного юмора описана ситуация, когда мать объясняет наличие у нее гениталий увидевшему их малолетнему сыну следующим образом: рус. *«Это тятка невзначай топором рассек»* (Афанасьев 1997: 507), укр. *«Та це, синок, твій батько колісь розсердив ся на мене, хватив сокиру, замахнувся на мене, так кінцем і цюркнув проміж ніг»* (Hnatjuk 1909: 17). Созвучное описание обнаруживается в шуточных песнях: *«Ах ты, тетушка возлюбленная! // Топором она разрубленная», «Это все это возлюбленная, // У тебя пизда рубленная, // Топорищем подвореченная»* (Русский эротический фольклор 1995: 64, 127). Такое объяснение вполне может быть вызвано соответствующими этиологическими легендами. Также к дальним отголоском подобного мифа может иметь отношение связка вульва/топор в песнях, где топором пытаются достать*

(«вырубить») вульву из дупла или пня, отделить ее от пола: «*Как зашла эта пизда да глубокое дубло (sic!) // Топором ее рубили, да не вырубил*» (Левинтон et al. 1991: 30), «*Залезла в дуплице, // В осиновище. // Калачом-то манили, // Да не выманили; // Топором-то рубили, // Да не вырубил*», «*Залетела кунка в пень, // Топором ее рубили, // Не вырубил*» (Русский эротический фольклор 1995: 100), «*В коридоре мыла пол, // Приморозила хохол. // Дайте мне топорика – // Вырубить хохлика*» (Дериглазов 1993: 166).

В других сходных легендах в качестве инструмента, создающего вульвы, фигурирует коса. Ее использует либо черт, как в архангельском тексте: блр. «*Гаворац, ішли чэраз канаву мушчыны і жанчыны. /.../ А баба йшла, чорт касу наставіў – баба й прарэзалася. /.../ Недзе чэраз канаву чорт іх знаў і дзяліў эта «удавольствіе». А баба на касу стала, і ў яе на рубашцы стала, прарэзалася, кроў пашла. І цяпер ідзе*» (Боганева 2008: 98). Либо Бог: рус. карел. «*Когда Бог баб да девок на свет выпускал, то косу лезвием вверх поставил и приказал им над косой пройти. Тем, кто пониже, между ног больше прорезало, а тем, кто выше, – только самым кончиком косы*» (Логоинов 1996: 449). В аналогичном болгарском варианте Бог применяет саблю: «*Как распечатывал женщин. Забил саблю рукоятью в землю, острием вверх. Они идут и разрезаются. Которая повыше, пройдет и разрежется немного, которая поменьше, как разрежется, то до середины. Поэтому у низких пизды побольше, а у высоких – поменьше*» (Мильов 2002: 20–21). Типологическую параллель к подобным действиям со стороны Бога представляет латышский вариант предания о том, как Бог увел у черта его стада и изменил характерные черты скота, прежде тому принадлежавшего: «*У черта водилась скотина /.../ Бог задумал прибрать к рукам чертову скотину и построил хлев. /.../ На другой день бог вогнал в порог хлева косы», затем напустил на коров кровососущих насекомых, которые и «загнали чертову скотину в божий хлев, и все коровы рассекли копыта о косы на пороге*» (Латышские народные предания 1962: 72).

В двух приведенных выше белорусских этимологических легендах упоминается канава, как некая граница, которую необходимо пересечь, после чего происходит изменение половых органов: «*Колісь Бог (загадаў мужыкам перапрыгнуць праз канаву)... Мужчына, значыць, должен перапрыгнуць эту канаву*» (Традиционная мастацкая культура беларусаў 6/2: 604). «*Гаворац, ішли чэраз канаву мушчыны і жанчыны*» (Боганева 2008: 98). В «Истории об Иване» ей соответствует річка Сухоёбівка, ведь приобретает вульвы Иван лишь преодолев ее. При этом в фольклорном поле применительно к Яге воплощение потусторонней границы варьируется от мифической огненной реки до обычной канавы, используемой детьми во Владимирском крае в своих играх: «*Под окнами канава была. Делали завалинку. Играли в Бабу Ягу. Прыгали через канаву, кто упадет, тот к Бабе Яге идет*» (Гурякова 2011: 55).

К описанным мифам может иметь отношение русская святочная забава. «В Касимовском районе Рязанской области еще в 30-е годы молодые мужчины и парни, собравшись компаниями человек по десять, наряжались «стариками» («дедами калёными»). «Придя на посиделки, «деды» пляшут, забавляются с девчонками. Когда это надоеет, «деды» хватают девиц и выволакивают их на улицу. Поднимается

неописуемая свалка, так как изба обычно переполнена, кроме участвующих, еще наблюдающими (главным образом дети школьного возраста). Вытащив девиц на улицу, на снег, «деды» задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно, никаких панталон шостыинские девочки не носят, а может быть, умышленно не надевают их в эти дни). Но интересней обстоит дело, когда эта процедура совершается коллективно. Тогда двое «дедов» берут девушку за ноги и поднимают кверху, держа юбку колоколом; третий насыпает в этот колокол лопатой до пол. Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега, произнося: «Спасибо, дедушка родимый!» – и убегает обратно в избу. Натешившись здесь, «деды» отправляются на следующие посиделки – и так всю ночь» (Морозов et al. 1996: 287). Скорее всего, это вариант распространенного по всей России обычая «солить девок», приуроченного к Масленице или Чистому Четвергу, но вариант, выпадающий из общего типа, возможно под влиянием мифологического фактора. Действия «дедов калёных» вполне поддаются трактовке как изготовление девушкам вульв, в подражание мифу. Как известно, «ритуал – это воплощение мифа. Когда человек участвует в ритуале, он принимает участие в мифе» (Кэмпбелл 2018: 119), «Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование» (Токарев 1980: 235). Нечто, осуществленное в начале времен в рамках мифа, должно ежегодно повторяться и обновляться в рамках обряда, неслучайно приуроченного ко времени зимних святок, когда закладываются основы грядущего года. Сделанное творцом для первых женщин, силами ряженных «дедов», возрастом придающих себе статус и авторитет, делается вновь для нового поколения девушек.

Интересно отметить, что сюжет об изготовлении женских гениталий известен и за пределами славянского мира. В Аналитическом каталоге Березкина-Дувакина мифы подобного типа сведены под номером F6. «Выдолбленная вагина». 19.20.23.52.54.-.59.62.63.68 («(Первая) женщина сперва не имеет вагины. Обычно ее делает ей птица, животное, рыба и пр.»). Среди вариантов с участием представителей животного мира есть один, относящийся к Микронезии-Полинезии, весьма близкий рассматриваемым нами славянским этиологическим преданиям: Беллона (дочь Mautikitiki родилась без телесных отверстий; М. прорезал ей вульву теслом, тесло застряло, превратилось в клитор) (Березкин et al. 2019). Топор и тесло – мужские инструменты для обработки древесины, могущие служить фаллическим символом. Сходство даже в деталях. Однако, говоря о типологической близости этиологических сюжетов восточных славян и жителей области Микронезии-Полинезии, следует ограничиться замечанием, что подобные схождения обусловлены метафорикой коитуса: если фаллос может быть уподоблен рубящему инструменту, то акт автоматически будет сравниваем с работой им (рубкой, затесыванием). В южнославянских этиологических мифах также описывается ситуация отдельного создания гениталий женщины позже ее сотворения. Коза наступает копытом, чтобы придать форму, лиса касается хвостом, чтобы была мягка, пчела жужжит, чтобы стала сладка, как мед, осел лягает, чтобы у нее не было дна, от хорька достался запах (Фолклорен еротикон 1993: С. 135–136); медведица дает шерсть, чтобы была

лохмата, лиса – лукавство, чтобы была лукава, пчела – мед для сладости (Мильов 2002: 19); индюк дает кусок подбородка, чтобы сделать клитор для охраны вульвы, медведь – шерсть, чтобы вульве не было холодно (Краусс 2009: С. 342).

Собственно, та же, по сути, картина, что и в «Истории об Иване», только в максимально сокращенной форме, весьма однотипно нарисована в коротких украинских песнях, исполняемых на свадьбе (после венчания в церкви): «*Були ми у Бога, // Молилися Богу // І святій Пятиньці – // Рідній матінці – // І святому Понеділку* (в рукописи: «понеділкові») // *Що провертів пизді дірку*» (Криптадії Федора Вовка 2018, 98), «*Ой спасибі Богу, ище і Хомі, // І святому понеділку, // Що провертів дірку*», «*Ой були ж у Бога, // Та молімся Богу // Й святому понеділку, // Щоб провертів дірку*» (Бандурка 2001: 66, 81). Бог здесь – несколько сторонняя фигура, зато два других персонажа, женский и мужской, оба высокого сакрального статуса, более активны. Песня говорит о пребывании у Бога неких лиц («були ми»), но, по сути, не только у него, но и у св. Пятницы и св. Понедельника, что сравнимо с ситуацией пребывания Ивана из «Истории» у Анастасии. Св. Пятница названа в песне «родной матерью», а св. Понедельник – тем, кто проделал в вульве отверстие. Что идентично разбираемому тексту, где баба Анастасия, как источник вульв, может быть названа матерью, а Иван место под них прорубает топором. Имеется различие лишь в инструменте и методе его использования, но, поскольку за всем этим читается типичная метафора коитуса, как некоего рабочего действия при помощи разнообразных инструментов (топор – рубка, сверло – сверление<sup>5</sup>) то это различие не представляется существенным<sup>6</sup>. Для нас будет важно другое. Во-первых, имеется группа текстов (русских, украинских, белорусских, болгарских), близких «Истории об Иване», во-вторых, при наличии таких параллелей можно, безусловно, говорить об изначально высоком сакральном статусе прообразов главных действующих лиц «Истории». Таким образом, у нас есть серьезные основания считать «Историю об Иване» отзвуком этиологического мифа.

2.2. То, что этиологический миф на каком-то этапе своего бытования принял столь гротескную форму, смущать не должно. Это прямо обусловлено темой истории – происхождения женских гениталий. Все вышеприведенные аналогии точно так же не выглядят серьезными текстами. Их едва ли не рассказывают в сугубо мужских или подростковых компаниях, относясь как к соленой и, одновременно, назидательной шутке<sup>7</sup>. Одновременно с этим надо иметь в виду, что в архаичных культурах очень часто серьезное подавалось через смешное: любой миф мог быть подан как комедия, а «мистерии также могут внезапно превращаться из возвышенного

<sup>5</sup> «*я человек мастеровой, у меня струмент наготове! Сейчас проверчу!*» (Афанасьев 1997: № 132).

<sup>6</sup> Имеется текст, где фигура «св. Понедельника», продельвающего отверстие в женском теле, снижена до образного обозначения парня, согрешившего с девушкой: укр. «*Святий Понеділку, // Іспортив нам дівку: // Ноги раскарячив, // Вовну покулачив, // Не пилюю, не косою, // А живую ковбасою*» (УСП 2003: С. 88). Инструмент из исходных вариантов этиологического типа здесь перечисляется в качестве неиспользуемого.

<sup>7</sup> «Между прочим, эти сказки обычно рассказываются в деревне мальчикам-подросткам (которые сами их при этом, по-видимому, не рассказывают) – ознакомление с такого рода текстами призвано оказать влияние на половое развитие» (Успенский 1994).



действия в смехотворное представление» (Радин 1999: 255). Смех над божественным и вера в божественное – вовсе не взаимоисключающие вещи, поскольку «*parodia sacra* направлена не против культурных предметов, так как сама является одним из них, но стремится разрушить надстроенные над ними значения» (Реутин 1996: 26). М.М. Бахтин писал: «Не было такого жанра, молитвы, изречения, которые не получили бы пародийного эквивалента. До нас дошли пародийные литургии пьяниц, игроков, денежная литургия, многочисленные пародийные евангельские чтения /.../, содержавшие иногда весьма непристойные рассказы» (Бахтин 1965: 437). Веселье на тему сакрального вносит в обыденную веру человека элементы более непосредственного переживания мифа, более тактильного, если можно так выразиться, ощущения сопричастности миру божеств, ощущения их реальности и близости нашему миру. Небожители предстают через эти невинные, в общем-то, шутки близкими сородичами, с которыми можно поддерживать теплые отношения. Понятие «Бог» перестает быть холодным, отстраненным и неотвратимым, как рок, а мифы – абстрактными и маловразумительными. Таковы предпосылки для превращения этиологического мифа в непристойную шутку. Впоследствии же включается еще один очевидный механизм. Старые мифы, уходя в прошлое, забываются, теряют свой смысл, и в новых реалиях прочитываются уже не как нечто священное, но как забавная история, фарс, и то, что прежде чтилось как сакральный символ, в иных культурных установках начинает выглядеть нескромно или смешно, и соответствующим образом подается.

