

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-59-77-95>

УДК 008+398

ББК 71.05(2)+85.113(2)



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2021 г. С. Д. Синчук

пос. Иноземцево, г. Железноводск, Россия

САКРАЛЬНЫЙ ОБРАЗ «ДЕРЕВО-ОЛЕНЬ» В СЕВЕРОРУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация: В статье рассматривается гипотеза о том, что образ «дерево-олень», запечатленный в северорусской народной культуре, сформировался на основе образно-семантического отождествления оленя / лося и дерева. Анализ таких аналогий, следы которых сохранились в фольклоре и в русских народных говорах, проводится с учетом особенностей языческого мировоззрения. По причине древности культа этих животных, сложившегося еще в охотничьем периоде, его признаки приходится искать не только среди немногих архаизмов славянской культуры, дошедших до нашего времени, но и обратиться к традиционным культурам северных народов. Происхождение образно-семантической связи между оленем / лосем и деревом объясняется тем, что данные животные, как и «древо мировое», некогда являлись космологическими символами. Этим обусловлена взаимозаменяемость образа оленя / лося и образа дерева, наблюдаемая в фольклоре. В данном контексте представляется объяснимым и генезис целого ряда омонимов и однокоренных слов, бытующих в русской диалектной лексике, объединенных соответствующей темой. Кроме того, анализ ряда изображений оленей / лосей, встречающихся в северорусском декоративно-прикладном искусстве (на вышивках и в резьбе по дереву), проводится в контексте с представлениями, бытовавшими в славянской магической охранительной практике. Это позволяет понять, почему образ «дерево-олень» наделялся сакральными свойствами.

Ключевые слова: олень, лось, образ, дерево, загадки, сказки, пословицы, народные говоры, архаическое мышление.

Информация об авторе: Светлана Дмитриевна Синчук — кандидат педагогических наук, доцент, Ставропольский государственный педагогический институт, просп. Свободы, д. 14, 357430 пос. Иноземцево, г. Железноводск, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3590-1653>. E-mail: svetlana.sinchuk@yandex.ru

Дата поступления статьи: 23.01.2020

Дата публикации: 28.03.2021

Для цитирования: Синчук С. Д. Сакральный образ «дерево-олень» в северорусской народной культуре // Вестник славянских культур. 2021. Т. 59. С. 77–95. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-59-77-95>

В русской народной вышивке встречаются персонажи, общепризнанные как изображения оленей / лосей [19, с. 70, 74; 30, с. 102–112] (см. иллюстрации: «Северо-

русская вышивка с оленями и лосями» [30, с. 106–107]). Однако порою исследователи, определяя ряд таких «изображений как относящиеся к “рогатым животным (лось или олень)”, <...> отмечают “контаминацию образов” этих животных с образом коня» [30, с. 102]. Это бывает в тех случаях, когда рога, показанные на их головах, недостаточно выражены. В результате данные изображения принято условно называть «кони» (см. рисунки: 6–б; 31–в; 32–а; 53–в; 56–а; 64–б [19].), хотя правильнее было бы их обозначить как «кони-олени».

Такая путаница в определении вида животного происходит еще и оттого, что и кони, и олени часто бывают наделены дендроморфными признаками, на которые указывала Г. С. Маслова: нередко на их корпусе «вырастают веточки», либо ими прорастает грива и хвост, иной раз они «несут на себе <...> дерево, растение» [19, с. 74]. Среди таких деталей рога, похожие на ветки, теряются. И лишь в тех случаях, когда они показаны очень крупно или «даны в виде елочки» [19, с. 74], животные признаются «оленьями».

Суммируя все эти наблюдения, можно сделать вывод о том, что на многих северорусских вышивках между образами оленя, коня и дерева нет достаточно четких разграничений.

В качестве примера можно рассмотреть одно из таких изображений на северодвинском полотенце, условно называемое «конь» [19, с. 76] (рисунок 1). Его туловище сплошь покрыто цветочными розетками, развевающийся длинный, как у коня, хвост и грива показаны в виде веточек, а его голова украшена какими-то отростками — то ли ветками, то ли рогами. Из этого следует, что здесь изображен не просто конь, а существо, представляющее собой дендроморфный образ коня-оленя.

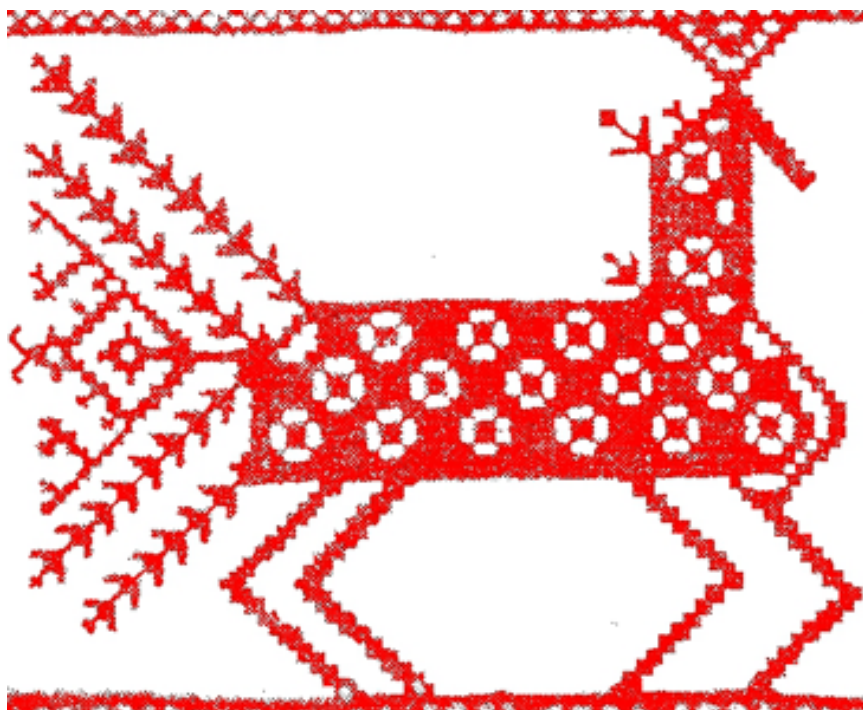


Рисунок 1 – Конь. Элемент вышивки полотенца. Северная Двина. Шенкурский уезд. Прорисовка автора статьи [19, с. 80, рис. 32–а]

Figure 1 – Horse. Element of towel's embroidery. Northern Dvina.

Shenkur district. Drawing of the article's author [19, p. 80, fig. 32–a]

Такая своеобразная контаминация свидетельствует о том, что в архаическом сознании образы *олень*, *коня* и *дерева* наделялись сходными семантическими характеристиками, на основании чего они могли быть в известной степени неразличимы. Для того чтобы определить, в чем именно состояла данная образно-семантическая связь и как она могла сформироваться, следует разобраться в причинах и логике ее появления.

Означенная задача представляет собой определенную трудность, поскольку обусловленность связи подобного типа между совершенно разными объектами «с точки зрения современной логики может быть недостаточно очевидна» [7, с. 12]. Здесь надо учитывать, что такая «кажущаяся алогичность, произвольность мифотворческой фантазии <...> объясняется тем, что осмысление и обобщение явлений мира происходят в мифе по семантическим эмоционально-ассоциативным рядам» [7, с. 14]. Как полагал И. М. Дьяконов, «в семантический ряд входят понятия, более или менее постоянно взаимозаменяемые или ассоциативно связываемые между собой в мифотворчестве и словотворчестве» [7, с. 12]. А значит, причину формирования в архаическом мышлении образно-семантического ряда *олень* — *конь* — *дерево* можно установить лишь при комплексном подходе, с привлечением соответствующего материала из фольклора, лингвистики, этнографии, археологии, искусствознания.

Если предположить, что образ «дерево-конь», в достаточной степени отразившийся в славянской народной культуре¹, мог наложиться на более архаичный образ «дерево-олень», то стоит уделить особое внимание рассмотрению образно-семантического ряда: *олень* / *лось*² — *дерево*. Однако свидетельства древнего культа оленя / лося мало сохранились в славянской культуре, и потому для данного исследования недостаточны. Поэтому в процессе поиска следов обозначенной тематики необходимо «выйти за рамки славянского мира <...> в те области, где охотничья стадия хозяйства задержалась дольше, чем на земледельческом Юге» [30, с. 74], т. е. обратиться к традиционным культурам северных народов.

