



УДК [738:[398:113.2]](=161.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2024.04.955>

## СТВОРЕННЯ СВІТУ З ГЛИНИ В КОСМОГОНІЧНИХ ЛЕГЕНДАХ УКРАЇНЦІВ, ТА ЇХНІ ВИТОКИ

Костянтин РАХНО

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-3919>

доктор історичних наук,  
провідний науковий співробітник,  
Національний музей-заповідник  
українського гончарства в Опішному,  
вул. Партизанська, 102, 38164, Опішне,  
Полтавська область, Україна,  
[krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)

Космогонічні уявлення українців і інших слов'ян можуть бути реконструйовані за численними текстами, які існували в різному вигляді: як самостійні міфологічні сюжети і як початок великих фольклорних епопей. Ці тексти оповідають про події, у яких було створено світ, тобто про затвердження космічної структури замість первісного хаосу. *Мета* статті — дослідити витoki українських версій дуалістичного космогонічного переказу та їхні зв'язки з оповідями інших слов'янських народів. *Об'єктом дослідження* є українські рефлексії індоєвропейської міфології, що збереглися в космогонічних легендах. *Основою роботи* є фольклорні матеріали, що показують стародавність космогонічних уявлень українців, близьких, зокрема, до аналогічних уявлень південних слов'ян. *Результати дослідження*: висвітлюєть стародавність українських космогонічних легенд, їхня спільність з древніми іранськими й індоарійськими, в т. ч. ведичними міфами. В українському фольклорі, як і в південних слов'ян, творення світу розглядалося крізь призму гончарного ремесла. Це було пов'язано з високим статусом гончаря та гончарства у традиційній культурі цих народів.

*Методологічною основою* дослідження є структуралістський методологічний інструментарій.

**Ключові слова:** космогонічні міфи, космогонічні легенди, глина, глиняний посуд, гончарство, індоарійська міфологія, іранська міфологія, міфологія слов'ян.

Kostyantyn RAKHNO

ORCID ID: 0000-0002-0973-3919

Doctor of History, Associate Professor,  
Leading Researcher of the National Museum  
of Ukrainian Pottery in Opishne, 02, Partyzanska Street,  
38164, Opishne, Zinkiv District,  
Poltava Region, Ukraine,  
[krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)

## CREATION OF THE WORLD FROM CLAY IN COSMOGONICAL LEGENDS OF UKRAINIANS, AND THEIR SOURCES

The cosmogonic ideas of the Ukrainians and other Slavs can be reconstructed based on numerous texts that existed in different forms: as independent mythological plots and as the beginning of great folklore epics. These texts tell about the events in which the world was created, that is, about the establishment of a cosmic structure instead of the original chaos. One of the first links in the cosmogonic chain was occupied by the earth. In Ukrainian folklore, the raw material was usually clay (rarely sand), and the creative act of higher forces was constantly compared to the work of a potter. The *purpose* of this article is to investigate the origins of the Ukrainian versions of the dualistic cosmogonic narrative and their connections with the stories of other Slavic peoples. The *object* of the study is the Ukrainian reflexes of Indo-European mythology preserved in cosmogonic legends. According to Ukrainian folk beliefs, many of which have analogies in ancient myths and medieval dualistic legends, the earth and sky were created by God with the active assistance of the Devil, his companion, from clay extracted from the seabed. At the same time, the substance for creation always brings the Devil. Such options are very archaic, because they consider the Devil, the inhabitant of the chthonic bottom, as an almost equal partner of God in the process of creating the world and can give them both certain pre-Christian characteristics. These are the heirs of the pagan Belobog and Chernobog. The *methodological basis* of the research is the structuralist methodological toolkit.

The *basis* of the work is folklore materials that show the antiquity of cosmogonic ideas of Ukrainians, close, in particular, to similar ideas of the southern Slavs. The *results* of the research are that they highlight the antiquity of Ukrainian cosmogonic legends, their commonality with ancient Iranian and Indo-Aryan myths, including the Vedic ones, together with the motif of diving for clay to the bottom of the primordial sea. In Ukrainian folklore, as among the South Slavs, the creation of the world was viewed through the prism of pottery. This was due to the high status of the potter and pottery in the traditional culture of these peoples.

**Keywords:** cosmogonic myths, cosmogonic legends, clay, pottery, potter, Indo-Aryan mythology, Iranian mythology, Slavic mythology.

**Вступ.** Космогонічні уявлення слов'ян реконструюються за численними текстами, які існували в різному вигляді: як самостійні міфологічні сюжети і як початок великих фольклорних епопей. Ці тексти оповідають про події, у результаті яких був створений світ, тобто про утвердження космічної структури замість первісного хаосу. Одну з перших ланок у космогонічному ланцюгу займає земля. До космогонічних сюжетів про її творення примикали численні етіологічні легенди, що оповідали про супутнє походження небесних світил, гір тощо.

*Мета* статті — дослідити витоки українських версій дуалістичного космогонічного переказу та їхні зв'язки з оповідями інших слов'янських народів. *Об'єктом дослідження* є українські рефлексії індоєвропейської міфології, що збереглися в космогонічних легендах.

*Методологічною основою* дослідження є структуралістський методологічний інструментарій.

Основна частина. Міф завжди культурно, історично та національно обумовлений. Космогонічна лінія є однією з ключових і в автентичному, і дискурсивно обробленому міфі. Ще Микола Гоголь 1851 року наполягав на важливості фіксації цієї «цілої, своєрідної космічної поеми» [1, с. 730]. Такі космогонічні легенди відступали від християнської моделі і будувалися на дохристиянських релігійних концепціях [2, с. 149], що було помітно вже першим дослідникам. Першим творцем у них виступало божество, точніше два божества, оскільки слов'янська космогонія мала яскраво виражений дуалістичний характер [3, с. 55—57]. Слов'яни уявляли, що світ народжений з двох початків, які можуть співпрацювати, ворогувати або доповнювати один одного. Інакше кажучи, це означало віру у двох божественних істот, рівних за силою одна одній, які перебувають або в стані боротьби, або в стані гармонії й разом створили Всесвіт. Гончарювання посідало у цих концепціях важливе місце, адже глині як першоматерії творення відводилося важливе місце в міфологічних легендах про походження світу в цілому та його частин, його створення шляхом моделювання, ліплення, як гончар створює посудину.