2.3. Присмотримся к мужскому персонажу – главному действующему лицу «Истории об Иване». С одной стороны, второе имя – комично-эротическое – Ивана косвенно подразумевает могучий сексуальный потенциал его носителя. С другой стороны, принимая версию этиологического мифа, следует предполагать, что прообразом Ивана был Бог-творец древнего мифологического сюжета, способный изменять реалии мира, вносить в них новые элементы. Кто-то вроде Бога или его антипода, Сатаны, из предложенных выше мифологических аналогий. Сатана дуалистических мифов, как безоговорочно полагают многие исследователи, – наследие богомильства. Но эта точка зрения представляется излишне оптимистичной: «с богомильской традицией вообще, и с ее влиянием на славянскую письменность и фольклор в частности, следует быть очень осторожными /.../. Дело в том, что мы не можем судить с легкостью о влиянии богомильских концепций, если перед нами есть только некий намек на дуалистическую картину мира. Слишком мало нам известно и о самих богомилах, и о возможном изначальном славянском дуализме. Мы вправе указывать на богомильство только в тех случаях, когда в источниках есть очевидные следы собственно богомильской идеологии, когда же речь идет просто о дуалистической концепции мира, разговоры о богомильском влиянии не оправданы» (Каспина 2010: 201–202). На равных основаниях с богомильской версией должна приниматься и версия автохтонная. Следует за вполне христианскими фигурами, действующими в совершенно нехристианской версии создания людей и творения их гениталий, предполагать фигуры дохристианских божеств, которые, помимо мира, творили собственноручно и людей (Прометей и Афина у

греков, Хнум при участии Тота у египтян, Энки и Нинмах в шумеро-аккадской мифологии, тот же мотив упоминается в «Младшей Эдде»).

Шуточное срамное имя из позднего текста дает намек, что в мифологической фигуре прообраза Ивана, вполне вероятно, имелась заметная причина для дальнейшего обыгрывания его личного имени. Объединяя оба высказанных положения – о сексуальном потенциале и о божественном прототипе, – следует искать возможный исток фигуры Ивана среди мужских божеств славянского языческого пантеона, связанных с понятиями плодородия и чадородия. Собственно, искать фаллическое божество. Индоевропейским народам древности и современности известны божества с ярко выраженной фаллической символикой. Таков Шива в Индии, чей священный камень-шивалингам, собственно, и является изображением фаллоса Шивы, Индра и Агни, названные в Ригведе обладателями тысячи мошонок (РВ VI.46.3; VIII.19.32), Приап и Гермес в Древней Греции, которому посвящали изображения-гермы – четырехгранные колонны с изображениями лица и фаллоса божества. Славянское язычество, судя по его отголоскам, точно так же знало фаллических богов, гениталии которых фигурировали в посвященных им текстах и были отображены в иконографии. Предположительно о воздвижении подобных фаллических изображений говорится в «Слове св. Григория» (датировка в пределах XI – XIV вв.), где осуждаются всевозможные языческие суеверия восточных славян: «чтоуть срамныа оуды. (и въ **вбраз створены.**) ї кландютса имь. и треба имь кладоуть» (Гальковский 1913: 23). Далеким отзвуком этой традиции, вероятно, является известное в русских частушках именование идолом полового органа мужчины: *«Вынул милке из порток // На шесть вершков идола, // А она мне отвечала: // – Не такого видела!», «Что, Семеновна, // Ты там увидела? // – Милый вынул из порток // Большого идола!»* (Волков 1999: 176, 562).

Следует обратить внимание на Ярилу, фигуру которого снабжали гипертрофированных размеров гениталиями: «Доселе в Костроме Всесвятское заговенье и гулянье называют «Ярилой». Прежде на этом гулянье, по указанию Г. Диева, совершали погребение Ярилы, которое состояло в том, что старик в лохмотьях нес в небольшом гробике куклу, представляющую мужчину с естественными его принадлежностями» (Снегирев 1839: 55), «После Всесвятского заговенья сходились пополудни женщины и казаки, чтобы погулять у шинка. Там они пели и плясали до вечерней поры, потом по захождении солнца выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали во гроб» (Терещенко 1848: 100), «В первые десятилетия XX в. в Даниловском уезде Ярославской губернии был еще жив обычай в заговенье «погребать Ярилову плешь». При этом парни лепили из глины фигуру «Ярилы» в рост человека с подчеркнутыми признаками мужской силы» (Померанцева 1997: 128). Восточнославянскому Яриле типологически близок южнославянский Герман/Джерман. Женщины (старухи или девочки) из глины, земли или же ткани, теста изготавливают одноименную куклу, которую кладут в гробик, оплакивают и хоронят (закапывают на берегу водоема, перекрестке), «обязательный элемент куклы – несоразмерно большой фаллос. ««Надо, чтобы показывал, откуда появятся тучи: они придут оттуда, куда смотрит его шапка, и

будут двигаться туда, куда смотрит его член» (Михайловградско)) (Кабакова et al. 1995: 499). Указание на мужское естество Ярилы содержится в загадках о помеле: «*Выбежал Ярилко из-за печного столба, начал бабу ярить, только палка стучит*» (Иванов et al. 1974: 213), «*Вышел Ярилко из задней избушки, стал бабу ярить: по шерсти, по персти, поперек шерсти. Ярил да ярил, да наярил добро*» (Миненок et al. 1995: 407). Весьма примечательно, что в Рязанском крае «на вопрос Н.М. Мендельсона, кто же такой Ярила, которого так почитают, ему ответили (**если перевести ответ на дозволенный язык**): «*Он, Ярила, любовь очень одобрял*»» (Иванов et al. 1974: 213). Таким образом речь идет о половом акте.

Исследование Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова позволяет говорить о существовании «древнего культа Ярилы, имя которого было вытеснено рядом новых мифологических или церковных имен», и его «праславянском прообразе (для которого \*јагъ мог быть только эпитетом, но не основным именем)» (Иванов et al. 1974: 214), причем имя Ярилы сближают с Яровитом (Иванов et al. 1974: 184; Рыбаков 1987: 420). «Одобрение» Ярилой «любви», надо полагать, говорит о его покровительстве данной сфере как представителя высших сил. Наконец, сюда можно добавить новые данные, оставшиеся упомянутым исследователям неизвестными. В Ульяновской области зафиксировано упоминание Ярилы в связи с понятием «Бог»: «*Праздник-та «Ярилки» называли. «Ярила»-та, наверна, па-стариннаму эта Бог, вот верят в Бога, умрёт – яво праздник начитают*» (Традиционная культура Ульяновского Присурья 2012: 621). А на Тамбовщине в единичной записи (с. Вирятино, 1975 г.) имя Ярила использовано вместо понятия «солнце»: «*Ярила фстала на востоки*» (Словарь тамбовских говоров 2001: 196). Эти подробности позволяют дополнить представление о прежнем статусе Ярилы (его прообраза), как одного из статусных божеств славянской дохристианской религии.

Итак, имеется персонаж гипотетически этиологического мифа, проявляющий себя как своеобразный демиург и связанный, судя по имени, с темой сексуальности. В реконструкции получаем фигуру славянского дохристианского божества, также связанного с идеей плотской любви. Наличие у глиняной или соломенной фигуры Ярилы «подчеркнутых признаков мужской силы», его «одобрение (плотской) любви» хорошо согласуется с контекстом, выводимым из подчеркнуто гиперболизированного имени «Иван Переїбан-Переплетипизда». Герой истории как бы авансом наделен гиперсексуальной активностью, что хотя и не получает прямого отражения в сюжете, но все же подразумевается (наличие у него семи дочерей; расправа с лишней вульвой). Нельзя прямо отождествить два этих образа, ввиду недостаточного объема сведений об обоих, однако, если искать среди славянских богов прообраз для предположительно имеющего черты демиурга Ивана из анализируемого текста, то Ярила на эту роль мог бы претендовать.

2.4. Второе действующее лицо в сюжете – довольно таинственная баба Анастасия Сорокопиздасия. Она – яркая квинтэссенция женского начала. Ее второе имя, показывающее Анастасию обладательницей сакрального для славянской традиции числа вульв – сорока (синонима понятия «множество»), – это, безусловно, своеобразный количественный эпитет: подобно тому, как Геката может прозываться

*Τριώνυμε(ος)* «Триименная», *Τετραώνυμε(ος)* «Четвероименная», *Πολυώνυμε(ος)* «Многоименная», а Кали – «Четырехрукая» (Девихагавата-пурана, XII.6.47). Большое количество половых органов у Анастасии – явление того же порядка, что и широко распространенное иконографическое умножение частей тела у божеств некоторых народов индоевропейского происхождения: поликефалия ряда славянских (Триглав, Свентовит, Рувит), отдельных италийских, римских (Янус), кельтских (Луг), фракийских (двух- и трехглавый всадник) и многих индийских Божеств, многорукость богов Индии и греческих великанов-гекатонхейров, а также Фемиды, богини правосудия (названной византийским историком XII в. Никитой Хониатом «многоногой и многорукой»), трехтелость Гекаты и т.д. Анастасия вписывается в этот ряд, что позволяет говорить о высоком статусе ее прообраза.

Собственно говоря, фигура Анастасии не одинока в обладании множеством гениталий. Подобный образ известен русскому – опять же смехозротическому – фольклору: *«А у нашея невески не как у людей, // А у нашея невески двенадцать пизд: // Назади пизда, спереди пизда, // На коленях пизда, под коленем пизда, // Пизда в пизде, в прикалитках две»* (Русский эротический фольклор 1995: 37), *«Мы по Питеру катались // На кобыле без узды. // На такую блядь нарвались: // Восемь сисек, три пизды»* (Озорные частушки 1995: 87). Имеется подобный женский демонический персонаж в индуизме. В «Джайминия-брахмане» (I.62) говорится о брахмане Сумитре, женившемся на демонице, у которой на каждом члене тела была уони. Стоит отметить также, что обозначение гениталий может включаться в имена-эпитеты богинь. Так, одно из тысячи имен богини Лалиты – *Yoni-mudrā* «Являющаяся жестом-мудрой Йони» (Тысяча имен Богини Лалиты, № 982). Допускается отождествление Анастасии из «Истории об Иване» с Ягой, в пору высказать мысль о непосредственной связи между предполагаемым наличием у Анастасии сорока вульв и таким же числом дочерей у Яги.

Если многоглавость богов, по мысли М. Элиаде, обозначает их божественное всезнание (Элиаде 2002: 35), то множество гениталий Анастасии следует прочитывать сходным образом – как символ ее всезнания и помощи в сфере, всего связанного с женским телесным низом (гинекологии, зачатия, чадородия). Что, собственно, подтверждается самим текстом «Истории об Иване» – Анастасия помогает дочерям Ивана обрести части тел, необходимые для продолжения человеческого рода. Она – исток этой области сакрального женского мира, к ней и надлежит прибегать за помощью с целью исцелить, поправить в случае отклонения от нормы.