Кроме того, необходимо проанализировать ряд изображений оленей / лосей, встречающихся в северорусском декоративно-прикладном искусстве (на вышивках и в резьбе по дереву) в контексте с представлениями, бытовавшими в славянской магической охранительной практике, чтобы определить, по какому принципу они наделялись сакральными свойствами.

Олень / лось — конь. Известно, что в архаическом мировоззрении существовала образно-семантическая связь между представлениями об олене / лосе и о коне. Она сформировалась в процессе постепенной замены оленя как ездового животного конем. Такой период был достаточно длительным и характеризовался тем, что довольно долгое время и конь, и олень / лось в равной степени использовались в хозяйстве³.

«Конь, заменив этих животных в упряжке, заменил их и в ритуале, приняв на себя все те сакральные функции, которые ранее с ними связывались» [8, с. 95]. «Олень был почитаемым животным у многих индоевропейских народов и являлся семантическим эквивалентом коня» [16, с. 104]. Данное обстоятельство «породило идею переодевания коня в оленя и идею создания синкретических фантастических существ, наделенных чертами коня, оленя» [16, с. 105].

¹ См. об этом: [33].

² Поскольку олени и лоси в фольклоре взаимозаменяемы, это дает основания говорить об оленях-лосьях [30, с. 81].

³ Еще в XIX в. домашние лоси имелись во Владимирской, Рязанской, Псковской, Вологодской, Вятской, Волынской, Московской губерниях и в Сибири [8, с. 95].

Такие контаминированные образы порой встречаются и в фольклоре. В «Калевале» говорится о коне-олене-лосе, на котором скакал Вяйнямейнен [14, с. 88]. В сибирской сказке «Конь-Лось» [29, № 41] роль Коня-Лося сопоставима с ролью волшебного коня из других сказок аналогичного содержания.

Смешение этих же образов, вероятно, отразилось и в русской пословице: «Бык да жеребья — одна родня» [35, т. 9, с. 138]. Трудно определить, какие именно животные здесь названы. Ведь слово *бык* равным образом могло использоваться в значениях «коренная лошадь, коренник», «самец оленя» (Арх., Сиб., Камч., Мурман.) и «лось-самец» (Амур., Ср. Урал, Перм.) [35, т. 3, с. 342]; а слово *жеребья* могло означать не только «лошадиный детеныш», но и «олений детеныш» [4, т. 1, с. 534].

В декоративно-прикладном искусстве тоже можно наблюдать нечто подобное. «В традиционном декоре мезенских прялок, крайне архаичном», изображения коней «отличаются от оленей только отсутствием рогов» [8, с. 100]. На северорусских вышивках «иногда на голове коня имеется отросток, возможно рудимент рога», на основании чего Г. С. Маслова высказала предположение, что кони со временем «как бы заменили фигуры оленей» [19, с. 74]. Сюда же можно отнести и другие контаминированные фигуры, о которых говорилось выше.

Такая эквивалентность коня и оленя могла сформироваться еще и потому, что в архаическом сознании они в равной мере наделялись космологической семантикой.

Олень / лось как космологический символ. Сохранилось достаточное количество этнографического материала, свидетельствующего о том, что олень и лось, так же как и конь, в древности являлись космологическими животными. Обобщая его, И. М. Денисова, в частности, пишет: «В настоящее время уже довольно хорошо известен тот факт, что у многих народов мироздание, и в первую очередь земля, представлялись и в образах каких-либо животных, среди которых копытные занимают одно из главных мест» [5, с. 386]⁴.

На этих воззрениях построена якутская загадка: «Кто на себе лес⁵ несет? (Олень)» [13, с. 248], где олень представляется огромным, как земля.

Порой природные явления объяснялись действиями вселенского оленя. Например, в одном из долганских рассказов о шаманах повествуется: «В этой стране <...> часто играла гроза, появляясь в образе черного оленя, безрогого, с длинными ушами. Как только олень потрясал ушами, слышались громовые раскаты» [6, с. 55]. А по болгарским народным убеждениям, «когда [оленю] на ухо садится муха, он трясет головой, отчего происходит землетрясение» [3, с. 546].

Представления «небо — оленья шкура» были у кетов; они же отразились в эвенкийских загадках с ответом «звезды»: «Шкура дикого оленя продырявлена (звезды = дырки от оводов)» [5, с. 401]. Видимо, поэтому в загадках разных народов с одинаковым ответом «ночь и день» ночь предстает в виде черного оленя / лося, а день — в виде белого оленя / лося. В эвенкийской: «Когда *черный олень* приходит, все люди умирают, когда *белый олень* приходит, все люди оживают» [2, с. 265]; в белорусской: «Пришов *чорный лось*, поклав трось; пришов *белый лось*, подняв трось» [28, с. 329]. Здесь образ рогатого животного показан всеохватным, вселенским, как день и ночь.

Космологическая семантика оленя отражена в славянских фольклорных текстах, где говорится: «На лбу у него солнце сияет, на груди у него месяц», или «На правой бе-

⁴ Согласно археологическим данным, Вселенная мыслилась в образе оленя в космологических воззрениях народов южной и восточной Европы периода неолита, а также скифов [5, с. 390, 400].

⁵ Здесь и далее выделено мною. — С. С.

дре млад светел месяц, на левой бедре красно солнышко, по всему оленю часты звезды» [3, с. 545].

По свидетельствам славянских народных преданий, оленей и лосей некогда приносили в жертву [30, с. 71–73; 3, с. 545 и др.], что тоже красноречиво указывает на то, что в древности они мыслились космологическими животными.

В «очень широко распространенной практике принесения в жертву богу животного (например, оленя или лошади у сибирских народов) <...> голову животного ориентируют на восток и насаживают на кол, прообразующий мировое дерево» [37, т. 1, с. 2]. Такая композиция как бы воспроизводит целостный образ ритуально умерщвленного оленя, у которого деревянный кол, на который насажена его голова, теперь уже представляется туловищем этого животного⁶. Это делалось, как принято считать, для его возрождения. Но поскольку олень / лось и сам по себе являлся космологическим символом, стоит предположить, что такое сооружение создавалось еще и с целью восстановления космологической целостности, нарушенной фактом его ритуального умерщвления. В результате получается завершенная космологическая модель, воспроизводящая образ оленя-древа мирового: кол, соотносимый с телом животного, — его ствол (= средний ярус мироздания); насаженная на него рогатая голова — ветвистая крона дерева (= верхний ярус мироздания). Подобные примеры наглядно демонстрируют происхождение контаминированного образа *дерево-олень / лось*, который мог сформироваться исключительно на основе семантического ассоциативного ряда *дерево мировое — космологическое животное*, существовавшего в архаических представлениях.

Дерево — олень / лось. «Образы мирового оленя или лося как эквивалентов мирового дерева и Вселенной хорошо известны у сибирских народов» [37, т. 1, с. 256]. А «в Евразийских степях олень <...> соотносился с деревом жизни» [16, с. 105]. Это подтверждается примерами, встречающимися в фольклоре. «Для доказательства наличия связей между оленем и мировым деревом (ясенем в “Эдде”) представляется особенно показательным то место, <...> где Хельги возвышается “Как благородный *ясень* в терновнике / Или олень, обрызганный росой / Выше всех зверей, / И рога блещут у самого неба”» [12, с. 114].

В русских загадках о дороге: «Лежит *брус* во всю Русь, / Встанет, так до неба достанет» и «Лежит *лось*, протеня нос, / А встанет, до неба достанет» [24, с. 418] — образ лося наделен гигантскими размерами, как и мировое дерево (показанное здесь как «брус»), эквивалентом которого он выступает. Поэтому не вызывает сомнения, что и в древнерусской культуре лось и олень, олицетворявшие вселенную, соотносились с деревом мировым.