Одним з перших на слов'янські, в тому числі й українські, дуалістичні легенди про створення світу звернув увагу чеський письменник, історик і фольклорист Карел Яромир Ербен, підкресливши, що

йдеться про міф, відомий в усій Слов'янщині від Уралу до Адріатики [4, с. 35—45]. Деякі вчені, зокрема авторитетний міфолог, друг українського народу Олександр Афанасьєв та Микола Квашнін-Самарін, тлумачили цей дуалізм як першопочатково притаманний слов'янській міфології, наслідок стародавньої віри у засвідчені джерелами божественні начала світла й темряви, добра і зла — Білобога та Чорнобога. Обидва ці божества мусили брати участь у творчій діяльності природи [5, с. 262, 464—465; 6, с. 221—227]. На інших учених натомість справила враження близькість деяких мотивів до перського зороастризму, а відтак маніхейства і його слов'янського варіанту — ересі богомилів на Балканах. Наприклад, видатний компаративіст Олександр Веселовський у 1872 році майже не сумнівався в переважно богомільському походженні українських і інших дуалістичних космогонічних сюжетів, вважаючи, що вони могли бути принесені в Європу «еретиками» зі Сходу «з сильною схильністю до пропаганди», що «в таких саме умовах пройшла історична діяльність катарів і богомилів» і що «їх почину належить багато в переказах європейських народів, на що ми продовжуємо дивитися як на споконвічну спадщину останніх: численні дуалістичні казки, космогонічні уявлення та поняття про есхатологію» [7, с. XII, 164]. 1889 року у праці «В царині російських духовних віршів» він вже писав, що «один і той же стародавній переказ, нерівномірно зачеплений духом монотеїзму, лежить в основі усіх цих легенд. Загальні обриси ті ж, що в релігіях Індії й Греції: на початку була одна вода..., всюди сцена світотворення перенесена до моря й на ньому здійснюється» [8, с. 76]. Проте вже 1890 року, в статті «До питання про дуалістичні космогонії», Веселовський, прагнучи відійти від постулату про іранські уявлення, що проявилися в історичних формах богомільства, проголосив урало-алтайське походження мотиву [9, с. 42].

Подібних поглядів дотримувався літературознавець Опанас Щапов, який вбачав у космогонічних легендах слов'ян «ясні сліди гностико-маніхейського і гностико-богомільського дуалізму» [10, с. 39]. Знавець народної творчості Єлпидифор Барсов 1886 року у статті «Народні перекази про світотворення: до «Сказання про Тиверіадське море», досліджуючи в тому числі український фольклор, писав: «Народні перекази про початок неба і землі —

гностико-маніхейського походження. Вони проникли до нас у сиву давнину і тим легше засвоєні народом, чим більше відповідали його дуалістичному язичницькому світоглядові» [11, с. 1]. Натомість німецький фольклорист Едмунд Фекенштедт, дослідивши 1889 року космогонічні легенди литовців, латишів і східних слов'ян й намагаючись підігнати їх під схему індоарійської й грецької космогонії, вважав, що Бог і чорт у них відповідно пов'язані із вранішнім світлом і денним світлом [12, с. 16], що близько до думки про Білбога й Чорнобога. Вивчення українських космогонічних уявлень у вітчизняній фольклористиці пов'язане з іменем видатного ученого-компаративіста Михайла Драгоманова. У праці «Замітки про славянські релігійні та етичні легенди» (1892), яка спершу вийшла друком болгарською мовою, вчений розглянув болгарські та українські легенди про дуалістичне створення світу й людини з глини, вказавши на паралелі їхнім мотивам у тюрків, картвелів, іранців і халдеїв [13, с. 266—399].

Потім, 1909 року, увагу українській космогонії приділив релігієзнавець Георгій Булашев у відомій праці «Український народ у своїх легендах і релігійних поглядах та віруваннях». Щодо українських легенд про створення світу з винесеної з дна моря глини Булашев гадав, спираючись на праці Михайла Драгоманова та Олександра Веселовського, що «в основу їх, без сумніву, покладено загальноарійський міф», який «на українському ґрунті переплівся з ...іранськими дуалістичними поглядами» [14, с. 67]. Потужним джерелом для них були апокрифи, в яких «викладено космогонічні відомості в дуалістичному дусі Ірану, точніше — космогонічне вчення гностико-богомільської єресі, місцями децю зглажене біблійним поглядом» [14, с. 68—69]. Втім, на думку церковного вченого, «надто вже людиноподібне уявлення Бога в українських космогонічних легендах і дитячо-наївне зображення його всемогутності в акті світобудови, здатні часто викликати в нас посмішку, аніскільки не є свідченням того, що народ склав собі цілком неправдиве уявлення про сутність Божу і Божий хист. Тут ми маємо справу тільки з релігійною малорозвиненістю народною, живою уявою українця, загальним народним нещутвом і неминучою на цьому рівні вульгарністю зображення і уявлення біблійних понять і подій, з чим доведеться нам зустрічатися й рахуватися і в усіх наступних

українських легендах» [14, с. 90—91]. А «українські легенди про створення першої людини, як відлуння арійських легенд, носять на собі надто — як у цілому, так і в деяких подробицях — очевидні сліди апокрифічного переказу з доволі густим дуалістичним забарвленням» [14, с. 92]. Українські легенди про створення людей з глини «варіюють на різні лади здебільшого ці... апокрифічні перекази, щедро розводячи їх усілякими подробицями в суто народному дусі й маючи на меті осмислення тих чи інших особливостей людського організму, людської природи взагалі, а також почасті чоловічого і жіночого інтелектів». Булашев був змушений визнати, що «дуалістичний елемент іноді виступає в них гостріше, ніж в апокрифічних сказаннях; елемент біблійний виявляється дуже слабо» [14, с. 94]. Книга Булашева заклала подальший ухил українських і російських вчених у вивчення українських космогонічних легенд винятково як варіацій апокрифів, а частина застережень ученого була зігнорована. Зокрема, Микола Коробка Образ птици, творящей мир, в русской народной словесности и письменности відзначав, що епізод з пірнанням у богомільських текстах відсутній [15, с. 184]. Українських народних легенд про створення світу й людини з глини, розглядаючи можливість їхнього походження винятково з дуалістичних єресей середньовіччя, торкнувся київський славіст Костянтин Радченко у праці «Етюди з богомільства. Народні космогонічні легенди слов'ян в їх відношенні до богомільства» (1911) [16, с. 93—94, 100—105]. До думки про вплив богомилів і іранського дуалізму схилявся й німецький фольклорист Оскар Денгардт у праці «Сказання про природу» (1907) [17, с. 5—6]. Фольклорист Олексій Марков теж наполягав на суто літературному, а не усному шляхові проникнення дуалістичних уявлень [18, с. 75]. 1925 року у четвертому томі «Історії української літератури» Михайло Грушевський розглядав легенди про створення з глини світу, людини й тварин у широкому порівняльному контексті від Бретані до Алтаю [19, с. 51—66, 71—72, 78—82]. Славіст Михайло Беляєв вважав, що апокрифічні оповіді про створення світу пройшли шлях від давньо-східних космогічних міфів через богомільство до народних легенд слов'ян, запозичених потім сусідніми тюркськими, монгольськими і фінськими народами [20, с. 74]. На близькості українських космогонічних пе-

реказів про створення світу до давньоіранських, індоарійських, фіно-угорських і тюркських наполягав 1928 року й етнолог Ксенофонт Сосенко у монографії «Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера», в якій він сміливо спробував визначити за календарною обрядовістю етнокультурні зв'язки українства та виокремити в обрядовості й звичаєвості українців сліди давніх етапів культури [21, с. 335—342].