2.5. Помочь демиургическому Ивану в его беде (или затее?) может лишь персонаж, близкий ему по статусу. Демиург за тем, что не умеет сам, не пойдет на поклон к кому-то, кто статусно ниже его. Это видно на примере дуалистических легенд, где Бог регулярно прибегает к помощи своего антипода Сатаны, почти ни в чем ему не уступающего. Следовательно, Анастасия – не простая продавщица вульв, и даже не ведьма, могущая их изготовить, но отображение богини, связанной, быть может, с деторождением. Отсюда такое количество вульв, отразившееся в ее прозвище. Имя Анастасия, думается, здесь также не случайно и связано с почитаемой в народе св. Анастасией Узорешительницей, к которой женщины обращались для удачных

родов. Св. Анастасия, вероятнее всего, переняла черты какой-то из языческих богинь славян (Успенский 1982: 137), подобно тому, как в образе св. Параскевы (Пятницы) «находит отражение дохристианский культ богини Мокоши» (Толстая 2009: 383). Отголоски прежнего поклонения женским языческим божествам можно видеть в периодических рецидивах старых верований, постоянно обновляющихся в рамках новой религии: «Да по погостам и по селам и в волостях лживые пророки, мужики и жонки, и девки и старые бабы, наги и босы, и волосы отрастив, распустя, трясутся, и убиваются, а сказывают, что им является **св. Пятница и св. Анастасия**, и велят им заповедывать канун засвечивати; они же заповедывают христианом в среду и в пятницу ручного дела не делать, и женам не пряхть, и платя не мыть, и камни не разжигать, и иные заповедывают богомерзкие дела творить, кроме Божественного писания» (Стоглав. Вопрос. 21). Образ св. Анастасии (от греч. *ἀναστασίς* «воскресенье») в народном православии создал основу для формирования культа св. Недели (персонификации воскресного дня), причем сакральный статус ее необычайно высок: по представлениям гуцулов, «*неділя – то Матка Божя*» (Белова 2004: 391, 392). Божья мать эпохи двоеверия – пережиток Матери богов времен язычества. Что Богородица, что св. Неделя – покровительницы женской доли и женских работ.

Св. Неделя (Анастасия) народного православия – фигура одновременно благая и пугающая. К тем, кто ее чтит, она милостива и дарует добрую долю. В словацкой сказке, записанной Боженной Немцовой, герою помогает *svatá Nedělka* – дает ему добрые советы и необходимые вещи, а также волшебного коня, а затем она же и оживляет убитого героя водой, принесенной им ранее: чеш. *Ihned tělo namazala nejprve mrtvou vodou a potom je složila, polila vodou živou, a Vítá z kosi zívnuła vstal živ a zdráv* (Božena Němcová. Slovenské pohádky a pověsti. O Vítázkovi). Помощь ее мужскому персонажу вполне сравнима с «Историей об Иване», где Анастасия помогает также мужчине (хотя, в конечном итоге, девушкам). Тех же, кто нарушает запрет на женские работы в воскресенье – посвященный ей день, она пугает страшным образом: «подбрасывает в хату конские головы или тела мертвецов» (Народная библия 2004: 95), притаскивает с собой гроб для виновницы: «*Уся в белом пришла и труну тягне, каже: «Хфатит, вилазь, – каже, – нарбила, фатить»*» (Павлова 1985: 68). Либо жестоко наказывает: в белорусском предании к девушке, пряхшей в воскресенье, приходит св. Нидзеля и дарит ей свои бусы, вешая их на шею, а когда она ушла, «*с тых пацэркаў зрабіўсе велізны уж і задушыў тую дзеўчыну*» (Federowski 1897: 139). Чаще же всего она предупреждает нерадивых прях, явившись им в обезображенном виде, приобретенном по их вине: «Пряхам Неделя говорит, что они прядут не лен, как им кажется, а прядут ее волосы, и указывает на свою изорванную косу; молотящим на току она показывает свое белое тело, покрытое во множестве синяками, и говорит, что это они так цепами ее тело калечат» (Rulikowski 1853: 168), блр. «*посэчана, порубана тая жэнішчына, і з ее проста, ну, кроў відна*» (Традиційная мастацкая культура беларусаў 4/2: С. 471), «*аннож прыходзіць асоба ўся ў срэбры і золаци прыбрана аж зехаціць на йой. Зотым разхилаіе тую адзежу і паказаўвае сваё цело на адных ранах пасечана,*

*парубано, накручано свердлам, долатам падоўблено, галкамі папорано, киямі пабито» – «гэта ўвсё недзелицьная ваша работа, бо вы мне, Нідзели, ні шануеце»* (Federowski 1897: 138). Либо приходит облаченная, как смерть, во все белое: *«Недилья пришла така у билом, висока, страшна», «Уся в белом пришла», «у билом, висока, страшна»* (Павлова 1985: 68), блр. *«неякаясь асоба ў белі»* (Federowski 1897: 139), хорв. *«Святая Неделя – жєницина в белом. И поныне дети видят св. Недєлю, что стоит на перекрестке или сидит на изгороди, как жєницина, облаченная в белое»* (Lovretić 1902: 141). Белорусское *нядєлька* в значении «ведьма» (Судник et al. 1978: 126) позволяет связывать фигуру св. Недели с ведьмой Ягой. Но народный анекдот не знает пощады и превращает образ могущественной и трагичной Анастасии-Недели в вычурно эротизированную бабу Анастасию.

В ведении языческого прототипа св. Недели и бабы Анастасии было все, связанное с женским телом. В аспекте любовной магии, деторождения девушки и женщины могли обращаться к своей покровительнице за помощью, принимая во внимание ее женскую природу, ее связь с кем-либо из богов, от которого она затяжелела и родила. В силу этого на, в прямом смысле этого слова, женском начале богини-покровительницы акцентируются описания ее в сказочных текстах, наследующих древним мифам<sup>8</sup>, и в народной вышивке, сохраняющей архаичные сюжеты. Языческая эпоха, иначе относившаяся к сексуальности и демонстрации половых органов, наделяла соответствующими чертами характера и своих божеств.

Так, свое женское начало в сказках активно и натуралистично демонстрирует Яга, в каковой определенно угадывается прежняя богиня: *«Из избушки выскочила Баба-Яга костяна нога, жопа жилина, м... мылена»* (Ончуков 1996, № 8), *«лежит баба-яга костяная нога, из угла в угол, титьки через грядку висят»* (Афанасьев 1957, № 224). Приходящему к ней герою истории она подает на стол блюда, но весьма своеобразно: *«Старушка перднула – стол подернула; бзднула – шей плеснула; на карачки стала – калачиков достала; титьками потрясла – чашки, ложки принесла; с...ль свицет – солонку ищет»* (Русские сказки и песни в Сибири 2000: 333), *«скочила, пёрнула, столт отдёрнула и сителем потресла, и говединки принесла»* (Соколовы 1999: 565), *«Она сейчас п...ула – стол поддёрнула, б...ла – штей плеснула, ногу подняла и пирог подала, титечкам потресла и молочка поднесла, ножки возняла и ложки подала»* (Зеленин 1997: 98), *«Баба-Яга пернула, стол поддернула, безнула, шей плеснула, на коряки встала, калачей достала,*

<sup>8</sup> Канва сказки может быть как порождением мифологического сюжета, так и самим мифом, переродившимся в сказку: «Собственно сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков. Это всё та же мифологическая семантика, но порой уже оторванная от племенных верований и принявшая некоторую поэтическую условность, а также испытывавшая известный сдвиг от космического к социальному и индивидуальному» (Мелетинский 1998, 17). В другой своей работе Е.М. Мелетинский говорит про «историческое стадияльное соотношение между мифом и сказкой» и «архаический и синкретический характер мифа, в принципе предшествующего волшебной сказке» (Мелетинский 1995, 56). Можно также привести лапидарное высказывание В.Я. Проппа, читающееся как формула: «когда герой теряет свое имя, а рассказ теряет свой сакральный характер – миф и легенда превращаются в сказку» (Пропп 1998: 227).

*титьками потрясла, молока принесла*) (Сказки Шадринского края 1995: 30)<sup>9</sup>. Ее позы весьма откровенны (если бы не контекст): «сидит Баба-яга – одна нога у ее на полке, а другая на грядке» (Зеленин 1997, № 67), «в изобке сидит баба-яга костяная нога; сама на стуле, нос в потолок, одна нога в правый угол, а другая в левый» (Афанасьев 1957, № 225). И она же вполне покровительствует женской доле – наделяя присланную или попавшую к ней девушку приданым к свадьбе (Афанасьев, № 102: 155), а атрибуты прядения, постоянно сопутствующие описанию Яги, указывают на ее отношение к прежней богине судьбы: «Прядение бабы-яги – знак ее власти над судьбой, дара распознавать будущее» (Русский демонологический словарь 1995: 30). При том, что имя богини Мокоши возводится к корню \**tokos* «прядение», при лит. *takstýti* «плести», *mėksti* «вязать» (Иванов et al. 1990: 367; Этимологический словарь славянских языков 1992: 133). Специально о связи Яги и Мокоши см.: (Весел 1990: 114–140).

Женская фигура, демонстрирующая свое лоно, так же, как это представлено на европейских скульптурных изображениях женщин (Sheela na Gig), имеется на русских вышивках: «В вышивках на полотенцах, кроватьных подзорах и на кокошниках широко представлены композиции с женской фигурой в центре и оленями по сторонам её. Женщина нередко показана в позе роженицы с раскинутыми руками и согнутыми и тоже раскинутыми в стороны ногами. Существует много вариантов этого не очень пристойного сюжета. Натуралистичность ситуации старались скрыть то множеством дополнительных деталей, то предельной стилизацией и упрощением образа, но для нас ценно то, что, невзирая на эти ухищрения вышивальщиц, мы во многих случаях можем разглядеть основу архаичного образа – рожаящую женщину» (Рыбаков 1987: 477). Подобные «роженицы» (по терминологии Б. А. Рыбакова), вполне вероятно, были своеобразным изображением богини, связанной с деторождением. Традиция не сохранила пояснений, с какой целью такой образ вышивался, но, безусловно, ритуальная или магическая причина к тому была, и в изображении оказывалось принципиально важным показать размещенную в центре композиции женскую фигуру именно в такой натуралистической позе. По аналогии с тем, что женщины просили свою небесную покровительницу помочь в родах<sup>10</sup>, можно допустить, что изображенное в вышивке развернутое лоно богини было призвано облегчить роды земным женщинам. Отголоски некогда вызывающего и нескромного образа покровительницы женщин, ведающей сокровенным женским началом, могли породить в мужской субкультуре комичную фигуру сатирической Анастасии, по сходной цене продающей разнотипные вульвы.

2.6. У Анастасии можно приобрести женские гениталии любого, судя по всему, вида («руду, сиду і всяку»). Их она выносит целую «мірку». Славянский фольклор

<sup>9</sup> Что отозвалось и в частушках нескромного содержания: «У старухи у старой // Два завода у одной: // Спереди вино течет, // Сзади крендели печет» (РЭФ 1996: 494), «Пляши, моя тетка, // Спереди – бородка, // Между ног – чузунок, // Сзади сковородка» (Волков 1999: 328).

<sup>10</sup> Заговор, читаемый повитухами: укр. «Іде пречистая Божая Маті, іде горою, несе ключі з собою, стричає їх сам Господь і поутає: «Куди ідеши, Божая маті?» – «Іду до Уляни дітей рожаті, костей растворяті, на світ дітей пускати» (Боряк 2009: 136).

вроде бы не знает мифологического персонажа, у которого бы имелся целый запас отдельных вульв. Но исток такого представления, как кажется, можно обнаружить.