Аналогия *дерево — олень* могла сложиться не только на семантической основе, но и на известном визуальном сходстве, поскольку ветвистые рога оленя / лося напоминают ветки дерева. Это обстоятельство послужило причиной формирования целого ряда омонимов и однокоренных слов в русских народных говорах. Например, слово *крóна*, широко известное в значении «верхняя часть дерева, образуемая совокупностью всех ветвей», порой употребляется и как «оленьи рога, панты» (Горно-Алт.) [35, т. 15, с. 277]. Применительно к оленьим рогам существует выражение *ветвистые рога*, а на Дону наоборот, когда речь идет о дереве, используется слово *рогáтиться* в значении «ветвиться» [35, т. 35, с. 120]. Засохшее дерево с сучьями, на которое надевают для сушки посуду (кувшины, чугуны) называется *рогатулина* (р. Урал) [35, т. 35, с. 122],

⁶ Видимо, поэтому у хантов «о жирных оленях говорят: “Его спина подобна доске или шести”» [20, с. 514].

а ствол дерева с остатками обрезанных сучьев — *рогáтка* (Арх.) [35, т. 35, с. 120]. *Рогáль* — «деревянный сук в виде рога» (Новг.) [35, т. 35, с. 119]; *рогуля* — «боковая ветвь, ответвление на дереве» (Новосиб.) [35, т. 35, с. 129]; *рогоушка* — сосна (Волог.) [35, т. 35, с. 127]; *рогулястое* — «кривое дерево с раздвоенным стволом» (Ряз. Мещера) [35, т. 35, с. 129].

Эта же аналогия *рога* — *ветки* или *олень* — *дерево* нашла свое отражение в русской ироничной поговорке: «Хвать оленя за рога — ан *рассоха* в руках!» [4, т. 2, с. 671]. Северорусское слово *рассо́ха*, *рассо́шка* — «раздвоенный конец ствола, дерева» (Пинеж., Арх.) [35, т. 34, с. 219, 222] Но *рассо́шка* — это еще и «отростки на рогах животного» (Пинеж., Арх.) [35, т. 34, с. 222]. И слово *сохатый* не только означало «рогатый»: *сохатый олень* — «двухгодовалый северный олень, у которого вырастают рога» (Сев.-Сиб.); оно еще могло использоваться и в тех случаях, когда речь шла о развилистом с *рассохою* дереве или бревне [35, т. 40, с. 81]. Так же слова *сук*, *сучок* употребляются не только в значении «боковая отрасль дерева» [4, т. 4, с. 358], «ветвь, идущая непосредственно от ствола дерева» (Краснояр., Костром., Новг.), но и в значении «отросток на рогах лося»: «У лося рога, таки сучки, один сук, второй, третий» (Новосиб.) [35, т. 43, с. 36].

В загадках многих северных народов рога представляются то ветвистым деревом, то ветками, находящимися на животном-дереве. В негидальской: «Одно *дерево*, когда лето наступает, инеем покрывается, а зимой — нет. (Рога оленя)» [38, с. 225]; в карельской: «Две *осины* от одного корня растут. (Рога)» [15, с. 218]. У эвенков рога лося загадываются как «*Лиственничка* с ветками» [2, с. 265], и есть обратная загадка с ответом «береза», где дерево предстает в образе оленя: «Стоит *олень* с сотнями седел» [2, с. 266]. В якутских загадках: «Кривое *дерево* не промерзает. (Рога)» [41, с. 29], «У одного *дерева* половина замерзает, а другая нет. (У коровы⁷ рога зимою)» [13, с. 246]. В последнем примере в образе дерева показано само животное, а в образе ветвистой кроны, составляющей его верхнюю «половину», — «незамерзающие» рога. Из этого следует, что если рога оленя и лося ассоциировались с ветками, то сами эти животные могли сопоставляться с деревьями, на которых растут такие ветки.

В карельской загадке с ответом «дерево, сучья, бревно»: «*Быка*⁸ в лесу зарежут, *рога* там оставляют, мясо домой привозят» [15, с. 216] дерево представлено рогатым животным, его сучки — рогами, а ствол — мясной тушей. В «Калевале» есть эпизод, в котором рассказывается о том, как Ютас создает лося-оленя Хийси: «Голову из пня гнилого, / И рога из веток ивы, / <...> / Из жердей — спина у лося, / <...> / Из коры сосновой — кожа, / Из бревна гнилого — мясо» [14, с. 154]. То есть и здесь рога животного соотносятся с ветками, его тело — со стволом («из жердей», «из бревна»), а его кожа — с сосновой корой.

О том, что оленья шкура могла быть соотносима с древесной корой, свидетельствует и чукотское сказание, где говорится, что шкуры диких оленей, полученные шаманом в стране мышей, по возвращении его в наш мир «превратились в сухие листья и кусочки коры» [1, с. 6]. Вероятно, такие же представления нашли отражение и в русской диалектной лексике, где *шкура* — это «сырая кожа животного, целиком и с шерстью», а также — «древесная кора» [4, т. 4, с. 638–639]. Соответственно, *ошкуривать* означа-

⁷ Слово *корова* у якутов используется в значении: «самка оленя, важенка», или «самка лося».

⁸ Здесь слово *бык* надо понимать в значении «олень» или «лось» [35, т. 3, с. 342], поскольку в этой загадке говорится, что его «в лесу зарежут», а значит, речь идет не о домашнем животном.

ет «лечить поврежденную кору деревьев» (Пск.); *ошкуривать, ошкурять* — «снимать кору с дерева, очищать бревно от коры» (Иван., Перм., Иркут., Урал) [35, т. 25, с. 91].

Свидетельства того, что рогатый олень соотносился с ветвистым деревом, имеются и в славянском фольклоре, например, в русской загадке об олене: «Не *дерево*, а суковато» [24, с. 375]. А в запевах сербских и болгарских величальных свадебных песен, где говорится о том, что новобрачные находятся либо «на плывущем дереве», либо (в другом варианте) «на рогах плывущего оленя» [25, с. 237–238], образ дерева и образ оленя взаимозаменяемы.

Такие представления о дереве как об олене могли сложиться еще и на том основании, что в эпоху анимизма «люди вряд ли могли и умели резко отличать <...> растущие деревья отдвигающихся животных; те и другие считались одинаково живыми» [11, с. 22]. В частности, чукчи считали шелестящие деревья одушевленными: двигающимися и разговаривающими между собой [1, с. 2, 4–5].

Сакральный образ оленя / лося в «перевернутом» дереве. В образе оленя / лося могло представляться не только растущее дерево, но также и срубленное, или выкорчеванное. Об этом, в частности, свидетельствует вышеприведенный фрагмент из «Калевалы», подробно повествующий о создании лося-оленя Хийси [14, с. 154]. Здесь стоит обратить внимание на то, что его голова, являющаяся верхней частью животного, была выполнена «из пня», т. е. из нижней части дерева. Но если нижний конец дерева оказывается верхней частью какой-либо фигуры, созданной из него, то это является красноречивым свидетельством того, что данный образ был сотворен из *п е р е в е р н у т о г о* дерева [34, с. 114].

Каждое дерево наделено достаточно развитой корневой системой, которая в известной степени имеет визуальное сходство с его ветвистой кроной. Выкорчеванное с корнями дерево считалось «мертвым» (т. е. относящимся к «иному миру»), а потому «перевернутым», согласно представлениям о «том свете», где перевернуты многие понятия. В этом случае корни дерева и его крона менялись своим положением. Подобные воззрения оставили свой след во многих архаических культурах, и в частности, запечатлелись в русском заговоре: «На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями» [37, т. 2, с. 327].

Поскольку переворачивание предметов в славянской магической охранительной практике реализовывалось «через оппозиции “верх – низ” и “передний – задний”», то и дерево (или деревянный столб) использовали в перевернутом виде как апотропей [17, с. 679]. Выкорчеванное (или срубленное) дерево считалось «перевернутым», даже находясь в горизонтальном положении. При этом его корни соотносились с верхом (или «головой»), а его верхушка — с низом (или задней частью, «хвостом»).

Такие представления нашли свое отражение в народных говорах. Например, *кокорная башка* — это «комель, корневище, *оголовок*», а просто *башка* — это «вообще голова» [4, т. 1, с. 56], или «голова животного» (Нижегор., Волог.) [35, т. 2, с. 163–164]. Но если корень (конечно же, выкорчеванный из земли, поскольку у растущего дерева он не виден) называли *кокорной башкой* и *оголовком*, значит, он мог представляться головой какого-либо существа, с образом которого соотносилось «перевернутое» дерево.