На тривалий час ці порівняльні дослідження припинилися. На думку російського вченого Олександра Золотарьова, що писав у 1930-х роках, мотив пірнання — пізнього походження, він виник в азійському середовищі, звідки за доби переселення народів потрапив до слов'ян, а з-за Гімалаїв — до Індії, а мотив приховування землі в роті сягає апокрифічної чи богомільської літератури [22, с. 280]. Американський дослідник Ірл Каунт стверджував, що ядро цього міфу прийшло з Індії, а ще на нього вплинули зороастризм, маніхейство й зурванізм [23, с. 55—56, 70—74, 104]. Натомість італійський фольклорист Уго Бьянчі в праці «Релігійний дуалізм: історико-етнологічний нарис» (1958) вважав, що дуалістичні легенди, переважно міфи про творення, поширені по всій Азії, не були ні запозичені з зороастризму, ні побували під його впливом. Він знову згадав про Білобога й Чорнобога [24, с. 38], але його думки залишилися невідомими в Східній Європі. Інший російський учений, Олександр Рогов, будь-які вияви дуалізму в світогляді язичницького населення Київської Русі теж списував на богомільські впливи з Болгарії [25, с. 214—216]. У Болгарії цієї думки трималися дослідники богомільства Йордан Іванов [26, с. 357—382] і Димитр Ангелов [27, с. 180—190], які, втім, припускали, що богами частково використали народні вірування. Зі здобуттям Україною незалежності відновилася цікавість науковців до народних космогонічних сюжетів. Зокрема, румунська дослідниця угорського походження Магдаліна Ласло-Куцюк у книзі «Вогонь і слово: Космогонічний міф на Україні» 1992 року простежила бурятські, алтайські, фіно-угорські й інші паралелі до українських міфологічних легенд про створення світу з глини, винесеної чортом із дна моря. На її думку, дуалістична космогонія і українців, і болгар походила зі спільного урало-алтайського джерела й лише потім зазнала впливу зороастризму, мітраїз-

му, маніхейства та богомільства. Створення людини з глини було деталлю, яка зустрічалася і в Біблії, і в легендах первісних народів, у тому числі і в мисливських племен Євразії [28, с. 30—43]. А один з провідних українських фольклористів Василь Сокіл видав книгу «Народні легенди та перекази українців Карпат» (1995). Розглядаючи легенди про створення світу з глини, він відзначав, що одну з перших ланок у космогонічному ланцюгові займала земля, ідея створення якої виходила від Бога, й констатував присутність аграрного мотиву землі-палянички [29, с. 28—29].

Сучасні дослідники, зокрема македонський славіст і археомистецтвознавець Нікос Чаусідіс, погоджуються, що в міфології слов'ян простежуються елементи синкретизму споконвічної дуалістичної бази слов'янського язичництва та ідеологічних елементів дуалістичних релігійних вчень, передовсім богомільства. Останнє базувалося насамперед на змісті священних книг і на виголошуваних проповідях, а отже, не було надто пристосованим для неосвічених мас, які становили більшість серед слов'янського населення. Високопарні середньовічні езотеричні доктрини наближалися до розуміння звичайних вірян через метафоричні алегоричні сюжети, складені у дусі старих міфів, які в той час ще були живі у народних традиціях. Це привело до того, що дуалістична й деякі інші базові моделі відшукуються у звичайних міфологічних системах, бо й у них був включений аналогічний єретичний концепт, при чому старі образи й сюжети вживалися в новому контексті. Дуалістичні віровчення взагалі відрізнялися великою здатністю до пристосування і проникністю щодо культур, серед яких ширилися. Така стратегія була властива ще маніхейству, завдяки чому воно й спромоглося на широку експансію. Не слід, однак, думати, що цей процес завжди відбувався свідомо, з наперед заданою метою, часто це було зовсім спонтанно, як інтерференція двох систем, що відбувалася у розумі й душі кожного віруючого, який приймав богомільство, але при цьому ще й не забув язичницьку віру своїх предків. Язичники й богами часто жили поряд, в одних і тих самих регіонах, недоступних чи захищених від їхнього спільного противника — ортодоксального християнства. У такій атмосфері єдності і взаємної релігійної толерантності, яку відзначають джерела, міг безперешкодно розвива-

тися синкретизм між цими двома релігіями. Відсутність міцної церковної організації, яку доповнювали б канони, контроль за проповідями та їхнім відтворенням у народних масах, призводила до ще інтенсивнішого і спонтаннішого просочування нового єретичного вчення старими язичницько-слов'янськими міфологічно-релігійними традиціями. До того ж, переливання відбувалися в обох напрямках — дуалістичний концепт богомильства інкорпорувався у стародавні міфологічні структури народного середовища і навпаки — добре відомі і прийнятні архетипові народні сюжети вживалися як символічні моделі для пізнання найбільш тонких дуалістичних доктрин. Це мало наслідком формування синкретичного конгломерату, в якому було важко навіть тоді, а особливо зараз, розмежувати, що є богомильством чи дуалістичною доктриною, а що слов'янською язичницькою традицією. Вчення дуалістів спіткала та ж доля, що згодом і християнство. Постійні гоніння на богомильство і, зрештою, його згасання як організованої релігійної єдності призвело до того, що проповіді — у чистій формі або ж змішані зі стародавніми міфологічними сюжетами — через деякий час залишилися без свого ідеологічного стрижня. А тому вони продовжили еволюціонувати згідно з внутрішніми принципами народної культури, законами народної творчості та фольклорними схемами. Інакше кажучи, вони змінювалися відповідно до принципів і уподобань звичайних людей. За кілька століть у них взяли гору споконвічні образи й символи [30, с. 135—139]. На думку видатного румунського релігієзнавця Мірчі Еліаде, індійські й особливо іранські впливи зробили свій внесок у розробку архаїчного міфу про створення світу, поширеного серед народів Північної та Центральної Азії, а також Східної і Південної Європи, в тому числі і в українців. Вони допомогли підкреслити та розширити існуючий релігійний сенс дуалістичної концепції, антагонізм і напруженість між полярними фігурами, що відігравали в ній ключову роль. Ці космогонічні легенди поєднують у собі властивий іранській міфології дуалізм, що виразився у протистоянні Ахурамазди і Арімана, та індоарійську ідею первісного океану, у надрах якого лежить зародок землі. Хоча зберегти їх частково допомогли середньовічні єретики-дуалісти, самі вони набагато давніші, поширені там, де ніколи не було дуалістичних єресей або їх вплив був мінімальним, і,

можливо, сягають космології стародавніх землеробських культур [31, с. 116—122, 129—137].

На те, що матеріалом дуалістичного першотворення була глина, натякали вже писемні апокрифи на кшталт рукопису з Соловецького збірника «Об озері Тивериадском», що говорять про добуту Сатаною «п'яну, яко иль» [32, с. 88; 33, с. 23; 18, с. 68; 26, с. 300]. За болгарськими народними уявленнями, багато з яких є аналогічні середньовічним дуалістичним легендам, земля і небо створені Богом за активного сприяння чорта — його компаньйона — з глини, добутої з морського дна. При цьому речовину для творення завжди приносить чорт [34, с. 60; 35, с. 8].