Женское лоно в фольклоре и народной лексике табуированно обозначается через эвфемизмы, нередко связанные с животным миром<sup>11</sup>. Особняком от этого весьма широкого ряда образов стоит уподобление женских гениталий земноводным (жабе, лягушке)<sup>12</sup>, что связано с общеславянским отнесением лягушек и жаб к любовно-брачной символике. Так, среди сербских табуированных обозначений вульвы встречается *жаба*, *жапка*, *жапче* (Златковић 2001: 13, 14). Сравнение с земноводным отмечено в частушках: «*А пиздушка, как лягушка, // Мокрая, холодная*» (Волков 1999: 154). И нашло воплощение в народной магии: «В Ярославской губ. старые девы, чтобы выйти замуж, находят в болоте лягушку и, приседая, стараются попасть по ней с размаху голым задом» (Гура 1997: 382). В боснийских и хорватских соромных сказках во влагалище женщины на ночлег укрывается жаба: «*А я залезу к ней в пизду, – подхватила жаба. – Там мокро, тепло и уютно!*», «*Жаба, любившая всё сырое, решила скоротать ночь у нее в пизде*» (Краусс 2009: 346, 347). В белорусской жнивной песне, украинской и словацкой частушках описана ситуация проникновения жабы в тело девушки: блр. «*Як была я молода, дак была я резва, // Пошла жать, легла спать – жаба улезла*» (Романов 1885: 246), укр. «*Як була я молода, // То була я різва: // Сіла спати середь хати – // Жаба в пизду влізла!*» (Folklore de Ukraine 1898: 126–127), словац. «*Anička konope močila, // Žaba jej do pičky skočila, // Neboli konope, lež boli len, // Vyskoč mi, žabička, z pičky ven*» (Krekovičova 2000, 387). Тот же образ использован и в современной русской частушке: «*К гинекологу пришла // Дряхлая старушка: // Помотри-ка, миленький, // Что там за лягушка?*» (Бобров 2007: 168). Аналогичное представление бытовало у других индоевропейских народов. М. Гимбутас отмечает, что до XX в. европейские крестьяне верили, что жаба является знаменем беременности. Есть много свидетельств, как из фольклора, так и из истории, греческих, римских и более поздних, что жаба рассматривалась как эпифания богини или её матки. Отсюда и вера в «странствующее лоно», отмеченная в древнеегипетских и греко-римских источниках, а также в современном фольклоре. Гиппократ и Платон описывали матку как животное, способное двигаться во всех направлениях в брюшном отделе (Gimbutas 1989: 251). По литовским поверьям, «*матка в животе бабы живая, в виде лягушки*» (Петкевич 1911: 187), «В Пруссии литовцы верили, что в теле человека находится существо, наподобие жабы, которое вызывает болезни и смерть.

<sup>11</sup> С преобладанием птичьих названий: рус. *куница, киска, кошечка, ласточка, голубка, курочка, соловей* (Волков 1999: 746–748), *курица, соловей, баран, птичка* (РЭФ, 466), блр. *авечачка, выдра, зязюлька, курка, курыца, салавей, пташачка, цяцэрка, чорна куна* (Белорусский эротический фольклор 2006: 365–366), укр. *пташечка* (УСП, № 175), *курка, курочка* (Криптаді Федора Вовка 2018: 99, 106), *кунка, тетеря* (Бандурка 2001: 31, 82), серб. *врана, зајек, квачка «курица», ластавица, лисица, маче, маченце, мачка «кошка», мечица, мечка «медведица», пиле, пиленце «цыпленок», риба, рибица, рибле, рибленце, чавка «галка»* (Златковић 2001, 13), босн. *štica «щука», šaran «карп»* (Краусс 2009: 418), болг. *петле «петух», сврчак «сорока», кукувица «кукушка»* (Митология на човешкото тяло 2008: 23).

<sup>12</sup> Таких примеров в научной литературе сведено мало, поэтому, пользуясь возможностью, стоит пополнить их число.



Латыши считают, что «в каждом человеке – без различения пола – сидит матка, от сохранности которой зависило его здоровье. Она имеет – как жаба – четыре лапы, а плечи размеров большой ящерицы. Раздраженная или движением со своего места вытесненная, обхватывает своими лапами внутренности человека и сильным сжатием их вызывает болезни» (Biegileisen 1929: 7). Латышские песни, как предполагает С. И. Рыжакова, сохранили символическое сближение «жаба – вульва»: «У меня была одна зеленая жаба, пять лет выкармливаемая. // Соседские парни жестокие были, съели мою жабу, // Съели мою жабу, думая, что (это) раки» (Рыжакова 2002: 185). В Баварии верили, что «матка в виде жабы вылезает изо рта женщины во время сна, чтобы выкупаться» (Плосс 1995: 263). Сюда же тяготеет известное славянам представление о вредоносной лягушке / жабе, находящейся внутри человека, что отражено в выражении рус. *жаба душит / давит*, блр. *жаба душыць* «об испытываемом кем-либо чувстве жадности, зависти», болг. *жаби ми къеркат в стомаха* «об урчании в животе», а также, возможно, в наименовании ряда болезней (изначально, внутренних) человека и скота: рус. ряз. *жаба* «ангина» (Словарь современного русского народного говора 1969: 162), арх. «болезнь, которую напускают, наводят; порча», курск. *жабица* «болезнь свинка», туль. «болезнь горла», тоболь. *жабище* «болезнь (какая?)», новг. *жабка* «воспаление языка и слизистой оболочки рта», «воспаление желез», «опухоль на шее, щеке» (Словарь русских народных говоров 1972: 49, 50), блр. витеб., могил. *жаба* «ангина» (Романов 1891: 88), «болячка на языке у коровы» (Varlyha 1970: 171), минск. *жаба сухая* «ангина», *жаба мокрая* «стоматиты» (Шатэрнік 1929: 92), *жабка* «воспаление слизистой оболочки рта у грудничка» (Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі 1990: 131), гродн. *грудная жаба* «сердечная болезнь, стенокардия» (Цыхун 2014: 70), укр. *жаба* «ангина», *грудна жаба* «сердечная болезнь» (Словник української мови 1971: 500), буковин. *жаба, жєба, жяба* «сердечная болезнь» (Словник буковинських говірок 2005: 107), поль. *żaba* «ангина», «стоматит», «болезнь скота», *żabka* «болезнь (у детей)», «болезнь у коней» (Słownik gwar polskich 1911: 431, 432), кашуб. *żaba* «катаракта», «желудочная боль», «название ряда болезней скота» (Sychta 1973: 262), с.-хорв. *žabice* «свинка», «лимфаденит», *жаба* «дифтерит», «стоматит», «болезнь на ноге» (Речник српскохрватског књижевног и народног језика 1968: 269), *жабина* «ангина», болг. *жабица, зажабица* «опухоль под языком, болезнь коров» (Журавлев 2005: 608). В Чехии лечение ангины сопровождалось заговором: *Žabo, žabice, krokvo, krokvice, jsi-li z zřídla, vyjdi z hrdla, jsi-li z vody, vyjdi z huby, jsi-li z studnice, sejdi z sanice* «Жаба, лягушка, квакушка, квакушка, если ты из источника, выйди из горла, если ты из воды, выйди из рта, если ты из колодца, выйди из (нижней) челюсти» (Вельмезова 2004, № 37).

Представление это в разных его вариациях своеобразным образом материализовалось как в официальном религиозном искусстве: «Устоявшимся типом в романской и готической скульптуре, изображаемым также в более позднее время в «Страшном Суде», был довольно отталкивающий образ обнаженной женщины, груди и гениталии которой пожирают жабы и змеи» (Холл 1996: С. 465), так и в бытующей в народе ритуальной практике поднесения женщинами в дар церкви

вотивов для исцеления бесплодия – восковые и чеканенные из металла фигурки жаб (Плосс 1995: 263). Данное обыкновение известно у немцев, у западных и южных славян (Словения, Хорватия, Сербия) (Плотникова 1995: 443). Так, у сербов бесплодные женщины покупали восковые вотивы, называемые *матерница*, внешне (голова, положение конечностей) напоминающие жабу (Филиповић 1933: 99). Ю.Е. Арнаутова уточняет: «С раннего средневековья известны, например, символические изображения матки в виде жабы, в которых следует видеть скорее влияние античной медицины» (Арнаутова 1995: 162). Опираясь именно на эту символику, в русском фольклоре инициация колдуна / ведьмы уподобляется родам, в ходе которых на свет рождается новый магический специалист – для этого неофит должен проникнуть внутрь огромной жабы (оказаться съеденным ею) и быть извергнутым обратно через рот или задний проход: *«один крестьянин захотел стать колдуном и обратился за помощью к опытному колдуну. Тот велел в двенадцать часов ночи прийти к нему в ригу. Мужик пришёл; колдун велел стать на икону спасителя. Тот встал, а колдун стал читать что-то. Из риги выскочила лягушка. Колдун перестал читать и говорит мужику: «Теперь ты должен пролезть через эту лягушку». Крестьянин, услышав это, испугался и убежал», «Видит: на лавке сидит громадная лягушка, больше человеческого роста, глаза горят. /.../ Бабы приказали вновь пришедшей раздеться донага, и колдунья велела ей лезть в пасть лягушки. Как только сказала она это, лягушка прыгнула с лавки и разинула пасть, а пасть стала такая большая, что поезжай туда хоть на тройке. Влезла туда баба и вылезла через задний проход; так она сделала по приказанью колдуньи три раза. /.../ Колдунья её спрашивает: «Всё ли ты видела, всё ли теперь знаешь?» Та сразу же всё поняла и стала с тех пор колдовать», «Вылезла голова, вроде лягушки, а пасть более ведра. «Шуты» его туда втиснули. Он чуть не задохся. Потом голова его изрыгнула, и её стало рвать» (Никитина 1994: 185, 186), «Чтобы научиться портить людей, они должны были ночью прийти в баню. Там выпрыгнет жаба. Каждый должен влезть к ней в пасть, перевернуться там и выйти обратно» (Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2010: 219). Сравни также устойчивую связь между лягушкой и матерью (той, кто рождает): рус. «Не бей лягушку – мать умрет!» (Морозова et al. 2007: 75), укр. «Жыбу не мож убити, бо такому умерла би мама» (Шухевич 1908: 273), у сербов существует поверье, «что у ребенка умрет мать, если он убьет жабу» (Kajmaković 1974: 81).*

Восточнославянскому фольклору хорошо известен женский мифологический персонаж, который одновременно связан с рядом моментов, озвученных в приведенных параллелях: 1) с темой инициации (Топорков 1992: 114–118), обладает колдовскими способностями, 3) имеет в своем хозяйстве массу лягушек, в традиции служащих метафорой матки. Мы вновь возвращаемся к образу Бабы Яги. Одним из трудных заданий Яги, представляющих настоящее испытание для нервов попавших к ней девушек, является требование вымыть (попарить) «ее деток»: «А детки ее были лягушки» (Багизбаева 1979: 269), «Подошла падчерица и видит /.../ всякой нечисти полным-полно: и лягушки, и змеи, и ящерицы, и ужьи» (Морохин 1994: 104), «Это мои дети – мыши и лягухи» (Фольклор старообрядцев Литвы 2007:

222), «А дети у Бабы-Яги лягушки да, мыши да» (Архангельские сказки: 74), «Байну затопила. Егибиха наносила всяких **скакуш да лягуш** и велела вымыть» (Никифоров 1961, 147), «Поди в баню! Я сейчас пришло к тебе своих детей!» Она и пошла в баню. Вдруг видит, что к ней в баню ползут червяки, **лягушки**, крысы и всякие насекомые» (Худяков 2001: 57), «Баба-яга и говорит: «Возьми моих детей, попарь». Она взяла их, в кувшин положила. А там **лягушки**, тараканы, козули» (Эрленвейн 2005: 63-64), «Под лавкой, в деловушке, дети **скакухи** (лягушки) да жигалиухи (ящерицы)» (Ончуков 1996: 274), «Старуха Маше дала корзинку и сказала: «На-ко, вымой моих детушек». Понесла Маша корзинку в банню и трянула ее на пол, а там были гадьи: жилиухи, **лигухи** и все ползучие червячки» (Сказки Заонежья 1985: 85). Это, как видим, устойчивый элемент, и если прочая живность может меняться, то лягушки упоминаются во всех случаях. Сюда же может относиться представление о том, что колдуны и колдуньи держат под домом емкости с подобной живностью, для напускания порчи: «в тусеке, говорит, закрыты в тусеке в подполе стоят пошибки-пауты (оводы). В тусок набьют их там, а потом их пускают везде. Да! Говорят, будто **лягушками**, мышами, у кого это, ящерицей пустят – мучается человек» (Христофорова 2013: 121). В таком виде в русской сказке тело покидает колдовство (порча): «из ее рта **лягушки**, змеи всякие выходят (видать была заколдованная)» (Бараг 1979: 159), «Как выпил дед-от отвар, так его и скрутило, и скорчило и изо рта он **лягушку** выхаркнул. Поймали эту лягушку, да в печ сунули. Так вот и выгнали нечистого духа» (Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2010: 135).