Соответственно, обратная часть дерева (его верхушка и крона) могла уже представляться его «хвостом», или хвостом животного, соотносимого с ним. Видимо, поэтому «часть ствола с сучьями и ветвями» порой так и называли — хвост ствола [21, с. 547]. У В. И. Даля есть любопытное определение слову дубина: «*вершина, хвост,*

ком⁹ дуба, что обрубается» (Моск.) [4, т. 1, с. 498], которое свидетельствуют о том, что обрубаемая вершина дерева (крона) могла называться его хвостом¹⁰.

Из сказанного следует, что верхушка дерева называется «хвостом» только лишь тогда, когда дерево выкорчевано («умерщвлено»), а потому представляется «перевернутым».

Показательно, что «умерщвленное» дерево или его ствол было принято транспортировать в «перевернутом» положении. Это когда его комлевая часть («кокорная башка») находится впереди, а его вершина («хвост») — сзади. Такой порядок перевозки дерева запечатлелся в эпизоде из олонечкой сказки, где сват хвалится огромными размерами избы жениха: когда при ее строительстве фантастически гигантские «бревна на дом возили, там в понедельник видишь, что везут комель, а в среду только вершина мимо прошла» [31, с. 391].

Казалось бы, данное правило перетаскивания стволов деревьев диктовалось рациональными соображениями: для того чтобы вывезти бревна из леса при помощи волокуши, к ней прикрепляли достаточно тяжелый и неповоротливый комлевый конец срубленного дерева, а его более легкая и гибкая верхушка волочилась сзади, не цепляясь за заросли. Однако другие случаи перевозки и использования ствола по тому же принципу свидетельствуют о том, что срубленное или выкорчеванное дерево после своей «смерти» мыслилось «перевернутым».

В соответствии с этими представлениями из «перевернутого» дерева создавались и какие-либо зооморфные образы, тем более что горизонтально расположенный ствол имеет сходство с горизонтально расположенным туловищем животного. А полученное из него изображение, согласно народным воззрениям, тоже обладало сакральными свойствами. В качестве такого примера можно привести традицию, бытовавшую в северорусском деревянном зодчестве, когда на крышах изб размещали охлупень с изображением оленя. «На берегах Вычегды, в Красноборском районе на Пинеге <...> часто изображается олень с ветвистыми рогами, вырезанными из природных отростков корня» [39, с. 19]. Как видим, рогами здесь служат уже не ветки, а корневые отростки¹¹, поскольку передняя часть фигуры животного выполнялась из комля дерева (рисунок 2).

⁹ *Ком* — «древесная крона» (Волог.) [35, т. 14, с. 224].

¹⁰ Слова, производные от слова хвост: *хвостанец*, *хвостаник* — «березовый веник для пареня в бане» (Волог.) [35, т. 50, с. 94]; *хвостать* кого — «парить в бане веником» [4, т. 4, с. 547]; *хвостаться* — почти повсеместно: «хлестать себя веником в бане» [35, т. 50, с. 98]; *отхвостать*, *отхвостить* — «побить; наказать кого-либо <...> розгами» (Пск., Смол., Моск., Свердл., Иркут.) [35, т. 24, с. 351]; *хвостина* — «длинный прут, хворостина» (Волог.) [35, т. 50, с. 100]. Появление таких однокоренных слов можно объяснить тем, что веник и розги состоят из веток, которые некогда находились в верхней части дерева, но после того, как дерево срубили («умерщвили»), они стали считаться его задней, «хвостовой» частью.

¹¹ Этот же принцип лег в основу нанайской загадки «Из тайги *семирогий* лось идет» с ответом «*Корень* большого дерева, вывороченный из земли» [26, с. 245], в которой множество корневых ответвлений представлено многочисленными рогами фантастического лося.

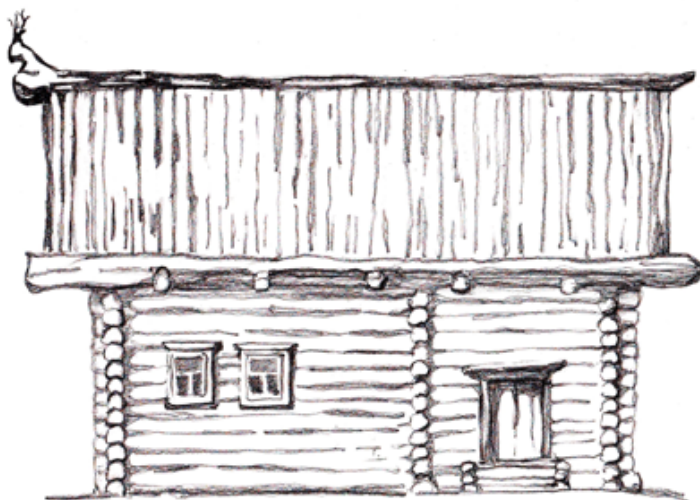


Рисунок 2 – Дом в селе Юрома. Архангельская обл.
 Прорисовка автора статьи [18, с. 105, табл. 42]
 Figure 2 – House in the village of Yuroma. Arkhangelsk region.
 Drawing of the article's author [18, p. 105, fig. 42]

Чтобы изготовить такой зооморфный охлупень, у выкопанного с корнем дерева отсекали все ветки и все лишние корневые отростки, оставляя лишь один, имеющий разветвление, по своей форме напоминающее рога. Полученный таким способом выступ вместе со стволом «составляет основу наиболее распространенного пластического мотива: плавно очерченный крюк, округло вырастающий из прямого ствола и постепенно утончающийся к концу. Изображение <...> изогнутой шеи [у создаваемого существа] возникает, словно само собой, почти непреднамеренно, из этой органичной природной скульптуры» [39, с. 46]. Из такой «рогатой» формы и моделируется передняя часть фигуры оленя. В результате охлупень, водружаемый на кровле, приобретает зооморфный вид. При этом выполненные из комля голова, шея и грудь оленя увенчивают передний щипец крыши; ствол дерева, пошедший на охлупень, в своем горизонтальном положении как бы воспроизводит «тело», «спину» животного; а более тонкая верхушка дерева, приходящаяся на задний щипец избы, является его «хвостом»¹².

Изображение животного на охлупне наделялось сакральными свойствами не только потому, что было выполнено из «перевернутого» дерева, но и потому, что оно было размещено на крыше, которая, как известно, в древних космологических представлениях о доме соотносилась с небом как верхним ярусом мироздания, т. е. с «иным миром».

Если такое изображение на крыше избы сравнить с изображением оленя на северодвинском полотенце (рисунок 1), то можно отметить определенное сходство, правда, с той разницей, что на вышивке хвост коня-оленя показан ветвистым, а также есть изображение его ног. Передняя часть такой вышитой фигуры (голова, шея и грудь) моделируется так же, как и изображение животного на охлупне, т. е. выглядит как единственный корневой отросток с «рогатым» разветвлением на конце, оставшийся по-

¹² По такому же принципу создавались охлупень-конь [33, с. 100] и охлупень-птица [34, с. 110].

сле удаления всех остальных. Поэтому на вышивке переднюю часть дендроморфного коня-оленя можно воспринимать корневищем, его корпус с ногами — стволом горизонтально расположенного дерева с отходящими от него сучьями, а его хвост выглядит как ветвистая верхушка. В результате здесь следует признать, что вышитое изображение животного одновременно представлено и как изображение горизонтально расположенного «перевернутого» дерева. Такой образ тоже наделялся сакральной функцией не только благодаря данному обстоятельству, но еще и потому, что он размещен на обрядовом полотенце¹³.

Сакральный образ оленя / лося в бытовых деревянных предметах. Представления о дереве как об олене / лосе послужили причиной того, что различные деревянные изделия могли наделяться признаками этих животных, поскольку считалось, что «душа дерева продолжает жить в бревне постройки и в любой вещи», выполненной из него [39, с. 12].

В свое время А. К. Чекалов подметил, что во внешнем виде деревянного дома Севера «есть нечто от древнего корабля с резной головой животного на форштевне» [39, с. 18]. Подобное сходство не случайно. Дело в том, что и на изготовление охлупня, увенчивающего крышу такого дома, и на изготовление плавательного средства шла *кокора*: «дерево (обычно хвойное) с изогнутым корнем, идущее на остовы, шпангоуты и пр. лодок, барок и других речных судов. <...> “Кокора, по-видимому, известна всему северу”»; кокоры также использовались и при постройке крестьянского дома (Север.) [35, т. 14, с. 93, 94].