Аналогічні перекази про те, яким драматичним шляхом глина для творення світу опинилась на поверхні, були і в українців Покуття. У них збереглося давнє апокрифічне оповідання про створення світу Богом і чортом з глини, опубліковане польським етнографом і фольклористом Оскаром Кольбергом у третьому томі праці «Покуття. Етнографічний образ» (1888). У ньому розповідалося, що на початку світу не було такої землі, як тепер, але були всюди по цілому світі лише води — одне велике море. Бог і «Тот-щезби» ходили собі по воді. Вони не мали, де сісти й де лягти спати. Але одного разу чорт прийшов до Бога й пожалівся, що просто біда, бо нема де сісти й ніяк спати. Бог з ним погодився. Чорт попросив Бога вигадати якийсь спосіб, щоб вони виспалися. Бог подумав та й каже: «Прінри на Присподне та принеси вітки глини, та будемо щос штудерувати, але помнітай: як будеш брати, то скажи: «Во ім'я моє!». Він-щезби пірнув у глибину, вхопився пальцями за дно, сказав: «Во ім'я моє» та й повернувся назад до Бога, але нічого не приніс. Бог запитав його, чому той нічого не приніс. Чорт відповів, що не знає чому, що він так хапався обома руками за дно, що заледве собі руки не повиламаував, а коли повернувся, то нічого не лишилося, десь поділося з рук. Бог запитав, як він казав, коли хотів узяти глини «з Присподного». Тот-щезби відповів, що так, як він йому велів казати: «Во ім'я моє!». Бог сказав, що коли він так мовив, то хай вибачає, що нічого не приніс. Він велів вирушити ще раз і, як буде брати, то казати: «Во ім'я моє, ни твоє», тобто в ім'я Боже, а не чортове. Чорт знову пірнув у воду, вчепився пальцями в глину й сказав: «Во ім'я моє, ни твоє», ви-

пірнув до Бога, але знов нічого не виніс. Бог запитав його, чому знов нічого не приніс. Чорт відповів, що не знає. Але насправді «Він-щезби» знав добре, чому — тому, що він сказав не: «Во ім'я Господне», але «Во ім'я моє», нібито своє власне, бо йому дуже не хотілося сказати: «Во ім'я Господне». Бог знову його запитав, як він казав, коли брав. Чорт відповів, що сказав так, як йому було велено: «Во ім'я моє, ни твоє!». Бог знизав плечима, засміявся з дурного «Щезуна» й сказав, що як так казати, то скільки б не пірнав, він усе одно нічого не принесе, хіба що скаже: «Во ім'я Господне». Чорт знову пірнув на дно та вхопив пальцями глину. Йому не хотілося казати: «Во ім'я Господне», але він знав, що як не скаже, то не візьме глини. Чорт побачив, що в своє ім'я нічого не винесе, і хоча в ім'я Господне не хотілося йому говорити, але все ж треба було. Він вже дуже змучився, «пронираючи на Присподне — а дуже глибоко було тото Присподне», та й вже дуже був сонний, бо ще зроду, відколи з'явився на світ, не спав. Отже, нічого не лишалося робити, й чорт сказав: «Во ім'я Його!» Та й знову випірнув до Бога і нічого не виніс у руках, але в нього хоча б затрималося трохи глини та піску за нігтями. Вони викопали ті рештки з-за нігтів, зробили паляничку, поклали на воду та й лягли на ній спати [36, с. 83—85]. Ця космогонічна оповідь пояснювала високий семіотичний статус глини.

Фіксація фольклорних матеріалів, пов'язаних із використанням глини в космогонії, продовжилася. У віруваннях гуцулів так само не лише люди, але й Всесвіт був створений з глини. Згідно з записаним етнографом і фольклористом Володимиром Шухевичем варіантом космогонічної легенди, який розповідали на Гуцульщині, Бог знав усе на світі, але нічого не міг зробити, а Триюда-Арідник, його побратим, мав силу до всього. Бог мусив у него все виманити або вкрасти, якщо хотів щось мати. Бог знав, що «на присподнім» у глибині моря є глина та хотів від Арідника домогтися, аби той її виніс «з присподного, з тридев'ятого моря, що так глибоко три рази йик сес сьвіт». Якось вони вдвох собі бесідували, що добре би було, якби була земля, бо було б на чому відпочити, і Триюда запитав, що зробити, аби була земля. Бог сказав, що він би зробив землю, якби в нього була глина. Арідник запитав, де її взяти. Бог повідомив, що вона є «гет у присподнім». Той сказав,

що він би туди пірнув. Бог заохотив його пірнути й пояснив, що як буде зачерпувати землю рукою, то має сказати: «В имїи мое!» Коли Арідник це почув, то кинувся у шумовиння та аж у тридев'ятому морі знайшов глину. Він набрав її у жменю та й вихопився вгору. Але доки він виринав, вода всю глину вимила з його руки. Він прийшов до Бога, і той запитав, де глина. Арідник пожалівся, що набрав повну жменю, а нічого не лишилося. Бог пояснив, що треба було сказати: «В имїи мое!» Він послав Арідника пірнути ще раз. Той занурився вдруге, але сталося так само. Аж за третім разом він виніс тільки трішки глини, що лишилася за нігтем. Бог вишкрябав глину з-під нігтів, зробив з неї паляничку й кинув її на воду, а паляничка розрослася, і з того постала земля. Вона була спершу дуже тонкою [37, с. 1—2].

Інший дослідник Гуцульщини, поляк Юзеф Шнайдер у своїй статті «З краю гуцулів» (1900) теж навів зафіксовану ним легенду про створення світу, за якою Господь Бог послав чорта в море, щоб, беручи на Його ім'я, приніс пригрітц намулу. Чорт однак, беручи «на імє моє», нічого не дістав і повернувся з порожніми руками. Послав його Господь Бог повторно до моря, кажучи, щоб брав на ім'я його, а не своє, тоді принесе. Але чорт знову, як попередньо, хотів узяти на своє ім'я і знову ні з чим повернувся. Тільки за третім разом, спустившись на дно моря, прорік: «Та най буде на Єго імє» і, взявши шматок намулу, повернувся на небеса. Тоді Господь Бог плюнув у жменю і, зліпивши паляничку з того намулу, вклався на ній і заснув [38, с. 265].

Народний учитель, дослідник Гуцульщини та українських ремесел Антін Онищук оприлюднив статтю «Матеріяли до гуцульської демонології» (1909), що базувалася на його записах у Зелениці Надвірнянського повіту. У деяких оповідях з Зелениці творення світу з глини почалося після благословення її Богом. Чорт був у Бога найпершим товаришем, але після того, як він прогнівив Бога тим, що хотів бути старшим, як сам Бог, Бог скинув його у безодню. Тоді ще не було землі, лише всюди вода. Але одного разу Бог послав його, аби виніс із дна глини, бо Бог хотів зробити землю. Бог наказав сказати при цьому: «Беру кі, земля, на Боже ім'я». Чорт пірнув, але сказав: «Беру кі, земля, на своє ім'я!» І доки виніс, то вода виполоскала глину. Так було тричі. Але коли він утретє пірнув униз, то сказав: «Беру кі, зем-

ля, на Боже ім'я і на своє», і вже виніс трішки глини за нігтями. Бог її поблагословив, і з того почала робитися земля. А він, як те уздрів, дуже злякався, що не буде йому де сидіти, й почав сильно харкати, плювати на землю, а Бог це поблагословив, і зробилися скелі. Бог мовив: «Будеш сидіти у плитю, у каміню до суду віку!». Тому чорт донині сидить у камінні, танцює і грає у скелях, як не раз чули гуцули [39, с. 66].