Связь Яги с инициацией, в ходе которой изображается новое рождение, позволяет сделать предположение, что обитающие в ее жилище земноводные, поименованные Ягою своими детьми, могут отсылать к менее прозаической их интерпретации, позднее оставленной или утерянной. Лягушки Яги могут быть понимаемы как метафора совокупности всех женских начал, находящихся под покровительством языческой богини, чье место в сказочном жанре заняла Баба Яга. Только у нее прототип Ивана мог бы заполучить необходимое количество вульв для своих дочерей.

2.7. Наконец, еще один принципиально важный момент, дающий подсказку в пользу этиологического генезиса «Истории об Иване». Упоминаются дочери Ивана, но нет ни слова об их матери. Будь она в наличии, то кому, как не ей помогать дочерям в столь интимном деле? Искать решение проблемы, идти на поклон к колдунье, прилаживать полученные у нее вульвы на полагающееся место? Однако этим занимается отец. Матери нет даже для того, чтобы дать ему совет. Следует полагать, что ее не просто нет в истории, но и никогда не было вообще, поскольку перед нами описана ситуация времен творения, где действуют исключительно мужские персонажи (Бог и Черт, дед и внук: У истоков мира 2014, № 1: 15). Дочери Ивана – первые женщины на белом свете, созданные демиургом – собственно, фольклорным Иваном. Он не мог создать их «по своему образу и подобию», в результате чего творения получились с недочетом. Дочерьми история их называет образно, поскольку отношения между творцом и созданными им людьми вполне поддаются описанию как родственные.

Полагаю, приведенных данных достаточно, чтобы всерьез рассматривать «Историю об Иване» как отголосок этиологического мифа, сохранившийся в смехозротической интерпретации. Имеются все основания считать возможной для прообразов обоих главных действующих персонажей реконструкцию в качестве высокостатусных персонажей дохристианской мифологии – Бога-демиурга («Бог /.../ девчонок наградил: // Меж ног дырку прорубил!») и женской фигуры, переродившейся в позднейшую сказочную Ягу. В самом общем виде можно предположить следующую форму сюжета мифа с их участием. Демиург (Род?) создает (порождает) первых мужчин и женщин, но у них нет половых органов (чтобы продолжить человеческий род). Незвестным нам образом он исправляет этот недочет в отношении мужчин, однако не может сделать того же в отношении женщин. Для этого он отправляется за реку-границу к независимо от него существующей богине (наподобие судьбы-Мокоши), и та обучает его, как помочь женщинам (возможно, просто прорубив промежность топором). С тех пор люди стали размножаться.

Остается без ответа лишь один вопрос: зачем баба Анастасия дала Ивану лишнюю вульву? Она ему ни к чему: дочерей всего семь и восьмую девать было некуда. Это едва ли не пролог к варианту с «лишней» дочерью Адама и Евы, оставшейся без пары (Легенди та перекази 1985: 47). «История об Иване», как думается, утратила часть, где фигурировали мужчины, предназначенные в пары семи дочерям Ивана. Можно предположить, что Анастасия знала, чем все это обернется, и сделала свой подарок намеренно. Капкан, в который герой истории, по закону жанра, незамедлительно угодил. Что, впрочем, не привело к трагедии одиноких женщин, но обернулось на пользу. Был ли повод к такому поступку у бабы Анастасии, какие цели могла она преследовать – всего этого мы, почти наверняка, никогда уже не узнаем, поскольку исчез миф, лежащий в основе соромной байки об Иване.

## ЛИТЕРАТУРА

- Народная поэзия Арзамасского края*, 2002: Сказки. В двух книгах, Книга 2, Арзамас: Арзамасский государственный педагогический институт. [*Narodnaja poezija Arzamasskogo kraja*, 2002: Skazki. V dvuh knigah, Kniga 2. Arzamas: Arzamasskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut.]
- Арнаутова, Ю. Е., 1995. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века. *Одиссей. Человек в истории*. С. 151–169. Москва: Издательство «Наука». [Arnautova, Ju. E., 1995: Čudesnye iscelenija svjatyimi i «narodnaja religioznostʹ» v srednie veka. *Odissej. Čelovek v istorii*, P. 151-169. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Афанасьев, А. Н., 1957: *Народные русские сказки*, Т. 1–3 Москва: Государственное издательство художественной литературы. [Afanas'ev, A.N. , 1957: *Narodnye russkie skazki*, Т. 1–3. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudožestvennoj literatury.]
- Афанасьев, А. Н., 1997: Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Afanas'ev, A. N., 1997: *Narodnye russkie skazki ne dlja pečati, zavetnyje poslovcy i pogovorki*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]

- Акты исторические*, 1841. Т. 3. № 92, Санкт-Петербург: В Типографии II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии. [Akty istoričeskie, 1841. T. 3, № 92, Sankt-Peterburg: V Tipografii II-go Otdelenija Sobstvennoj E. I. Veličestva Kanceljarii.]
- Архангельские сказки*, 2002: Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета. Составитель Н.В. Дранникова. Архангельск: Поморский государственный университет имени М. В. Ломоносова. [Arhangel'skie skazki. Iz materialov laboratorii fol'klora Pomorskogo universiteta, 2002. Edit. N. V. Drannikova. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet im. M. V. Lomonosova.]
- Багизбаева, М., 1979: *Фольклор семиреченских казаков*. Ч. II. Алма-Ата: Мектеп. [Bagizbaeva, M., 1979: *Fol'klor semirečenskikh kazakov*. Č. II. Alma-Ata: Mektep.]
- Бандурка. Українські сороміцькі пісні*, 2001. Київ: Дніпро. [Bandurka. Ukrajin'ski soromic'ki pisni, 2001. Kijev: Dnipro.]
- Бараг, Л. Г., 1979: Новая запись сказки о святом Николе-поручителе. *Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. Вып. 6*. Уфа: Издательство Башкирского государственного университета. [Barag, L. G., 1979: Novaja zapis' skazki o svjatom Nikole-poručitele. *Fol'klor narodov RSFSR. Mežvuzovskij naučnyj sbornik. Vyp. 6*. Ufa: Izdatel'stvo Baškirkogo gosudarstvennogo universiteta.]
- Бахтин, М. М., 1965: *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Издательство «Художественная литература». [Bahtin, M. M., 1965: *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*. Moskva: Izdatel'stvo «Hudožestvennaja literatura».]
- Белова, О. В. Неделя (персонаж), 2004: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3 (Круг – Перепелка)*, Москва: Международные отношения. [Belova, O. V. Nedelja (personaž), 2004: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'. T. 3 (Krug – Perepelka)*. Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Березкин, Ю. Е., Дувакин, Е. Н., 2019: *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/intro.html>). [Berezkin, Ju. E., Duvakin, E. N., 2019: *Tematičeskaja klassifikacija i raspredelenije fol'klorno-mifologičeskikh motivov po arealam. Analitičeskij catalog* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/intro.html>).]
- Березович, Е. Л., 2010: *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Мифопоэтический образ пространства*. Москва: Издательство «Индрик». [Berezovič, E. L., 2010: *Russkaja toponimija v etnolingvističeskom aspekte. Mifopoetičeskij obraz prostranstva*, Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Бобров, А., 2007: *Частушка московская: бытовая, плясовая, эротическая, озорная*. Москва: Алгоритм. [Bobrov, A., 2007: *Častuška moskovskaja: bytovaja, erotičeskaja, ozornaja*. Moskva: Algoritm.]
- Боганева, Е., 2008: *Современные народно-библейские нарративы белорусов: бытование, контекст, параллели (На материале сюжетов о сотворении мира и первых людей). Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре*. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. [Boganeva, E., 2008: *Sovremennye narodno-biblejskie narrativy belorusov: bytovanie, kontekst, paralleli (Na material sjužetov o sotvorenii mira i pervyh ljudej). Fol'kloristika v kontekste nauk o tradicijnoj duhonoj kul'ture*. Moskva: Gosudarstvennyj republikanskij centr russkogo fol'klora.]
- Боряк, О., 2009: *Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Рильського. [Borjak, O., 2009: *Baba-povytuha v kul'turno-istoryčnij tradiciji ukrajinciv:*

- miž profannym i sakral'nym* Kijev: Institut mystectvoznavstva, fol'kloristyky ta etnologiji im. Ryl's'kogo.]
- Белорусский эротический фольклор, 2006 (Сост. Т. В. Володина, А. С. Федосик). Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [*Belorusskij erotičeskij fol'klor*, 2006 (eds. T. V. Volodina, A. S. Fjadosik). Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Вельмезова, Е. В., 2004: *Чешские заговоры. Исследования и тексты*. Москва: Издательство «Индрик». [Velmezova, E. V., 2004: *Češskie zagovory. Issledovanija i teksty*. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Веселовский, С. Б., 1977: *Акты писцового дела (1644–1661 гг.)*. Москва: Издательство «Наука». [Veselovskij, S. B., 1977: *Akty piscovogo dela (1644–1661 gg.)*. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Волков, А. Д., 1999: *Заветные частушки из собрания А.Д. Волкова. В 2 т. Т. 1. Эротические частушки*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Volkov, A. D., 1999: *Zavetnyje častuški iz sobranija A.D. Volkova. V 2 t. T. 1. Erotičeskie častuški*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Володарский, Я. Е., 1970: Вологодский уезд в XVII в. (К истории сельских поселений). *Аграрная история Европейского Севера СССР*. Вологда: Вологодский государственный педагогический институт. [Volodarskij, Ja. E., 1970: Vologodskij uезд v XVII v. (K istorii sel'skih poselenij). *Agrarnaja istorija Evropejskogo Severa SSSR*. Vologda: Vologodskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut.].
- Гальковский, Н. М., 1913: *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2*. Москва: Печатня А. И. Снегиревой. [Gal'kovskij, N. M., 1913: *Bor'ba hristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi. T. 2*. Moskva: Pečaťnja A. I. Snegirevoj.].
- Гура, А. В., 1997: *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Издательство «Индрик». [Gura, A. V., 1997: *Simvolika životnyh v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Гурякова, Л. Г., 2011: *Родники Куржачской земли*. Владимир: Калейдоскоп. [Gurjakova, L. G., 2011: *Rodniki Kiržačskoj zemli*. Vladimir: Kalejdoskop.].
- Девибхагавата-пурана. Книга двенадцатая* (Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. А. Игнатьева), 2011. Калининград: Санатана дхарма. [*Devibhagavata-purana. Kniga dvenadcataja* (Perevod s sanskrita, predislovie i kommentarij A. A. Ignat'eva), 2011. Kaliningrad: Sanatana dharm.].
- Дериглазов Р. А. (сост.), 1993: *Я частушек много знаю*. Новгород: Литера. [Deriglazov, R. A. (ed.), 1993: *Ja častušek mnogo znaju*. Novgorod: Litera.].
- Дзіцячы фальклор. Зборнік фальклорных матэрыялаў*, 2006. Мінск: Беларускі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя Максіма Танка. [*Dzicjačy fal'klor. Zbornik fal'klornyh materyjalav*, 2006. Minsk: Belaruskі dzjaržavny pedagaгіčny universitet imja Maxima Tank.].
- Жаворонков, А. З., 1956: Анекдотическая сказка А. С. Пушкина. *Ученые записки Новгородского государственного педагогического института. Том 1. Историко-филологический факультет. Вып. 1*. Новгород: Новгородский государственный педагогический институт. [Zavoronkov, A. Z., 1956: Anekdotičeskaja skazka A. S. Puškina. *Učenyje zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta. T. 1. Istoriko-filologičeskij fakul'tet. Vypusk 1*. Novgorod: Novgorodskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut.].
- Живой родник. Донские загадки, пословицы и поговорки, собранные С. Н. Земцовым*, 1985. Волгоград: Нижне-Волжское книжное издательство. [*Živoj rodnik. Donskie zagadki, poslovcy i pogovorki, sobrannye S. N. Zemcovym*, 1985. Volgograd: Nižne-Volžskoe knižnoe izdatel'stvo.].