Показательно, что выражение *свернуть кокору* означало «убить лося в запрещенное законом время» (Олон.) [35, т. 14, с. 95]. Это еще раз подтверждает, что в архаических представлениях олончан такие понятия были взаимозаменяемы. Поэтому неудивительно, что и деревянному судну, и охлупню равным образом могли придаваться черты этого животного. В обоих случаях кокору обрабатывали примерно по одному и тому же вышеописанному принципу: у дерева оставляли лишь один корневой отросток, который принимал вертикальное положение относительно горизонтально расположенного ствола и становился передней частью охлупня либо носовой частью судна. Разница состояла в том, что ствол, шедший на охлупень, выдалбливали снизу, а ствол, шедший на изготовление плавательного средства, — сверху.

Дерево, шедшее на выделку лодки-долбленки, представлялось аналогом древу мировому¹⁴, а потому могло соотноситься с образом оленя / лося как космологического животного. Однако аналогия *дерево-олень* — *лодка* могла сложиться не только на семантической основе, но и на известном визуальном сходстве. Прообразом плавательного средства было дерево, плывущее по реке корнем вперед¹⁵, которое очень похоже на плывущее рогатое животное. В этом можно наглядно убедиться на примере онежских петроглифов, среди которых есть «изображение плывущей <...> лодки с головой рогатого животного на носу и с кормой в виде загнутой назад линии», а так же с людьми, сидящими в ней [27, с. 63] (рисунок 3). То, что данная лодка, имеющая сходство

¹³ Вышитым полотенцем обрамляли божницу в красном углу, а также его использовали в различных магических ритуалах и праздничных обрядах.

¹⁴ В ряде древних текстов «можно обнаружить следы связи судна (лодки) <...> с мировым деревом» [12, с. 130].

¹⁵ Непременное правило, когда на переднюю, носовую часть лодки-долбленки шла комлевая часть ствола, а его вершина должна была стать ее кормой, диктуется тем, что более толстый комлевый конец дерева гораздо тяжелее, чем его верхушка, и потому дерево, вывернутое с корнем из земли, плывет вниз по течению реки именно в таком положении.

с оленем / лосем, была выполнена из «перевернутого» дерева, здесь не вызывает никакого сомнения, особенно если принять во внимание иконографическое сходство ее изображения с вышерассмотренными образцами (рисунки 1–2). На петроглифе хорошо видно, что рогатая голова выполнена из корневища, длинный корпус лодки — из ствола, а корма «в виде загнутой назад линии» — это верхний сучок дерева, расположенный наклонно к его макушке и похожий на торчащий короткий олений хвостик.

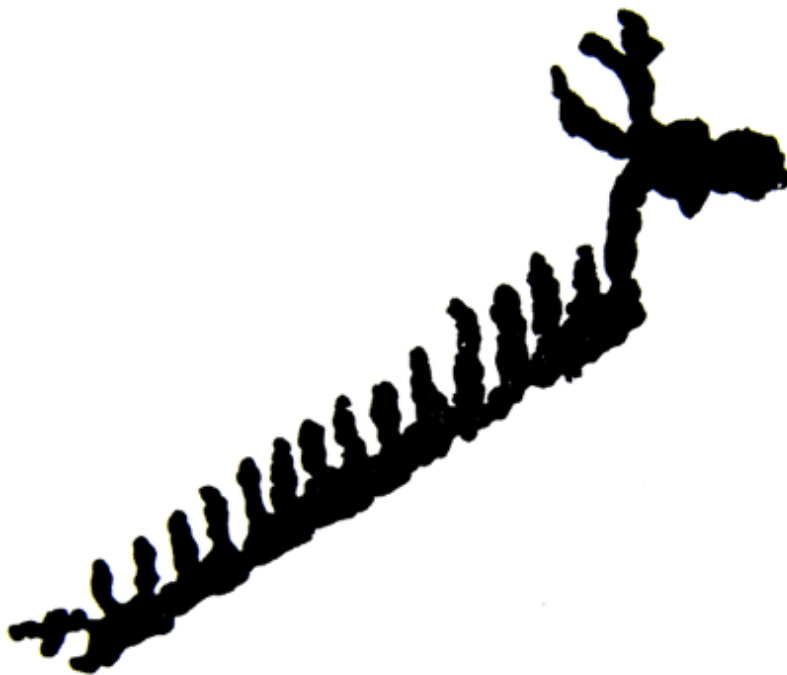


Рисунок 3 – Изображение пловущей лодки с головой рогатого животного на носу.
 Онежские петроглифы. Прорисовка автора статьи [27, табл. 13, № 103]
 Figure 3 – Image of a floating boat with the head of a horned animal on the bow.
 The Onega petroglyphs. Drawing by the article's author [27, fig. 13, № 103]

Следы древнейших представлений о лодке как об олене можно найти и в фольклоре. В сказке хантов есть такое сравнение: «Славный нос остроконечной лодки они держали высоко, подобно тому, как держит свою высокую шею пловущий олень» [20, с. 83]. В древнескандинавской «Эдде» вместо слова *корабль* использовался кеннинг «олень моря» [36, с. 39].

Об этом же свидетельствует и русская загадка с ответом «лодка», где она предстает в образе лося: «Бежит *лосек*, / Задержши носок» (Псков. губ.) [10, с. 186]. Кроме того, в русских народных говорах *рогаль* — «рогатое животное» (Орл.), но вместе с тем это еще и «беломорский карбас» (Холмог., Арх.), и «осиновая лодочка на р. Мологе» (Яросл.) [35, т. 35, с. 119].

Образ оленя-лося, в котором могла создаваться лодка, считался сакральным (так же как изображения оленя на крыше избы и на полотняной вышивке) потому, что он был изготовлен из «перевернутого» дерева. Поскольку использование в северных водах плавательного средства подобного типа было связано с большим риском¹⁶, его

¹⁶ В том случае, если такая лодка перевернется, людей не спасло бы умение плавать, потому что в холодной воде невозможно долго продержаться на плаву.

наделяли зооморфным образом (в том числе — образом оленя / лося), который должен был выполнять функцию оберега. К тому же в древности деревянное судно могло употребляться не только по прямому назначению; оно еще применялось и в различных обрядах, в частности, при погребениях — ведь по народным воззрениям, «лодка, ладья, корабль — мифологизированное транспортное средство, связующее мир живых с “тем светом”» [22, с. 128].

Показательно, что в северорусской культуре «строительство судна ассоциировалось со строительством дома — особые обряды производились при закладке и спуске на воду» [22, с. 129]. Это, вероятно, можно объяснить теми же причинами, которыми обуславливалось образно-семантическое сходство избы и плавательного средства.

Образом оленя или лося порой могла наделяться и резная деревянная посуда, которая, несомненно, имела культовое значение [39, с. 21]. Правда, способ ее изготовления в некотором роде отличался от способа изготовления плавательного средства. Деревянный ковш обычно делали из отделенной от ствола и *перевернутой* корневой части дерева, в которой выдалбливали округлое углубление. Чтобы наделить такой ковш зооморфными признаками, его снаружи скругляли, отсекая лишние отростки корня (для придания сходства с «туловищем»), а из оставленных двух, расположенных друг против друга, вырезали ручки ковша в форме головы и хвоста животного. Об этом, в частности, свидетельствует неолитический деревянный прорезной черпак с ручкой в форме головы лося, найденный в Шигирском торфянике [40, с. 50–51], а также вологодский ковш-наливка, выполненный в образе оленя с роскошными рогами и коротеньким, едва намеченным хвостиком (рисунок 4).