Іноді благословення замінювалося вдиханням Божого духу «Тот — щураха му» визнавався таким же предвічний, як і сам Бог. Бог найшов єго на морі клунком, що не мав ні рук, ні ніг. Це сталося ще, поки не було землі. Бог найшов його у піні на морі і запитав, хто він. Почувши, що Біда, Бог запропонував йому потоваришувати. Бог дав йому руки й ноги та взяв його з собою. Вони були першими — ще нікого не було, лиш Бог та чорт. Відтак вони все створили, починаючи з землі. Бог послав чорта у море за глиною, щоб створити землю. Він наказав мовити: «Беру кі, земля, на Боже імня». Але чорт не став казати так, а заявив: «Беру кі, земля, на своє имя». Він не виніс нічого, бо земля не дала йому себе взяти. Бог послав його удруге — теж сталося так само. Утретє він вимовив: «Беру кі, земля, на Бо... на своє имя...», почавши правильно, але далі повернувши на своє. Тому виніс лише за нігтями й тільки тому, що сказав «Бо...». Як виніс, то Бог виколупав у нього з-за нігтів глину і запропонував Біді лягати спати. Коли той заснув, Бог похукав своїм духом на ту глину, пустив її на море, і зробилася земля. Тоді Бог гукнув йому: «Уставай, Бідю!» Заспаний чорт схопився і як побачив, що вже є земля, то перелякався й побіг шукати собі діру, щоб утекти назад у море, а це вже було неможливо, бо всюди була земля. Тоді чорт зліпив з землі чоловіка, почав на нього хукати, плювати, харкати, щоб його оживити, а далі теліпав ним, штурхав, але нічого не виходило. Прийшов Бог, пояснив йому, що він не годен зробити собі товариша, наказав чортові йти геть, а сам вивернув того чоловіка тим, що той обхаркав, усередину, оживив і назвав його Адам [39, с. 65].

У знаменитих «Тінях забутих предків» (1911) Михайло Коцюбинський переповів гуцульську міфологічну легенду про те, як Аридник добув з дна первісного моря глину для створення світу [40, с. 200—201].

Аналогічні записи народної прози з Бойківщини потрапили до збірки Володимира Гнатюка «Галицько-руські народні легенди» (1902). Як слушно зауважив провідний дослідник творчої спадщини Гнатюка Микола Мушинка, це був перший найповніший і до сьогодні неперевершений у слов'янській фольклористиці збірник легенд [41, с. 91]. У бойківських космогонічних легендах світ теж творився з сировини гончарного виробництва. У Мшанці Старосамбірського повіту в березні 1899 року розповідали, що земля взялася з Божого благословення глини, винесеної чортом з-під води. Спершу були тільки синя вода і білий камінь, а Бог собі спочивав на тому камені. Але одного разу гріло сонце, і Божа тінь відбилася у воді. Бог мовив до своєї тіні: «Сатаяніне, вийди відни!» Вийшов чорт і став коло Бога, бо він був створений Богом як янгол. Бог одразу послав його у воду, в глибину, щоб виніс землі, бо він хотів заснувати світ. Бог велів чортові сказати: «Беру землю в імня Господне!» Чорт пірнув і, маючи лихі думки, сказав: «Биру землю в імня своїи». Тому він не виніс нічого. Бог подікався, чому він не мовив так, як він йому наказав. На чортові запевнення, що все було, як слід, Бог зауважив, що це неправда, і послав його ще раз. Він пірнув і зі злости вимовив: «Беру землю в імня його». І виніс глини тільки за пазурами. Бог її вишкрябав шпилькою, й набралася, може, стільки, як біб. Бог поблагословив ту глину, і зробилася ділянка землі. Бог запропонував чортові лягти поспати. Той висловив побоювання, що його обдурять, але Бог його заспокоїв. Чорт попросив його лягти першим. Бог ліг, але не спав. Коли заснув чорт, Бог поблагословив землю, і вона почала рости в усі боки. Чорт схопився, заволав, що його обдурили, й почав обламувати землю. Там де він упав, виникли долини, а там, де намагався потягти вгору шматок землі, виникли гори [42, с. 5].

Привертає увагу той факт, що до карпатської версії дуалістичних легенд про створення світу надзвичайно близькі згадані перекази болгар і македонців. Характерний для деяких версій пташиний вигляд деміургів там відсутній, обидва учасники творіння виступають виключно як антропоморфні істоти, статус другого співтворця трохи знижений, що іноді підкреслюється мотивом «розпобратимства» і в українців, а важливе значення надається триразовому пірнанню на дно примордального моря [13, с. 350—358; 43,

с. 68—72, 104; 44, с. 70; 45, с. 276—277]. Дослідник українців Галичини й Карпат Самуель Кьоніг, проаналізувавши матеріали Шухевича й Кольберга, констатував, що велика низка давньослов'янських уявлень, вірувань і звичаїв, у багатьох випадках дуже оригінальних, збереглися серед карпатських горян завдяки ізольованому життю, нав'язаному їм географічними умовами. Космогонічні вірування гуцулів були еклектичними. Їхні міфи й легенди слабо пов'язані з відповідними епізодами з Біблії. Біблійний елемент має в них, по суті, невелике значення і часто обмежується заміною на біблійні споконвічних язичницьких імен. Вірування також характеризуються приписуванням біблійним особам влади, вчинків та функцій, які не мають жодної основи в самій Біблії. Загалом українські міфи показують більше оригінальності, ніж відповідні вірування їхніх сусідів, галицьких поляків [46, с. 368].

Характерне, відзначене Василем Соколом уявлення про створену Богом і чортом землю як про паляничку присутнє і в записаній діалектологом Іваном Панькевичем оповіді з Рахова, де вона твориться не з глини, а з піску, добутого з дна моря [47, с. 417]. Легенди, де світ творився з глини, були властиві не лише Карпатському регіону. Зокрема, в оповіді з Катеринославщини Бог велів янголу пірнути на дно моря, захопити пригірці глею. Лише з другого разу тому вдалося винести глей, і Бог почав сіяти землю [1, с. 730].

Крім того, вони відомі в інших східних та в західних слов'ян. Зокрема, польський географ, етнограф, натураліст Броніслав Маріан Тадеуш Густавич у статті «Перекази, забобони, оповіді та народні назви у царині природи» (1881) у Дев'ятниках Бібрського повіту записав оповідь, за якою на початку земна куля була покрита водою, й тільки дух Божий постійно витав над нею. Втомлений дух Божий хотів спочити. Але сталої суші тоді ніде не було. Її просто треба було створити. Тож дух Божий послав ватажка ангелів, на дно безмірної водної глибини, щоб видобути звідти жменю намулу, кажучи при цьому слова: «Я беру тебе в ім'я Боже». Ватажок, захоплений гординою й покладаючись на свою силу і знання, захотів сам стати Богом. Опустившись на дно вод і взявши в долоню намул, він сказав: «Я беру тебе в своє ім'я». Коли він вийшов із води, намул зник, і він не побачив землі. Тож він знову поспішив на

дно вод і, взявши намул, сказав ті самі слова, що й раніше. А зараз це не дало ефекту. Тільки коли він втретє взявся за намул і сказав: «Я беру тебе в ім'я Боже», з'явилася тверда земля у формі невеликого диска, на якому втомлений Бог, відпочиваючи, заснув [48, с. 267]. Пензенські росіяни теж розповідали, що під час космогонічного акту чорт за щоку ховав глину. Архангел доніс на нього, й чортові довелось її виплюнути [49, с. 128].