- Журавлев, А. Ф., 2016: *Эволюция смыслов*. Москва: Издательский дом ЯСК. [Žuravlev, A. F., 2016. *Evolucija smyslov*. Moskva: Izdatel'skij dom JASK.]
- Журавлев, А. Ф., 2005: *Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*. Москва: Издательство «Индрик». [Žuravljev, A. F., 2005: *Jazyk i mif. Lingvističeskij komentarij k trudu A. N. Afanas'eva «Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu»*. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Зеленин, Д. К., 1997: *Великорусские сказки Пермской губернии*. Санкт-Петербург: Издательство «Дмитрий Буланин». [Zelenin, D. K., 1997: *Velikorusskie skazki Permskoj gubernii*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Dmitrij Bulanin».]
- Зеленин, Д. К., 2002: *Великорусские сказки Вятской губернии*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [Zelenin, D. K., 2002: *Velikorusskie skazki Vjatskoj gubernii*. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Златковић, Д., 2001: *Срамотно и погано у пиротском говору*. София: Диос. [Zlatkovič, D., 2001: *Sramotno i pogano u pirotskom govoru*. Sofija: Dios.]
- Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н., 1974: *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва: Издательство «Наука». [Ivanov, Vjač. Vs., Toporov, V. N., 1974: *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej: Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Иванов, Вяч. Всев., Топоров, В. Н., 1990: *Мокошь. Мифологический словарь* (ред. Е. М. Мелетинский). Москва: Советская энциклопедия. [Ivanov, Vjač. Vs., Toporov, V. N., 1990: *Moškoš'. Mifologičeskij slovar'* (ed. E.M. Meletinskij). Moskva: Sovetskaja enciklopedija.]
- Ивашенко, К. Л., 2018: *Календарные обряды Верхнего Дона. Липецкая область*. Липецк: Липецкое областное краеведческое общество. [Ivašenko, K. L., 2018: *Kalendarsnye obrjady Verhnego Dona. Lipeckaja oblast'*. Lipeck: Lipeckoe oblastnoe kraevedčeskoe obščestvo.]
- Кабакова, Г. И., Седакова, И. А., 1995: *Герман. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1 (А–Г)*. Москва: Международные отношения. [Kabakova, G. I., Sedakova, I. A., 1995: *German. Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. T. 1 (A–G), Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Каблешкова, Р., 2003: *Народната медицина. Етнолошко изследване на Пловдивска област*. София: Мултипринт. [Kablěškova, R., 2003: *Narodnata medicina. Etnološko izsledvane na Plovdivska oblast*. Sofija: Multiprint.]
- Каспина, М. М., 2001: *Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики: на материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности*. Кандидатская диссертация. Москва: РГГУ, филология. [Kasrina, M. M., 2001: *Sjužety ob Adame i Eve v svete istoričeskoj poetiki: na materiale drevnej i srednevekovoj evrejskoj i slavjanskoj knižnosti*. Kandidatskaja dissertacija. Moskva: RGGU, filologija.]
- Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. II, часть 1*, 1918. Москва: Печатня А. М. Снегиревой. [*Pesni, sobrannye P.V. Kireevskim. Novaja serija. Вып. II, čast' 1*, 1918. Moskva: Pečaťnja A. I. Snegirevoj.]
- Краусс, Ф. С., 2009: *Заветные истории южных славян. Т. 2*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Krauss, F. S., 2009: *Zavetnye istorii južnyh slavjan. T. 2*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Криптадиј Федора Вовка: винајденња сороміцького. Етнографія сексуальности на межі XIX – XX століть*, 2018. Київ: Критика. [*Kryptadiji Fedora Vovka: vynajdennja soromic'kogo. Etnografija seksual'nosti na meži XIX – XX stolit'*, 2018. Kijev: Krytyka.]

- Кэмпбелл, Дж., 2018: *Сила мифа*. Москва: Издательский дом «Питер». [Kempbell, Dž., 2018: *Sila mifa*. Moskva: Izdatel'skij dom «Piter».]
- Кюршунова, И. А., 2010: *Словарь некалендарных личных имен, прозвищ и фамильных прозваний Северо-Западной Руси XV – XVII вв.* Санкт-Петербург: Издательство «Дмитрий Буланин». [Kjuršunova, I. A., 2010: *Slovar' nekalendarnyh ličnyh imen, prozvišč i famil'nyh prozvanij Severo-Zapadnoj Rusi XV – XVII vv.* Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Dmitrij Bulanin».]
- Тысяча имен Богини Лалиты*, 2018. Шри Лалита-сахасранама. Москва: Ridero. [*Tysjača imen Bogini Lality*, 2018. Šri Lalita-sahasranama. Moskva: Ridero.]
- Латышские народные предания. Избранное*, 1962. Рига: Издательство Академии Наук Латвийской ССР. [*Latyšskie narodnye predanija. Izbrannoe*, 1962. Riga: Izdatel'stvo Akademii Nauk Latvijas SSR.]
- Левинтон, Г. А., Охотин, Н. Г., 1991: «Что за дело им – хочу...»: О литературных и фольклорных источниках сказки А. С. Пушкина «Царь Никита и 40 его дочерей». *Литературное обозрение* 1991 № 11. 28–35 [Levinton, G. A., Ohotin, N. G., 1991: «Čto za delo im – hoču...» O literaturnyh i fol'klornyh istočnikah skazki A. S. Puškina «Car' Nikita i 40 ego dočerej». *Literaturnoe obozrenie* 1991 № 11. 28–35.]
- Левченко, М., 1928: *Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. Вип. I–II.* Київ: З друкарні всеукраїнської Академії Наук [Levčenko, M., 1928: *Kazky ta opovidannja z Podillja. V zapysah 1850–1860-h rr. Vyp. I-II.* Kijev: Z drukarni vseukrajins'koj Akademiji Nauk.]
- Логинов, К. К., 1996: Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья. *Секс и эротика в русской традиционной культуре (Сост. А. Л. Топорков)*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Loginov, K. K., 1996: Materialy po sersual'nomu povedeniju russkih Zaonežja. *Seks i erotika v russkoj tradicionnoj kul'ture* (ed.). Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Лойтер, С. М., 2001: *Русский детский фольклор и детская мифология. Исследование и тексты*. Петрозаводск: Карельский государственный педагогический университет. [Lojter, S. M., 2001: *Russkij detskij fol'klor i detskaja mifologija. Issledovanie i teksty.* Petrozavodsk: Karel'skij gosudarstvennyj pedegogičeskij universitet.]
- Легенди та перекази* (Українська народна творчість.), 1985. Київ: Наукова думка. [*Legendy ta perekazy* (Ukrajins'ka narodna tvorčist'), 1985. Kiev: Naukova dumka.]
- Мелетинский, Е. М., 1995: *Поэтика мифа*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. [Meletinskij, E. M., 1995: *Poetika mifa*. Moskva: Izdatel'skaja firma «Vostočnaja literatura».]
- Мелетинский, Е. М., 1998: Миф и историческая поэтика фольклора. *Избранные статьи. Воспоминания*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. [Meletinskij, E. M., 1998: Mif i istoričeskaja poetika fol'klora. *Izbrannye stat'i. Vospominanija*. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitnnyj universitet.]
- Мијатовић, С. М., 1909: Народна медицина срба селјака у Левчу и Темнићу. *Српски етнографски зборник* (уредио Тих. Р. Ђорђевић), књ. XIII. Београд: Штампано у Државној штампарији Краљевине Србије. [Mijatovič, S. M., 1909: Narodna medicina srba seljaka u Levču i Temniću. *Srpski etnografski zbornik* (ed. Tih. R. Džordžević), knj. XIII. Beograd: Ščamparno u Državnoj ščampariji Kraľevine Srbije.]
- Мильов, С, 2002: *Скришен фолклор*. София: Огледалото. [Mil'ov, S., 2002: *Skrišen folklor*. Sofija: Ogledaloto.]



- Миненок, Е. В., Капица, Ф. С., 1995: Загадки из фольклорного архива МГУ. *Русский эротический фольклор* (Сост. А. Л. Топорков). Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Minenok, E. V., Kapica, F. S., 1995: Zagadki iz fol'klornogo arhiva MGU. *Russkij erotiĉeskij fol'klor* (ed. A. L. Toporkov). Moskva: Nauĉno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Мороз, Е., 2011: *Веселая Эрата. Секс и любовь в мире русского Средневековья*. Москва: Новое литературное обозрение. [Moroz, E., 2011: *Veselaja Erata. Seks i ljubov' v mire russkogo Srednevekov'ja*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.]
- Морозов, И. А., Слепцова, И. С., 1996: Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных). *Секс и эротика в русской традиционной культуре* (Сост. А. Л. Топорков). Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Morozov, I. A., Slepцова, I. S., 1996: Svidanie s predkom (Perežitocnye formy ritual'nogo braka v svjatoĉnyh zabavah rjaženyh). *Seks i erotica v russkoj tradicijnoj kul'ture* (ed. A. L. Toporkov). Moskva: Nauĉno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Морозова, Н., Новиков, Ю., 2007: *Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии*. Тарту: Издательство HUMA. [Morozova, N., Novikov, Ju., 2007: *Ĉudnoe Priĉud'e. Fol'klor staroverov Estonii*. Tartu: Izdatel'stvo HUMA.]
- В некотором царстве. Сказки родного края*, 1994. (Составитель В. Н. Морохин). Нижний Новгород: Издательство «Фора». [*V nekotorym carstve. Skazki rodnogo kraja*, 1994. (Sostavitel' V. N. Morohin). Nižnij Novgorod: Izdatel'stvo «Fora».]
- Мутина, А. С., 2005: «Катится изюминка...» *Современный русский детский фольклор Удмуртии*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. [Mutina, A. S., 2005: «Katitsja izjuminka...» *Sovremennyj russkij dejskij fol'klor Udmurtii*. Iževsk: Udmurtskij institut istorii, jazyka i literatury UrO RAN.]
- Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья*, 2007. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Mifologičeskie rasskazy i pover'ja Nižegorodskogo Povolž'ja*, 2007. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*, 2008. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов». [*Mitologija na ĉoveškoto tjalo. Antropologičen reĉnik*, 2008. Sofija: Akademiĉno izdatelstvo «Prof. Marin Drinov».]
- Назаров, В. Д., 1999: «Срамословие» в топонимике России XV–XVI вв. «*A se grehi zlye, smertnye...*». *Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.)*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Nazarov, V. D., 1999: «Sramoslovie» v toponimike Rossii XV–XVI vv. «*A se grehi zlye, smertnye...*». *Ljubov', erotica i seksual'naja etika v doindustrial'noj Rossii (X – pervaja polovina XIX v.)*. Moskva: Nauĉno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Никитина, Н. А., 1994: К вопросу о русских колдунах. *Русское колдовство, ведовство, знахарство*. Санкт-Петербург: Издательство «Литера». [Nikitina, N. A., 1994: K voprosu o russkikh koldunah. *Russkoe koldovstvo, vedovstvo, znaharstvo*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Litera».]
- Никифоров, А. И., 1961: *Севернорусские сказки*. Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР. [Nikiforov, A. I., 1961: *Severnorrusskie skazki*. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.]
- Новгородские былины*, 1978 (ред. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий). Ленинград: Издательство «Наука». [*Novgorodskie byliny*, 1978. (ed. Ju. I. Smirnov, V. G. Smolickij, Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka»)]