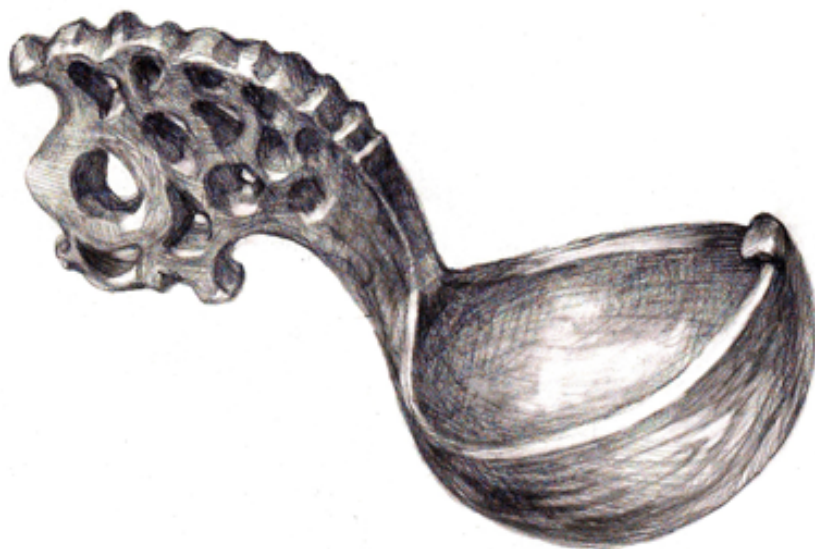


Рисунок 4 – Ковш-наливка. XVIII в. Вологодская губ. Дерево.
Государственный Русский музей. Зарисовка автора статьи
Figure 4 – Dipper. XVIII c. Vologda gov. Wood. The State Russian Museum.
Sketch of the article's author

Такие экспонаты довольно редки, поскольку, как уже говорилось, следы древнего культа оленя / лося почти не сохранились в славянской культуре. Поэтому и названия

посуды, производные от названий этих животных, не встречаются в русских народных говорах¹⁷. Однако показательно, что созвездие Большая Медведица, когда-то широко известное в России под именем *Лось* [35, т. 17, с. 155], а в Сибири и на Дальнем Востоке — *Сохатый* (Сиб., Камч., Алт., Иркут., Енис.) [35, т. 40, с. 81], имело и другие названия — *Ковш* (Ряз., Костром., Арх., Саратов., Перм., Амур.) и *Корёц*¹⁸ (Курск.) [35, т. 14, с. 35, 326]. Это, вероятно, можно считать отголоском образно-семантической связи, объединявшей понятия *деревянная посуда* и *рогатое животное*, которая некогда существовала в архаических представлениях.

Но «иногда именно середина дерева, связанная с копытными, выступает как замена всего дерева» [37, т. 1, с. 288]. Следовательно, только лишь ствол или даже его часть, не имеющие визуального сходства с оленем / лосем, также соотносились с ними, как и все дерево. В свете таких анимистических воззрений и любые другие деревянные предметы могли мыслиться в образе рогатого животного.

Подобные убеждения были зафиксированы и у северных народов. Так, для их воззрений «характерно, что шаманский бубен, являющийся образом Вселенной и мирового дерева, отождествляется с <...> оленем» [37, т. 1, с. 221]. И не только потому, что он обтягивается кожей ритуально умерщвленного оленя, но и потому, что выполняется из дерева, соотносящегося с этим животным. Тавгийский шаман в своем рассказе о том, как рубили дерево, выбранное для изготовления бубна, в частности, сообщил, что оно для него являлось диким оленем [23, с. 94].

О том, что любой предмет, выполненный из «дерева-оленя», мог представляться в образе этого животного, свидетельствуют различные загадки. Например, карельская с ответом «люлька»: «*Олень* на поле скачет, а ноги земли не касаются» [15, с. 195]. У коряков Пенжинского района «основной шест остова юрты» загадывается так: «Что (это) крепко держащий голову *бык?*», или «Что за *бычище* с неповоротливой головой?» [9, с. 276, 277]. Здесь в образе оленя¹⁹ представлен деревянный шест, что также является свидетельством данных отождествлений.

В конструкции старорусского деревянного жилища тоже использовалась подобная несущая деталь: деревянный столб, называемый *соха* — «толстая жердь, палка, кол, обычно с развилкой на конце, служащая опоркой» (Астрах., Дон., Ворон., Курск., Тамб., Орл., Смол., Ряз., Новг., Арх, Мурман.), [35, т. 40, с. 79]. Такая развилка придавала этому столбу визуальное сходство с сохатым, т. е. с рогатым животным.

В образе сохатого в древнерусских воззрениях могли представляться и другие деревянные вещи, даже и вовсе не похожие на оленя / лося. Например, в загадке с ответом «борона»: «Стоит *сохатый*, / Весь дыроватый» [10, с. 141]. Показательно, что эта же загадка имеет и другой ответ: «поленница» [10, с. 88]. Сходство бороны и поленницы заключается лишь в том, что обе они состоят из дерева, отождествляемого с оленем, и, видимо, по этой причине они в данном случае наделяются одними и теми же признаками.

Как видим, совершенно различные бытовые деревянные предметы могли быть связаны между собой семантическими ассоциациями, представляясь в фантастическом образе «дерево-олень».

¹⁷ Как, например, названия деревянных ковшей, связанных с образом птицы (*гусак*, *лебедок*), или с образом коня (*кониок*, *конюшок*, *кониювка*, *кониювочка*), сложившиеся в более позднее время на основе соответствующих образно-семантических представлений «дерево-птица» и «дерево-конь» [32, с. 52; 33, с. 100].

¹⁸ *Корёц* — почти повсеместное название деревянного ковша [35, т. 14, с. 326].

¹⁹ Нет сомнения, что слово *бык* у коряков используется в значении «олень».

Анализ приведенного материала показал, что в языческих представлениях существовало образно-семантическое отождествление образа оленя / лося и дерева. Причина происхождения такой аналогии видится в том, что данные животные, как и «дерево мировое», некогда являлись космологическими символами. Этим обусловлена взаимозаменяемость образа оленя / лося и образа дерева, наблюдаемая в фольклоре. В данном контексте представляется объяснимым и генезис целого ряда омонимов и однокоренных слов, бытующих в русской диалектной лексике, объединенных соответствующей темой. Кроме того, здесь рассмотрены предметы, изготовленные из «перевернутого» дерева (применяемого славянами в магической охранительной практике), которые наделены образом этих животных. Такой анализ позволил понять, как в севернорусском декоративно-прикладном искусстве мог сложиться контаминированный образ «дерево-олень» и почему он наделялся сакральными свойствами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Богораз В. Г.* Чукчи. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. Ч. II. Религия. 196 с.
- 2 *Воскобойников М. Г.* Эвенкийская загадка // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л.: Изд-во ЛГПИ, 1957. Т. 132. С. 249–269.
- 3 *Гура А. В.* Олень // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 545–546.
- 4 *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1998. Т. 1. 699 с. Т. 2. 779 с. Т. 4. 683 с.
- 5 *Денисова И. М.* «Живой космос»: Древнейшая модель Вселенной в мировой мифологии и русской народной культуре // Древнерусская космология / отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 368–471.
- 6 Долганский фольклор / вступ. ст., тексты и пер. А. А. Попова. М.; Л.: Сов. писатель, 1937. 259 с.
- 7 *Дьяконов И. М.* Введение // Мифологии древнего мира. М.: ГРВЛ Наука, 1977. С. 5–55.
- 8 *Жарникова С. В.* Возможные истоки образа коня-гуся и коня-оленя в индоиранской (арийской) мифологии // Информационный бюллетень МАИКЦА (Юнеско). М.: Наука, 1990. Т. 16. С. 84–103.
- 9 *Жукова А. Н.* Образцы загадок коряков Пенжинского района // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л.: Изд-во ЛГПИ, 1957. Т. 132. С. 271–278.
- 10 Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / сост. Д. Садовников. СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1876. 333 с.
- 11 *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937. 436 с.
- 12 *Иванов Вяч. В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных символов, образованных от ASVA — «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. С. 75–138.
- 13 *Ионова М. Н., Пуговкина М. И.* Якутские загадки // Советский фольклор: Статьи и материалы. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. № 4–5. С. 243–250.
- 14 *Калевала.* М.: Худож. лит., 1977. 574 с.
- 15 Карельские пословицы, поговорки, загадки / сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск: Гос. изд-во Карельской АССР, 1959. 226 с.
- 16 *Кузьмина Е. Е.* Конь в искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев: Наукова думка, 1977. С. 96–119.