Створена з глини, земля уподібнювалася до гончарного виробу. Деміург прикрашав її так само, як гончар декорує свої глиняні посудини [50, с. 43]. За дуалістичними легендами болгар, земля уявлялася як глиняна форма для випікання хліба, а небо як її покришка, якою Бог накриває землю: «Някога земля била голяма, а небо то було малко като вршник, захлупено отгоре» [34, с. 60; 35, с. 8; 51, с. 231]. Символічні зв'язки «глиняна форма для випікання хліба — земний рівень всесвіту», «її покришка — небо» були виразно представлені у багатьох легендах, переказах, загадках та виразах, що збереглися у південнослов'янському фольклорі. В одній такій македонській легенді ця макрокосмічна просторова структура була реалізована у вигляді космогонічного міфу [52, с. 117]. Македонці розповідали, що коли Бог створив землю, то спершу вона була плоскою. Потім він зробив небо й поклав його на землю зверху, як глиняну кришку на форму для випікання хліба — «дрепну». Він звернув увагу на те, що земля більша за небо. Думав, думав над цим і нарешті вигадав. Бог ухопив обома руками землю і притис її з усіх боків, щоб вона стала округлою. А потім приклав до неї згори небо. Воно з нею точно збіглося, і Бог поставив його так, «како што си гледаме сега над нас». Після цього він повісив на небі Сонце, Місяць і зірки як світила [53, с. 5]. Це ж уявлення про глиняну форму для випікання хліба та її кришку як матеріальну дуальну модель космосу імпліцитно відбиває і македонська фраза «жешко, како под вршник», що означає надзвичайно спекотний час [52, с. 118].

Обидва елементи цієї моделі репрезентують уявлення про округлі краї світу. Зв'язок вбачається на рівні і матеріалів, і навіть реальних функцій кожного з елементів, які створюють систему приготування їжі. Значуща в південнослов'янській культурі форма для випікання хліба, з якою порівнювалася земна твердь, була виготовлена з глини, рівнозначної землі,



причому вона співвідносилася і насправді з жіночим принципом — вона приймала і «носила» в собі тісто, а також забезпечувала йому зростання та вдосконалення (вишкання хліба, яке символічно перегукувалося зі зростанням та розвитком дитини в материнській утробі або рослин у землі). Кришка-«вршник», що втілювала небо, крім глини, виготовлялася і з металів (згідно з міфологічними уявленнями, небесних елементів), а на верхню космічну зону вона вказувала не лише своїм напівсферичним виглядом, але й тим, що при реальному функціонуванні посуду через неї йшло випромінювання енергетичного компонента (чоловічого принципу), а саме тепла, яке виходило від розпеченого вугілля, насипаного на неї (Сонця та інших небесних проявів). Завдяки своїй вогненній семантиці, «вршник» у народних уявленнях виступав зброєю проти змія [52, с. 118; 54, с. 146—147].

Розподіл неба та землі в міфології завжди був справою рук деміурга [50, с. 43]. Слід також згадати, що найдавніша маніфестація цієї міфологічної моделі може бути виявлена у ведичних гімнах (X. 44, 8), де космос представлений у вигляді двох посудин, звернених отворами один до одного [55, с. 171; 52, с. 118]. Властива вона була й іншим слов'янським народам. У те, що небо подібне до покришки, вірили й українці [56, с. 36; 57, с. 135]. Серби також вважали, що земля пласка, а небо накриває її, подібно до глиняної чи металевої покришки [58, с. 141—142, 209]. Воно, за деякими їхніми віруваннями, й дійсно є глиняною покришкою землі [59, с. 553].

На цьому увага македонської і болгарської міфології до гончарного ремесла не закінчувалася. За переконанням македонців, Сонце, Місяць, великі і малі зірки — це кульки, «чудесни топчиња», які зліпив з глини маленький Син Божий, спочатку граючись, а потім за порадою батька, і жбурнув у небо. А Чумацький Шлях — це земля, яку він розсипав, а Бог її благословив [53, с. 5—7]. Так маленький деміург, беручи участь через гру в космічному творчому процесі, допоміг батькові облаштувати світ [60, с. 251—252].

Поза слов'янським ареалом глина, глей і намул теж виступали матеріалом для першотворення. Зокрема, в латиському переказі говориться, що спочатку були вода та повітря, а земля ще не була створена. Але богів спало на думку створити землю; він

зустрів чорта, який жив у той час у воді, і попрохав: «Будь настільки люб'язним, винеси мені з-під води жменьку намулу». Чорт виконав прохання Бога, виніс йому жменю, а сам повен рот набрав. Бог прийняв з рук чорта намул і обкатав його. Куля почала розбухати і набула розмірів та вигляду нинішньої землі. У роті у чорта намул теж розбух. Він не стерпів, почав плюватися. Куди плювки потрапили, там утворились гори. Коли Бог побачив, що земля досить велика, він не дозволив їй більше розбухати. Земля залишилася такою, якою вона нині [61, с. 23].

Окремих питань є походження стародавнього міфологічного мотиву пірнання за землею. Сучасні дослідники довели, що неможливо обґрунтувати появу в слов'янській традиції цього мотиву фінно-угорським впливом. Він узагалі фінно-угорським не є, бо відомий набагато ширше, наприклад, у дравідів-гондів [62, с. 145]. За гондською легендою, спочатку всюди була вода, а Всевишній народився з лотоса, і жив він один. Якось він потер собі руку і з бруду, що стерся, створив ворону, що сіла йому на плече. Потім він наказав вороні облетіти світ і принести йому землі. Ворона звернулася з цим до краба, а краб дістав з дна моря хробака, який і виплюнув трохи землі. Всевишній розсіяв землю по морю, і виросла на морі суша [63, с. 7; 64, с. 49—50].

У ведійській міфології пірналиком за землею так само опиняється першонароджена істота, творець всього суцього — Праджапаті (буквально «Владика створинь») [62, с. 146]. Це малодосліджений космогонічний міф аріїв. Вперше він фігурує в одному малозрозумілому місці Атхарваведи (XII 1. 48), де говориться: «Земля, знайдена кабаном, розкривається для дикого вепра» [65, с. 255; 66, с. 305]. Відповідно до індуїстської традиції, тварина, яка пірнула за землею, була диким кабаном (вараха), іпостасю бога. Ця традиція, вже відома у ведичній літературі, розвивається в епосі та пуранах. У Шатапатхабрахмані (XIV. 1.2. 11) пояснюється: «...Справді, лише такою завбільшки була ця земля на початку, розміром у п'ядь. Вепр на ім'я Емуша підняв її, і це був її володар (чоловік) Праджапаті...» [67, с. 451]. Праджапаті діяв сам, без напарника, але, так би мовити, у двох іпостасях — у власному образі та в образі кабана. У цьому можна побачити відлуння колишньої дуалістичної космогонії. В індуїстській міфології в цьому ж сюжеті фігурує Брахма [68, с. 24].