- «Народная библия»: *Восточнославянские этимологические легенды*, 2004. Москва: Издательство «Индрик». [*«Narodnaja biblija»: Vostočnoslavjanskije etimologičeskie legendy*, 2004. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Овчаров, Д., 1993: Сексуалното и сакралното в културен аспект. *Фолклорен еротикон*. Т. I. (ред. Ф. Бадаланова). София: Импресарско-издателска къща «РОД». [Ovčarov, D., 1993: Seksualnoto i sakralnototo v kulturen aspekt. *Folkloren erotikon*. Т. I. (ed. F. Badalanova). Sofija: Impresarsko-izdatelska kešča «ROD».]
- Озорные частушки («с картинками»)*, 1995. Санкт-Петербург: Издательство «Атос» [*Ozornye častuški («s kartinkami»)*, 1995. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Atos».]
- Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова*, 1996. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [*Zavetnye skazki iz sobranija N. E. Ončukova*, 1996. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Павлова, М. Р., 1985: Среда и пятница в связи с прядением. *Этногенез, ранняя этническая история и культура славян*. Москва: Издательство «Наука». [Pavlova, M. R.: Sreda i pjatnica v svjazi s prjzdeniem. *Etnogenez, rannjaja etničeskaja istorija i kul'tura slavjan*, 1985. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Петкевич, Г., 1911 Материалы по народной медицине литовцев. *Живая старина*. Вып. 2, Санкт-Петербург. 168–218. [Petkevič, G., 1911: Materialy po narodnoj medicinie litovcev. *Živaja starina*. Вып. 2. Sankt-Peterburg. 168-218.]
- Плосс, Г., 1995: *Женищина в естествоведении и народоведении* (В 3 т. Т. 1). Сыктывкар, Киров: Вятка. [Ploss, G., 1995: *Ženščina v estestvovedenii i narodovedenii* (v 3 t. Т. 1). Syktyvkar, Kirov: Vjatka].
- Плотникова, А. А., 1995: Воск. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. I (А–Г). Москва: Международные отношения. [Plotnikova, A. A., 1995: Vosk. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. Т. I (A–G). Moskva: Meždunarodnye otnošenija.
- Плущер-Сарно, А., 2001: *Большой словарь русского мата*. Т. I. Санкт-Петербург: Лимбус Пресс. [Plucer-Sarno, A., 2001: *Bol'šoj slovar' russkogo mata*. Т. I. Sankt-Peterburg: Limbus Press.]
- Плущер-Сарно, А., 2005: *Материалы к словарю русского мата*. Т. 2. Санкт-Петербург, Москва: Лимбус Пресс. [Plucer-Sarno, A., 2005: *Materialy k slovarju russkogo mata*. Т. 2. Sankt-Peterburg, Moskva: Limbus Press.)
- И смех и грех. Эротика в пермском фольклоре. Сказки, бывальщины, заговоры, загадки, песни, частушки* (Соб. И. Подюков, С. Хоробрых), 2001. Пермь: ПРИЛИТ. [I smeh i greh. Erotika v permskom fol'klоре. Skazki, byval'ščiny, zagovory, zagadki, pesni, častuški. (Sob. I. Podjukov, S. Horobryh), 2001. Perm': PRILIT.]
- Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание первое. С 1649 по 12 декабря 1825 года*. Т. 18: 1767–1769, 1830. Санкт-Петербург: Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. [*Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii. Sobranie pervoe. S 1649 gj 12 dekabrja 1825 goda*. Т. 18: 1767–1769, 1830. Sankt-Peterburg: Pečatano v Tipografii II Otdelenija Sobstvennoj E. I. Veličestva Kanceljarii.]
- Померанцева, Э. В., 1975: Ярилки. *Советская этнография*, № 3. 127–130. Москва: Издательство «Наука». [Pomeranceva, E. V., 1975: Jarilki. *Sovetskaja etnografija*, № 3, 127–130. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Потебня, А. А., 1865: *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*. Москва: В Университетской типографии. [Potebnja, A. A., 1865: *O mifičeskom značenii nekotoryh obrjadov i poverij*, Moskva: V Universitetskoj tipografii.]

- Пропп, В. Я., 1998: *Поэтика фольклора*. Москва: Лабиринт. [Propp, V. Ja., 1998: *Poetika fol'klora*. Moskva: Labirint.]
- Пушкин, А. С., 1947: *Полное собрание сочинений. В 16 т. Т. 2, кн. 1. Стихотворения, 1817–1825. Лицейские стихотворения в позднейших редакциях*. Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР. [Puškin, A. S., 1947: *Polnoe sobranie sočinenij. V 16 t. T. 2, kn. 1. Stihotvorenija. 1817–1825. Licejskie stihotvorenija v pozdnejših redakcijah*. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.]
- Радин, П., 1999 *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи*. Санкт-Петербург: Евразия. [Radin, P., 1999 *Trikster. Issledovanie mifov severoamerikanskih indejcev s kommentarijami K. G. Junga i K. K. Keren'i*. Sankt-Peterburg: Evrazija.]
- Реутин, М. Ю., 1996. *Народная культура Германии: Позднее средневековье и Возрождение*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. [Reutin, M. Ju., 1996: *Narodnaja kul'tura Germanii: Pozdnee srednevekov'e i Vozroždenie*. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitnyj universitet.]
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Књ. V, 1968*. Београд: Институт за српскохрватски језик. [Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika. Knj. V, 1968. Beograd: Institut za srpskohrvatski jezik.]
- Романов, Е. Р., 1885: *Белорусский сборник. Вып. 1–2. Песни, пословицы, загадки*. Киев: Типография С. В. Кульженко. [Romanov, E. R., 1885: *Belorusskij sbornik. Vyp. 1–2. Pesni, poslovice, zagadki*. Kiev: Tipografija S. V. Kul'ženko.]
- Романов, Е. Р., 1891: *Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи*. Витебск: Типо-литография Г. Г. Малкина. [Romanov, E. R., 1891: *Belorusskij sbornik. Vyp. 5. Zagovory, apokrify i duhovnye stihy*. Vitebsk: Tipo-litografija G. G. Malkina.]
- Рут, М. Э., 1987: *Русская народная астронимия*. Свердловск: Уральский государственный университет. [Rut, M. E., 1987: *Russkaja narodnaja astronimija*. Sverdlovsk: Ural'skij gosudarstvennyj universitet.]
- Рут, М. Э., 2003: Северный астронимический тип в севернорусской интерпретации. *Рябининские чтения – 2003. Материалы IV научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера*. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижи». [Rut, M. E., 2003: Severnyj astronimičeskij tip v severnorusskoj interpretacii. *Rjabininskie čtenija – 2003. Materialy IV naučnoj konferencii po izučeniju narodnoj kul'tury Russkogo Severa*. Petrozavodsk: Muzej-zapovednik «Kiži».]
- Рут, М. Э., 2010: *Словарь астронимов. Звездное небо по-русски*. Москва: АСТ-ПРЕСС. [Rut, M. E., 2010: *Slovar' astronimov. Zvezdnoe nebo po-russki*. Moskva: AST-PRESS.]
- Русские волшебные сказки Сибири, 1981*. Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение. [Russkie volšebnye skazki Sibiri, 1981. Novosibirsk: Izdatel'stvo «Nauka». Sibirskoe otdelenie.]
- Русский демонологический словарь* (Составитель Т. А. Новичкова), 1995. Санкт-Петербург: Петербургский писатель. [Russkij demonologičeskij slovar' (ed. T. A. Novičkova). Sankt-Peterburg: Peterburgskij pisatel'.]
- Русские сказки и песни в Сибири. Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества по этнографии, 2000*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [Russkie skazki i pesni v Sibiri. Zapiski Krasnojarskogo podotdela Vostočno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva po etnografii, 2000. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]

- Русские сказки Урала (Из фондов Свердловского областного Дома фольклора)*, 1997. Екатеринбург: Сфера. [*Russkie skazki Urala (Iz fondov Sverdlovskogo oblastnogo Doma fol'klora)*, 1997. Ekaterinburg: Sfera.]
- «Ты не жми меня к березе...» *Русские частушки без цензуры*, 1993. Москва: ЛИНФ. [*Ty ne žmi menja k breeze...*] *Russkie častuški bez cenzury*, 1993. Moskva: LINF.]
- Русский эротический фольклор. Песни, обряды и обрядовый фольклор, народный театр, заговоры, загадки, частушки*, 1995. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [*Russkij erotičeskij fol'klor. Pesni, obrjady i obrjadovyy fol'klor; narodnyj teatr; zagovory, zagadki, častuški*, 1995. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Рыбаков, Б. А., 1987: *Язычество Древней Руси*. Москва: Издательство «Наука». [Rybakov, B. A., 1987: *Jazyčestvo Drevnej Rusi*. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Рыжакова, С. И., 2002: *Язык орнамента в латышской народной культуре*. Москва: Издательство «Индрик». [Ryžakova, S. I., 2002: *Jazyk ornamenta v latyšskoj narodnoj kul'ture*, Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Городская и деревенская повивальная бабка*. Пер. с французского Д. Самойлович, 1780. Москва: В Университетской типографии у Н. Новикова. [*Gorodskaja i derevenskaja povival'naja babka*. Per. s francuzskogo D. Samojlovič, 1780. Moskva: V universitetskoj tipografii u N. Novikova.]
- Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Т. 2, кн. 7, 1849*. Санкт-Петербург: В типографии Сахарова. [*Skazanja russkogo naroda, sobrannye I. P.Saharovym. T. 2, kn. 7, 1849*. Sankt-Peterburg: V tipografii Saharova.]
- Сказки Заонежья (Составитель Н. Ф. Онегина)*, 1985. Петрозаводск: Карелия. [*Skazki Zaonežja (Sostavitel' N. F. Onegina)*, 1985. Petrozavodsk: Karelija.]
- Великорусские сказки архива Русского Географического Общества. Сборник А. М. Смирнова. Книга 2, 2003*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Velikorusskie skazki arhiva Russkogo Geografičeskogo Obščestva. Sbornik A. M. Smirnova. Kniga 2, 2003*. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. Книга 1, 1999*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Skazki i pesni Belozerskogo kraja. Sbornik B. i Ju. Sokolovyh: V 2 knigah. Kniga 1, 1999*. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Словарь русских народных говоров. Вып. 9 (Ерепеня – Заглазеться)*, 1972. Ленинград: Издательство «Наука». Ленинградское отделение. [*Slovar' russkih narodnyh govorov. Вып. 9 (Erepenja – Zaglazet'sja)*, 1972. Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka». Leningradskoe otdelenie]
- Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области)*, 1969. Москва: Издательство «Наука». [*Slovar' sovremennogo russkogo narodnogo govora (d. Deulino Rjazanskogo rajona Rjazanskoj oblasti)*, 1969. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Пискунова С. В. и др. (ред.), 2001: *Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура)*. Тамбов: Издательство Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина. [Piskunova, S. V. i dr. (eds.), 2001: *Slovar' tambovskih govorov (duhovnaja i material'naja kul'tura)*. Tambov: Izdatel'stvo Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta imeni G. R. Deržavina.]
- Гуйванюк Н. В. (заг. ред.), 2005: *Словник буковинських говірок*. Чернівці: Рута. [Gujvanjuk N. V. (ed.), 2005: *Slovník bukovyns'kyh govirok*. Černivci: Ruta.]
- Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. У 2 т. Т. 1 (А–П)*, 1990. Мінск: Універсітэцкае. [*Slovník gavorak central'nyh rajonav Belarusi. U 2 t. T. 1 (A–P)*, 1990. Minsk: Universiteckae.]