- 17 *Левкиевская Е. Е.* Перевоорачивание предметов // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 679–681.
- 18 *Маковецкий И. В.* Архитектура русского народного жилища: Север и Верхнее Поволжье. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 338 с.
- 19 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978. 206 с.
- 20 Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост. Н. В. Лукина. М.: Наука, 1990. 568 с.
- 21 Опыт лесоводственного терминологического словаря / сост. П. Н. Вереха. СПб.: Тип. Санкт-Петербургского Градоначальства, 1898. 588 с.
- 22 *Петрухин В. Я.* Лодка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 128–129.
- 23 *Попов А. А.* Тавгийцы: Материалы по этнографии Авамских и Вадеевских самоедов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. 111 с.
- 24 Пословицы. Поговорки. Загадки / сост. А. Н. Мартынова, В. В. Митрофанова. М.: Современник, 1986. 512 с.
- 25 *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава: Тип. М. Земкевича, 1887. Т. 2. 809 с.
- 26 *Путинцева А. П.* Нанайские загадки // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л.: Изд-во ЛГПИ, 1957. Т. 132. С. 227–248.
- 27 *Равдоникас В. И.* Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря / отв. ред. И. И. Мещанинов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. Ч. 1. 205 с.
- 28 *Романов Е.* Белорусский сборник. Губерния Могилевская. Песни, пословицы, загадки. Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1885. Т. I. Вып. 1–2. 469 с.
- 29 Русские народные сказки Сибири о чудесном коне / сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1984. 335 с.
- 30 *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Русское слово, 1997. 824 с.
- 31 Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). Сборник Н. Е. Ончукова // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1908. Т. 33. 645 с.
- 32 *Синчук С. Д.* Образ «птица-дерево» в славянской народной культуре // Вестник славянских культур. 2015. № 4. С. 49–57.
- 33 *Синчук С. Д.* Образ «дерево-конь» в славянской народной культуре // Вестник славянских культур. 2017. № 1. С. 96–110.
- 34 *Синчук С. Д.* Орнитоморфный образ северорусской избы: семантическая реконструкция на материале славянской культуры // Этнографическое обозрение. 2017. № 2. С. 106–121.
- 35 Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (т. 1–23), Ф. П. Сороколетов (т. 24–46), С. А. Мызников (т. 47–51). М.; Л.; СПб.: Наука, 1965–2019. Т. 2. 314 с. Т. 3. 360 с. Т. 9. 362 с. Т. 14. 376 с. Т. 15. 400 с. Т. 17. 384 с. Т. 24. 367 с. Т. 25. 352 с. Т. 34. 367 с. Т. 35. 360 с. Т. 40. 346 с. Т. 43. 349 с. Т. 50. 334 с.
- 36 *Стеблин-Каменский М. И.* Древне-скандинавская литература. М.: Высшая школа, 1979. 192 с.
- 37 *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 1. 448 с. Т. 2. 496 с.
- 38 *Цинциус В. И.* Загадки негидальцев // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л.: Изд-во ЛГПИ, 1957. Т. 132. С. 215–226.

- 39 Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М.: Искусство, 1974. 191 с.
- 40 Эдинг Д. Н. Резная скульптура Урала: из истории звериного стиля // Труды ГИМ. М.: Изд-во ГИМ, 1940. Вып. X. 103 с.
- 41 Якутские загадки // Живая старина / сост. В. Л. Приклонский. СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1890. Вып. I. Отдел II. С. 26–30.

© 2021. Svetlana D. Sinchuk
Inozemtsevo, Zheleznovodsk, Russia

THE SACRED IMAGE OF “TREE-DEER” IN NORTHERN RUSSIAN FOLK CULTURE

Abstract: The paper considers the hypothesis that the image of a “tree-deer”, imprinted in the Northern Russian folk culture, was formed on the basis of figurative and semantic identification of a deer / elk and a tree. The analysis of such analogies, traces of which are preserved in folklore and in Russian folk dialects, is carried out taking into account the peculiarities of pagan worldview. Due to the antiquity of the cult of these animals, which developed in the hunting period, its signs have to be searched not only among the few archaisms of Slavic culture that have come down to our days, but also among traditional cultures of the Northern peoples. The fact that these animals, like the “world tree”, were once cosmological symbols explains the origin of the figurative-semantic relationship between a deer / elk and a tree. This is what determines the interchangeability of the image of a deer / elk and the image of a tree observed in folklore. In this context, the Genesis of a number of homonyms and similar words that exist in the Russian dialect lexicon, united by a corresponding theme, also becomes comprehensible. Moreover, the author conducts analysis of a number of images of deer / elk found in Northern Russian decorative and applied art (on embroidery and wood carving) in the context of representations that existed in the Slavic magical protective practice. This allows for understanding why the “tree-deer” image was endowed with sacred properties.

Keywords: deer, elk, image, tree, riddles, fairy tales, proverbs, folk sayings, archaic thinking.

Information about the author: Svetlana D. Sinchuk — PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor, Stavropol State Pedagogical Institute, Svobody ave, 14, 357430 set. Inozemtsevo, Zheleznovodsk, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3590-1653>. E-mail: svetlana.sinchuk@yandex.ru

Received: January 23, 2020

Date of publication: March 28, 2021

For citation: Sinchuk S. D. The sacred image of “tree-deer” in Northern Russian folk culture. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2021, vol. 59, pp. 77–95. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-59-77-95>

REFERENCES

- 1 Bogoraz V. G. *Chukchi* [Chukchi]. Leningrad, Izdatel'stvo Glavsevmorputi Publ., 1939. Part II: Religiiia [Religion]. 196 p. (In Russian)

- 2 Voskoboinikov M. G. Evenkiiskaia zagadka [Evenk riddle]. *Uchenye zapiski LGPI im. A. I. Gertsena* [Scientific notes of the A. I. Herzen LGPI]. Leningrad, Izdatel'stvo LGPI Publ., 1957, vol. 132, pp. 249–269. (In Russian)
- 3 Gura A. V. Olen' [Deer]. *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2004, vol. 3, pp. 545–546. (In Russian)
- 4 Dal' V. I. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka: v 4 t.* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language: in 4 vols.] Moscow, Russkii iazyk Publ., 1998. Vol. 1. 699 p. Vol. 2. 779 p. Vol. 4. 683 p. (In Russian)
- 5 Denisova I. M. “Zhivoi kosmos”: Drevneishaia model' Vselennoi v mirovoi mifologii i russkoi narodnoi kul'ture [“Living cosmos”: The oldest model of the Universe in world mythology and Russian folk culture]. In: *Drevnerusskaia kosmologiia* [Old Russian Cosmology], responsible edited by G. S. Barankova. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2004, pp. 368–471. (In Russian)
- 6 *Dolganskii fol'klor* [Dolgan folklore], introductory article, texts and translation by A. A. Popova. Moscow, Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1937. 259 p. (In Russian)
- 7 D'iakonov I. M. Vvedenie [Introduction]. In: *Mifologii drevnego mira* [Mythologies of the ancient world]. Moscow, GRVL Nauka Publ., 1977, pp. 5–55. (In Russian)
- 8 Zharnikova S. V. Vozmozhnye istoki obraza konia-gusia i konia-olenia v indoiranskoi (ariiskoi) mifologii [Possible origins of the image of horse-goose and horse-deer in Indo-Iranian (Aryan) mythology]. *Informatsionnyi biulleten' MAIKTsA (Iunesko)* [Information Bulletin of the MAIKCA (Unesco)]. Moscow, Nauka Publ., 1990, vol. 16, pp. 84–103. (In Russian)
- 9 Zhukova A. N. Obraztsy zagadok koriakov Penzhinskogo raiona [Samples of the riddles of the Penzhina district, Koryak]. *Uchenye zapiski LGPI im. A. I. Gertsena* [Scientific notes of A. I. Herzen LGPI]. Leningrad, Izdatel'stvo LGPI Publ., 1957, vol. 132, pp. 271–278. (In Russian)
- 10 *Zagadki russkogo naroda. Sbornik zagadok, voprosov, pritch i zadach* [Riddles of the Russian people. Collection of riddles, questions, parables and problems], compiled by D. Sadovnikov. St. Petersburg, Tipografiia N. A. Lebedeva Publ., 1876. 333 p. (In Russian)
- 11 Zelenin D. K. *Totemy-derev'ia v skazaniiakh i obriadakh evropeiskikh narodov* [Totems-trees in the legends and rites of European peoples]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1937. 436 p. (In Russian)
- 12 Ivanov Viach. V. Opyt istolkovaniia drevneindiiskikh ritual'nykh simvolov, obrazovannykh ot ASVA — “kon`” [Experience of interpretation of the ancient Indian ritual symbols formed from ASVA — “horse”]. In: *Problemy istorii iazykov i kul'tury narodov Indii* [Issues of the history of languages and culture of the peoples of India]. Moscow, Nauka Publ., 1974, pp. 75–138. (In Russian)
- 13 Ionova M. N., Pugovkina M. I. Iakutskie zagadki [Yakut riddles]. *Sovetskii fol'klor: Stat'i i materialy* [Soviet folklore: Articles and materials]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1936, no 4–5, pp. 243–250. (In Russian)
- 14 *Kalevala*. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1977. 574 p. (In Russian)
- 15 *Karel'skie poslovitsy, pogovorki, zagadki* [Karelian proverbs, sayings, riddles], compiled by G. N. Makarov. Petrozavodsk, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Karel'skoi ASSR Publ., 1959. 226 p. (In Russian)