Зокрема, про це говорить Вішну-пурана (I. 4.7—10, 26, 45—50): «Коли світ був єдиним океаном, Владика пізнав, що у водах (знаходиться) Земля. Подумавши, Праджапаті захотів її підняти і прийняв інше тіло... Він з'явився у вигляді (вепра) Варахи. ...Утримувач Землі, що був сам собі опорою, увійшов у воду. ... Тут великий Вараха ... іклами підняв із підземного світу землю, і встав, величезний, мов гора Ніла... Вищий Атман, Утримувач Землі, швидко підняв землю і помістив її у повноводний океан. Земля, подібно до величезної лодії, плавала на поверхні цього розливу вод, не занурюючись, завдяки своєму великому тілу. Потім Бхагаван, безначальний вищий Пуруша, вирівняв ґрунт (на поверхні) землі та горами розділив (землю) на частини. ... Потім, розділивши землю належним чином на сім материків, він створив, як це (вже) було раніше, землю та решту, і чотири світи. Так бог, що носив образ Брахми..., здійснив творення» [69, с. 23, 25, 27]. У Рамаїні (II. 110. 3) теж саме Брахма стає кабаном, піднімає землю і творить весь світ, а до цього всюди була тільки вода [70, с. 140].

Натомість у Харівамші говорить, що це Вішну, найвидатніший із небожителів, набув подобу вепра і підняв землю з її лісами й горами, а його ікла занурилися у всерозлогий океан. При цьому Вішну в аватарі вепра названо найдавнішим Пурушею — космічною першосутністю, частини якої стали основними складовими нового світоладу [71, с. 170]. Тут Вішну виконує той самий космогонічний акт, який в інших текстах приписується «Володареві творіння» Праджапаті. В іншому міфі йдеться про вбивство кабана, який заволодів багатством асурів, старших братів та суперників богів, і фігурує під іменами Емуса, Емуса, Амука, Вамамуша та Вамамоша. Коли одного разу вепр заніс багатство асурів на інший бік семи пагорбів, Індра, як мовиться в Рігведі (I. 61.7) й Тайттірія-самхіті (VI. 2.4.2), пробивши ці пагорби, вбив його [72, с. 77; 73, с. 51—52; 74, с. 67; 75, с. 5]. За Майтраїні-самхітою (III. 8.3), вепр стояв не за семи пагорбами, а за двадцятьма однією цитаделлю [76, с. 163; 77, с. 455]. Слідом за цим, як повідомляє Тайттірія-самхіта (VI. 2.4. 2—3), жертва, яке у подібні Вішну пішла геть від богів і увійшла в землю, винесла вепра до богів, які завдяки цьому вибороли багатство асурів [74, с. 67; 78, с. 44]. У Майтраїні-самхіті ім'я Вішну не згадується

[70, с. 138]. У Рігведі (V.8.77) Вішну приніс варений рис і вепра, названого Емуса, Індри [79, с. 417; 74, с. 67]. У Тайттірія-араньяці (X.1.8) говорить, що земля була піднята неназваним чорним вепром. Згідно з Тайттірія-брахманною (I. 1.3. 5—6) та Тайттірія-самхітою (VII.1.5.1), Праджапаті набув подобу вепра, занурився у воду, знайшов землю на дні й підняв її на поверхню. Він розтягнув її, через що вона й зветься Прітхиві [74, с. 67]. Катхака-самхіта (VIII. 2) і Капіштхала-катха-самхіта (VI. 7) розповідають, що «кабан пірнув (і) приніс шматок глини розміром з його рот. Він став цим (землею). Вона є творінням Варахи. ... Через те, що він узяв її, вона називається Адіті, через те, що він розтягнув її, — Прітхиві; через те, що вона виникла, — Бхумі». Крім того, згідно з Майтраїні-самхітою (I. 6. 3), земля на початку була завбільшки лише з рот Варахи [75, с. 6], а потім розширилася, як і в слов'янських, зокрема й українських, космогонічних легендах. Це нагадує опис творіння землі в гімні Рігведі (I. 56. 5) до Індри: «Коли ти розтягнув тверду основу — непорушний простір» [72, с. 73]. Згідно з Тайттірія-самхітою (VII.1.5), після того, як Земля «розтягнулася» перед Кабаном, він породив від неї богів, Васу, Рудр і Адітьїв [75, с. 7]. У міфічному наративі Шатапатха-брахмани вепр, який, ставши чоловіком землі, є одним із тих, хто запліднює її — його злягання, поза сумнівом, означає оранку, з якою часто ідентифікується коїтус, — замінений богом-творцем, який піднімає її, так що вона може розтягнутися й стати місцем мешкання роду людського та виробником його поживи. У постведичних текстах вепр стає інкарнацією Вішну, завдячуючи цим більше підйому бога на вищий ранг, аніж його попереднім взаєминам із Індірою й кабаном [70, с. 134, 139; 74, с. 68].

Міф про створення землі тісно пов'язаний з історією з Махабхарати (XII. 333. 11—14), яка стосується походження трьох пінд — рисових кульок, які підносять трьом поколінням померлих (батькам, дідам і прадідам) в обряді шраддхи. Піднявшись з океану та встановивши Землю на належному місці, вепр, тіло якого було мокрим і вкритим намулом, раптово струснув три кульки намулу зі своїх бивнів і виконав з ними, як з піндами, архетиповий ритуал шраддха. Загалом Махабхарата (XII. 346. 14—15) свідчить про певний зв'язок бога з глиною, гле-

ем, який є «носієм» родючості. Приймавши вигляд вепра і обтрусивши три кульки намулу, він зробив так, щоб вони ототожнилися з померлими предками, про що говориться також в інших книгах Махабхарати (XIII. 126. 3—4). Крім того, в Махабхараті (III. 142, 28—45) розповідається, що одного разу населення землі, опори всіх істот і виробника усього збіжжя, настільки зросло, що вона затонула під їхньою вагою; тоді Вішну, прийнявши подобу вепра, підняв її з глибин, у які вона затонула. На цей міф посилаються і в решті місць Махабхарати (III. 83. 18 та інших) [70, с. 14, 142—143; 65, с. 252—253; 66, с. 303; 80, с. 5].

Вибір подобу був умотивований уявленням про вепра як про амфібію, тварину двопрородну, що належить і суші, й водній стихії. У деяких пуранах, зокрема в Курма-пурані (I. 6.7) та Брахманда-пурані (I. 1.5.11), так і говориться, що бог заради порятунку Землі прибрав подобу вепра — тварини, яка любить вовтузитися у воді [75, с. 76]. Чимало дослідників ведичної літератури погоджувалися, що ім'я кабана Емуша, використане в цих міфах, не є арійським і, швидше за все, австроазійським [76, с. 177; 70, с. 137; 81, с. 128—129; 82, с. 26]. Однак достовірної його неарійської етимології не було наведено. Натомість звучали й цілком переконливі індоєвропейські тлумачення цього імені [83, с. 163; 84, с. 89]. Францискус Бернардус Якобус Кьойпер був переконаний, що ведичні арії помилково застосували назву неарійського демонічного вепра, вбитого Індрую, до свого власного космогонічного вепра (Праджапаті), що підняв землю, а насправді обидві міфологічні тварини були, за його словами, абсолютно різними [76, с. 180]. Цю точку зору розкритикував Ян Гонда, який вважав, що використання одного імені в обох випадках робить два міфи принаймні якимось чином пов'язаними. Обидві міфологічні тварини мали риси однієї й тієї ж могутньої істоти: охоронця субстанції, що містить потенційні можливості життя, яка, з одного боку, вважається також інструментом у створенні та виробництві їжі (або принаймні у створенні можливості для землі виконувати своє призначення), але з іншого боку цей охоронець не відмовляється добровільно від свого скарбу. Як би там не було, обидва міфи явно свідчать про важливу роль кабана в найдавніший період індійської релігійної думки, наскільки це відомо з пи-

семних документів [70, с. 139]. Згідно з Махешварі Прасадом, дійові особи обох міфів однакові. Але певного зв'язку між функціями двох міфів поки не встановлено [75, с. 5—6]. Тим часом очевидно, що цей вепр, який носить ім'я Емуша, спочатку був об'язком не Брахми-Праджапаті, і тим більше не Вішну, а того, відомого з Рігведи, демона-вепра Емуші, зберігача багатства асурів, з яким борються ведійські боги Індра та Вішну.