- Словник української мови. В 11 т. Т. 2 (Г–Ж)*, 1971. Київ: Наукова думка. [*Slovník ukrajn'skoj mowy. V 11 t. T. 2 (G–Ž)*, 1971. Kijev: Naukova dumka.]
- Словник української мови. В 11 т. Т. 4 (І–М)*, 1973. Київ: Наукова думка. [*Slovník ukrajn'skoj mowy. V 11 t. T. 2 (I–M)*, 1973. Kijev: Naukova dumka.]
- Снегирев, И., 1839: *Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Ч. 4*. Москва: В Университетской Типографии. [Snegirev, I. 1839: *Russkie prostonarodnye prazdniki i suevernye obrjady. Č. 4*. Moskva: V Universitetskoj tipografii.]
- Судник, Т. М., Цивьян, Т. В., 1978: К реконструкции сюжета основного мифа в балто-славянской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца»). *Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом*. Москва: Издательство «Наука». [Sudnik, T. N., Civjan, T. V., 1978: K rekonstrukcii sjužeta osnovnogo mifa v balto-slavjanskoj perspective (fragment «Žena i deti Gromoveržca»). *Etnolingvističeskie balto-slavjanskije kontakty v nastojaščem i prošlom*, Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Терещенко, А., 1848: *Быт русского народа. Ч. 5*. Санкт-Петербург: В типографии военно-учебных заведений. [Tereščenko, A., 1848: *Byt russkogo naroda. Č. 5*. Sankt-Peterburg: V tipografii voenno-učebnyh zavedenij.]
- Токарев, С. А., 1980: Обряды и мифы. *Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2*. Москва: Издательство «Советская энциклопедия». [Tokarev, S. A., 1980: Obrjady i mify. *Mify narodov mira: Enciklopedija. T. 2*, Moskva: Izdatel'stvo «Sovetskaja enciklopedija».]
- Толстой, Н. И., 1995: Гениталии. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1 (А–Г)*. Москва: Международные отношения. [Tolstoj, N. I. 1995: Genitalii. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'.* T. 1 (A–G). Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Толстая, С. М., 2009: Пятница. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 4 (Переправа – Сито)*. Москва: Международные отношения. [Tolstaja, S. M., 2009: Pjatnica. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'.* T. 4 (Pereprava – Sito) Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Топорков, А. Л., 1992: Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян. *Фольклор и этнографическая действительность*. Санкт-Петербург: Наука. С-Петербургское отделение. [Toporkov, A. L., 1992: Perepekanie detej v ritualah i skazkah vostočnyh slavjan. *Fol'klor i etnografičeskaja dejstvitel'nost'.* Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Nauka». S-Peterburgskoe otdelenie.]
- Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. В 2 т. Т. 2*, 2012. Москва: Издательство «Индрик». [*Tradicionnaja kul'tura Ul'janovskogo Prisur'ja. Etnidialektnyj slovar'.* V 2 t. T. 2, 2012. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Традиційна культура мастацкай беларусаў. У 6 тамах. Т. 4. Брэсцкае Палессе. Кн. 2*, 2009; *Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 2*, 2013. Мінск: Вышэйшая школа. [*Tradycyjnaja mastackaja kul'tura belarusav. U 6 tamah. T. 4. Bresckae Palesse. Kn. 2*, 2009; *T. 6. Gomel'skae Palesse i Padnjaprove. Kn. 2*, 2013. Minsk: Vyšejšaja škola.]
- Трыкова, О. Ю., 2003: *Детская литература и фольклор: аспекты взаимодействия*, Ярославль: LAP LAMBERT Academic Publishing. [Trykova, O. Ju., 2003: *Detskaja literatura i fol'klor: aspekty vzaimodejstvija*. Jaroslavl': LAP LAMBERT Academic Publishing.]
- Тупиков, Н. М., 1903: *Словарь древнерусских личных имен*. Санкт-Петербург: Типография И. Н. Скороходова. [Tupikov, N. M., 1903: *Slovar' drevnerusskikh ličnyh imen*. Sankt-Peterburg: Tipografija I. N. Skorohodova.]
- У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды* (сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой), 2014. Москва: Форум; Неолит. [*U istokov mira: Russkie etiologičeskie skazki i legendy* (eds. O. V. Belovoj, G. I. Kabakovoj), 2014. Moskva: Forum, Neolit.]

- Успенский, Б. А., 1982: *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Москва: Издательство Московского университета. [Uspenskij, B. A., 1982 *Filologiĉeskie razyskanija v oblasti slavjanskih drevnostej*. Moskva: Izdatel'stvo Mokovskogo universiteta.]
- Успенский Б. А., 1994: «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева. Успенский Б. А. *Избранные труды*. Т. 2, Москва: Гнозис. [Uspenskij, B.A. 1994: «Zavetnyje skazki» A.N. Afanas'eva in: Uspenskij, B.A. *Izbrannye trudy*. Т. 2, Москва: Gnozis.]
- Українські соромицькі пісні, 2003. Харків: Фоліо [Ukrain'ski soromic'ki pisni, 2003. Har'kiv: Folio.]
- Филиповић, М. С., 1933: Славонски вотиви од воска. *Гласник Етнографског Музеја у Београду*. Књ. 8. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије. [Filipoviĉ, M. S., 1933: Slavonski votive od voska. *Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu*. Кnj. 8. Beograd: Državna ščamparija Kral'evine Jugoslavije.]
- Фолклорен еротикон. Т. I. (сост. Ф. Бадаланова), 1993. Софија: Импресарско-издателска къща «РОД». [Folkloren erotikon. Т. I. (sost. F. Badalanova), 1993. Sofija: Impresarsko-izdatelska kešča «ROD».]
- Фольклор старообрядцев Литвы. В 3 т. Т. I. Сказки. Пословицы. Загадки, 2007. Вильнюс: Vilniaus pedagoginis universitetas. [Fol'klor staroobryadcev Litvy. V 3 t. Т. I. Skazki. Poslovicy. Zagadki 2007. Vil'njus: Vilniaus pedagoginis universitetas.]
- Холл, Д., 1996: *Словарь сюжетов и символов в искусстве*. Москва: Крон-пресс. [Holl, D., 1996: *Slovar' sjužetov i simbolov v iskusstve*. Moskva: Kron-press.]
- Христофорова, О., 2013: *Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. [Hristoforova, O., 2013: *Ikota. Mifologiĉeskij personaž v lokal'noj tradicii*. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitnnyj universitet.]
- Худяков, И. А., 2001: *Великорусские сказки. Великорусские загадки*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [Hudjakov, I. A., 2001: *Velikoruskie skazki. Velikoruskie zagadki*. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Хукка, В. С., 1992: *Жаргон и аббревиатура татуировок преступного мира: словарь-справочник*. Нижний Новгород: Нижполиграф. [Hukka, V. S., 1992: *Žargon i abbreviatura tatuirovok prestupnogo mira: slovar'-spravočnik*. Nižnij Novgorod: Nižpoligraf.]
- Цыхун, А., 2014: *Скарбы народнай мовы. З лексічнай спадчыны насельнікаў Гарадзенскага раёну*. Гародня: Гарадзенская бібліятэка. [Cyhun, A., 2014: *Skarby narodnaj movy. Z leksiĉnaj spadčyny naseľnikav Garadzenskaga rajonu*. Garodhja: Garadzenskaja biblijateka.]
- Чубинский, П. П., 1878: *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 2. Малорусские сказки*. Петербург: Типография и хромолитография А. Траншеля. [Ĉjubinskij, P. P., 1878: *Trudy etnografiĉesko-statistiĉeskoj ekspedicii v Zapadno-Russkij kraj. Т. 2. Maloruskie skazki*. Peterburg: Tipigrafija i hromolitografija A. Tranšel'ja.]
- Сказки Шадринского края* (собиратели и составители: В. Бекетова, В. Тимофеев), 1995. Шадринск: Издание Шадринского пединститута. [Skazki Šadrinskogo kraja (edit: V. Beketova, V. Timofeev), 1995. Šadrinsk: Izdanie Ščadrinskogo pedinstituta.]
- Шатэрнік, М., 1929: *Краёвы слоўнік Чэрвэнічыны*. Менск: Выданьне Беларускае Акадэміі Навук. [Šaternik, M., 1929: *Krajovy slovník Ĉervenščyny*. Mensk: Vydan'ne Belaruskae Akademii Navuk.]
- Шухевич, В., 1908: *Гуцульщина*. Ч. 5. Львів: З «Загальної друкарні». [Šuheviĉ, V., 1908: *Guculščina*. Ĉ. 5, L'viv: Z «Zagal'noj drukarni».]

- Устьянские сказки, бывальщины и легенды (Предисловие и публикация В. И. Щипина), 2007. *Живая старина*, № 1, С. 42–46. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. [Ust'janskije skazki, byval'sčiny i legendy (Predislovie i publikacija V.I. Ščipina), 2007. *Živaja starina*, № 1, S. 42–46. Moskva: Gosudarstvennyj respublikanskiy centr russkogo fol'klora.]
- Элиаде, М., 2002: *История веры и религиозных идей. Т. III*. Москва: Критерион. [Eliade, M., 2002: *Istorija very i riligioznych idej. T. III*. Moskva: Kriterion.]
- Народные сказки, собранные сельскими учителями. Сборник А. А. Эрленвейна*, 2005. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Narodnye skazki, sobrannye sel'skimi učiteljami. Sbornik A.A. Erlenvejna*, 2005. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 19*, 1992. Москва: Издательство «Наука». [*Etimologičeskij slovar' slavjanskijh jazykov. Praslavjanskij leksičeskij fond. Вып. 19*, 1992. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Becker, R., 1990: *Die weibliche initiation im ostslawischen Zaubermärchen: ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspektes im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga*. Berlin: Wiesbaden by Harrassowitz.
- Biegileisen, H., 1929: *Lecznictwo ludu polskiego*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Burkhardt, D., 2000: Erotska tradicija u Rusiji: Puškin i njegova priča u stihovima Car Nikita i njegovih četrdeset kćeri. *Erotsko u folklore slovena* (ed. D. Ajdačić). Beograd: Stubovi kulture.
- Federowski, M., 1897: *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I*. Krakow: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Folklore de Ukraine: Usages, contes et legendes, chansons, proverbes et jurons, 1898. *Kryptadia. Vol. 5*. Paris: Imprimerie G. Uschmann a Weimar.
- Gimbutas, M., 1989: *The Language of the Goddess*. London: Harper & Row.
- Hnatjuk, V., 1909: *Das Geschlechterleben des ukrainischen bauernvolkes folkloristische erhebung aus der russischen Ukraina. Aufzeichnungen von Pavlo Tarasevkyj, einleitung und parallelenachweise tos Volodymir Hnatjuk (Biewerke zum stadium der Anthropophyteia. Band III)*. Liepzig: Deutsche Verlagaktiengesellschaft.
- Kajmaković R., 1974: *Semberija. Etnološka monografija*. Sarajevo: Posebni otisak iz glasnika zemaljskog muzeja Bosni i Hercegovine u Sarajevu.
- Kolberg, O., 1881: *Dziela wszistkie. T. XIV. Poznańskie. Cz. VI*. Kraków: W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Krekovičova, E., 2000: Erotski motivi u slovačkim narodnim pesmama. *Erotsko u folklore slovena* (ed. D. Ajdačić). Beograd: Stubovi kulture.
- Kukuljević, I. Vile, 1851: *Arkiv za pověstnicu jugoslavensku. Knj. I*. Zagreb: Izdano troškom Društva za jugoslavensku povestnicu i starine.
- Lovretić, J., 1902: Otok. Narodni život i običaji. *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena, Kn. VII, Sv. 1*. Zagreb: Knjižara Jugoslavenske Akademije.
- Rulikowski, E., 1853: *Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym*. Warszawa: W drukarni S. Orgelbranda.
- Słownik gwar polskich. T. VI (U–Ż). Ułożył J. Karłowicz*, 1911. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sychta, B., 1973: *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. VI (U–Ż)*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Varlyha, A., 1970: *Krajovy slovník Łahojščyny*. New York: Vydanie ZARANKA.

## AETIOLOGICAL NOTES: “THE STORY OF IVAN”

BOGUMIL GASANOV



Among the Ukrainian folk erotic texts published by Fedor Vovk in vol. 5 of his book КРУПТАΔΙΑ, (Paris, 1898), one tale differs dramatically because of its plot: Ivan, a father of seven daughters without vaginas, goes to a woman called Anastasia, buys from her the missing parts, cuts some space in their bodies with an axe, and inserts the vaginas. Anastasia also gives him an extra vagina, which threatens to stay on Ivan’s nose. Ivan cuts it into pieces with the axe and makes clitorises for his daughters.

The plot similarities of this text, titled “The Story about Ivan”, with Pushkin’s “Tsar Nikita and his forty daughters” makes us consider their possible connection. The retelling of Pushkin’s work seems impossible due to the mismatches of many important details. It only remains to assume a common source for both texts: Pushkin heard a similar version of “The Story” and processed it creatively.

Analysis of the elements in “The Story about Ivan” supports the conclusion that this text has a folk character. Almost all of its parts have analogies in East Slavonic folklore; typical motifs are used.

In the Slavonic tradition, there are etiological legends close to “The Story about Ivan”. They concern the appearance of genitalia in the first humans (or only females). The figures of Ivan and Anastasia from the analysed text might go back to the images of the pagan deities (Rod and Mokosh?), personages of the myth about creating genitals. The text itself is probably an echo of an etiological legend, preserved in the form of an obscene story that lost its “explanatory part”.

---

Bogumil Gasanov, independent researcher, Russia, Rjazan, 390026, st. Leninskogo komsomola, 101-128, bogumil13@mail.ru