- 16 Kuz'mina E. E. Kon' v iskusstve sakov i skifov [Horse in the art of the Saks and Scythians]. In: *Skify i sarmaty* [Scythians and Sarmatians]. Kiev, Naukova dumka Publ., 1977, pp. 96–119. (In Russian)
- 17 Levkieskaia E. E. Perevorachivanie predmetov [Overversion of the objects]. In: *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2004, vol. 3, pp. 679–681. (In Russian)
- 18 Makovetskii I. V. *Arkhitektura russkogo narodnogo zhilishcha: Sever i Verkhnee Povolzh'e* [Architecture of the Russian folk dwelling: North and Upper Volga region]. Moscow, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1962. 338 p. (In Russian)
- 19 Maslova G. S. *Ornament russkoi narodnoi vyshivki kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [Ornament of Russian folk embroidery as a historical and ethnographic source]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 206 p. (In Russian)
- 20 *Mify, predaniia, skazki khantov i mansi* [Myths, legends, tales of the Khants and Mansi], compiled by N. V. Lukina. Moscow, Nauka Publ., 1990. 568 p. (In Russian)
- 21 *Opyt lesovodstvennogo terminologicheskogo slovaria* [Experience of forestry terminological dictionary], compiled by P. N. Verekha. St. Petersburg, Tipografiia Sankt-Peterburgskogo Gradonachal'stva Publ., 1898. 588 p. (In Russian)
- 22 Petrukhin V. Ia. Lodka [Boat]. In: *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2004, vol. 3, pp. 128–129. (In Russian)
- 23 Popov A. A. *Tavgiuttsy: Materialy po etnografii Avamskikh i Vadeevskikh samoedov* [Tavgiuttsy: Materials on the ethnography of the Avam and Vadeyev Samoyeds]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1936. 111 p. (In Russian)
- 24 *Poslovitsy. Pogovorki. Zagadki* [Proverbs. Sayings. Riddles], compiled by A. N. Martynova, V. V. Mitrofanova. Moscow, Sovremennik Publ., 1986. 512 p. (In Russian)
- 25 Potebnia A. A. *Ob"iasneniia malorusskikh i srodnykh narodnykh pesen* [Explanations of Little Russian and related folk songs]. Varshava, Tipografiia M. Zemkevicha Publ., 1887. Vol. 2. 809 p. (In Russian)
- 26 Putintseva A. P. Nanaiskie zagadki [Nanai riddles]. *Uchenye zapiski LGPI im. A. I. Gertsena* [Scientific notes of A. I. Herzen LGPI]. Leningrad, Izdatel'stvo LGPI Publ., 1957, vol. 132, pp. 227–248. (In Russian)
- 27 Ravdonikas V. I. *Naskal'nye izobrazheniia Onezhskogo ozera i Belogo moria* [Rock images of Lake Onega and the White Sea], responsible editor I. I. Meshchaninov. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1936. Part 1. 205 p. (In Russian)
- 28 Romanov E. *Belorusskii sbornik. Guberniia Mogilevskaia. Pesni, poslovitsy, zagadki* [Belarusian collection. The Province Of Mogilev. Songs, proverbs, riddles]. Kiev, Tipografiia S. V. Kul'zhenko Publ., 1885. Vol. I. Issue 1–2. 469 p. (In Russian)
- 29 *Russkie narodnye skazki Sibiri o chudesnom kone* [Russian folk tales of Siberia about a wonderful horse], compiled by R. P. Matveeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1984. 335 p. (In Russian)
- 30 Rybakov B. A. *Iazychestvo drevnikh slavian* [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow, Russkoe slovo Publ., 1997. 824 p. (In Russian)
- 31 Severnye skazki (Arkhangel'skaia i Olonetskaia gubernii). Sbornik N. E. Onchukova [Northern fairy tales (Arkhangelsk and Olonets provinces). Collection of

- N. E. Onchukov]. In: *Zapiski Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva po otdeleniiu etnografii* [Notes of the Imperial Russian Geographical Society of the department of Ethnography]. St. Petersburg, Tipografiia A. S. Suvorina Publ., 1908. Vol. 33. 645 p. (In Russian)
- 32 Sinchuk S. D. Obraz “ptitsa-derevo” v slavianskoi narodnoi kul'ture [The image of the “bird-tree” in the Slavic folk culture]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2015, no 4, pp. 49–57. (In Russian)
- 33 Sinchuk S. D. Obraz “derevo-kon” v slavianskoi narodnoi kul'ture [The image of the “tree-horse” in Slavic folk culture]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2017, no 1, pp. 96–110. (In Russian)
- 34 Sinchuk S. D. Ornitomorfnyi obraz severorusskoi izby: semanticheskaiia rekonstruktsiia na materiale slavianskoi kul'tury [Ornithomorphic image of the North Russian hut: semantic reconstruction on the material of Slavic culture]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2017, no 2, pp. 106–121. (In Russian)
- 35 *Slovar' russkikh narodnykh govorov* [Dictionary of Russian folk Dialects], editor-in-chief F. P. Filin (vols. 1–23), F. P. Sorokoletov (vols. 24–46), S. A. Myznikov (vols. 47–51). Moscow, Leningrad, St. Petersburg, Nauka Publ., 1965–2019. Vol. 2. 314 p. Vol. 3. 360 p. Vol. 9. 362 p. Vol. 14. 376 p. Vol. 15. 400 p. Vol. 17. 384 p. Vol. 24. 367 p. Vol. 25. 352 p. Vol. 34. 367 p. Vol. 35. 360 p. Vol. 40. 346 p. Vol. 43. 349 p. Vol. 50. 334 p. (In Russian)
- 36 Steblin-Kamenskii M. I. *Drevne-skandinavskaiia literature* [Old Norse Literature]. Moscow, Vysshiaia shkola Publ., 1979. 192 p. (In Russian)
- 37 Toporov V. N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye kompleksy. V 2 t.* [The world tree: Universal symbolic systems. In 2 vols.]. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2010. Vol. 1. 448 p. Vol. 2. 496 p. (In Russian)
- 38 Tsintsius V. I. Zagadki negidal'tsev [Riddles of the Negidals]. *Uchenye zapiski LGPI im. A. I. Gertsena* [Scientific notes of the Herzen State Pedagogical Institute]. Leningrad, Izdatel'stvo LGPI Publ., 1957, vol. 132, pp. 215–226. (In Russian)
- 39 Chekalov A. K. *Narodnaia dereviannaia skul'ptura Russkogo Severa* [Folk wooden sculpture of the Russian North]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1974. 191 p. (In Russian)
- 40 Eding D. N. Reznaia skul'ptura Urala: iz istorii zverinogo stilia [Carved sculpture of the Urals: from the history of animal style]. In: *Trudy GIM* [Trudy GIM]. Moscow, Izdatel'stvo GIM Publ., 1940. Vol. X. 103 p. (In Russian)
- 41 Iakutskie zagadki [Yakut riddles]. In: *Zhivaia starina* [Zhivaya starina], compiled by V. L. Priklonskii. St. Petersburg, Tipografiia E. Evdokimova Publ., 1890, vol. I, part II, pp. 26–30. (In Russian)