Висловлювалися припущення, що міф про «Споконвічного Вепра», який добув землю, потрапив до індоарійської традиції з іноетнічного джерела [65, с. 256—259; 66, с. 308—312]. Міф про кабана, що пірнув у море, досяг дна й виніс звідти на іклах або на щетині землю, з якої виникла суша, дійсно присутній і в традиції дравідів та австроазійських народів, що мешкають на теренах Індії, — кондів (койя), бондо, дідаї, «буїволорогих» марія. Проте вони, схоже, виникли під індуїстським впливом [85, с. 135—136, 141; 86, с. 30—33; 87, с. 4, 426; 75, с. 3—5]. Як яскравий приклад того факту, що антропоморфні персонажі дуалістичного міфу сягають сивої давнини, вчені наводять сингальський міф, що практично повністю відповідає слов'янським версіям [62, с. 146—147]. Він розповідає, що у далекому минулому пішов сильний дощ у всьому світі. Довго лив дощ, і нарешті вся земля вкрилася водою. Не залишилося на землі ні дерев, ні трав, ні каміння, ні будов, ні людей, ні звірів. Усе загинуло. Зникло сонце, зникли місяць і зірки, залишилися лише вода та п'ятьма. Коли вся земля вкрилася водою, великий бог Вішну задумався про те, як знову створити землю. Але він не зміг придумати, як це зробити, тому пішов до бога вранішнього сонця Самана, одного з хранителів Шрі-Ланки, й запитав, як можна знову створити землю. Саман відповів Вішну, що серед них немає такого бога, якому це до снаги, а потім порадив піти в обитель царя асурів Раху, можливо він зуміє. Вішну прийшов до Раху. Той попросив опустити у воду зерняток лотоса й повідомити йому, коли молодий пагін з'явиться над поверхнею води. Через сім днів лотос проріс. Цар асурів Раху піднявся з місця і зійшов разом із богом Вішну у цей світ. Він вирішив спуститися під воду і запитав Вішну, що він має принести з-під води. «Мені не потрібно нічого незвичайного, — відповів великий бог Вішну. — Принести жменю землі». Раху

погодився і почав спускатися під воду стеблом лотоса. Йому знадобилося сім днів, аби спуститись униз і ступити на землю. Земля була на глибині ста йоджан під водою. Цар асурів Раху взяв жменю землі і став підніматися. Ще через сім днів він піднявся на поверхню води і віддав жменю землі богу Вішну. Вішну стиснув рукою жменю землі, поклав на поверхню води та наказав: «Нехай висохне вода і з'явиться земля». Жменя землі не пішла під воду, а стала крутитися на її поверхні. Вода почала висихати, і через три місяці та три дні утворилася земля [88, с. 47—49; 89, с. 28—29]. Сингали — індоєвропейський народ, який мешкає на Шрі-Ланці. Дійові особи — боги і великий демон, що відповідає парі Білобог/Чорнобог. І в цілому зв'язок Вішну й Раху навіть поза цим сюжетом цілком вписується у дуалістичний міф з протистоянням антагоністів. Махабхарата (І. 17) розповідає, що коли боги пили напій безсмертя — іамріту, данава Раху, прикинувшись богом, теж випив її. Та коли амріта досягла горла данави, Місяць і Сонце (боги Чандра і Сур'я) завбачливо повідомили про це богів. Тоді величний Чакраудха («Озброєний диском», прізвисько Вішну-Нараяни) швидко стяг за допомогою диска-чакри його голову. Величезна голова данави, подібна до вершини гори, скотилася, стрясаючи землю. І відтоді та голова Раху вступила в постійну і безперервну ворожнечу з Місяцем та Сонцем. Раху час від часу намагається проковтнути своїх давніх ворогів, через що стаються місячні та сонячні затемнення [90, с. 80—81].

Крім того, міфи про вепра, що виходить із води, причому в контексті релігійному та кризовому, індоєвропейським народам добре відомі, що ставить подібні версії про запозичення під сумнів. Відголоски уявлень про водяних кабанів були властиві литовській і латиській традиції [91, с. 254—257, 259]. За повідомленням єпископа Тітмара Мерзебурзького (VI. 24), балтійські слов'яни-редарії вірили, що «величезний вепр із білими, блискучими від піни, іклами» з'являється з моря як провісник війни [92, с. 103]. Сліди цього вірування ще в першій половині XIX століття простежувалися в легендах Мекленбурга [93, с. 28—29]. У подвигу Зевсового сина Геракла, що полягав у зловленні Еріманфського вепра, можна вбачати аналог згаданого індоарійського міфу про перемогу Індри над демонічним вепром

Емушею [94, с. 356—357]. А в осетинів, які зберігають дозороастрійську іранську релігійну традицію, відомий переказ про перемогу грозового нарта Батраза над кабаном за сімома перевалами, і його теж зіставляють з цим самим індоарійським міфом [95, с. 199—209, 211—213, 220—223].

Інша паралель зі спуском у море — зороастрійський міф про туранського правителя Афрасіаба-Франграсьяна, що спускався на дно первісного моря (озера) Ворукаша, яке займало третину світу й на березі якого росло світове дерево Хаома, за хварном, тобто щастям, харизмою володарів [62, с. 147—148]. Афрасіаб, заволодівши Іраном, забавив, аби туранці назавжди запанували над іранцями, а сам він царював до кінця життя, вирішив заволодіти хварном, який, відтоді як його забрав собі повелитель водяної стихії Апам Напат, перебував у безодні Ворукаші. Але він, як пояснює Ардвісур Яшт (5. 41—43), не відразу вирушив до морського берега, а спершу в підземному святилищі приніс жертву добрій богині Ардвісурі Анахіті — сто коней, тисячу биків і десять тисяч овець, прохаючи про успіх, аби здобути хварн, яким володіли попередні царі арійських земель. Однак Ардвісура йому відмовила [96, с. 181; 97, с. 76—78]. У Зам язат Яшті розповідається, що Афрасіаб Туранський так жадав влади над арійськими землями, що, скинувши з себе одяг на березі, тричі пірнав у води Ворукаші, але щойно він наближався до хварна, як той відступав і опускався нижче. Вибираючись на берег із порожніми руками, він проказував прокльони й погрожував змішати всі речі в світі, осквернивши величне, хороше й красиве, щоб утруднити верховному богові Ахурамазді створення протиборчих створінь [96, с. 463—470; 97, с. 391—394]. З оповіді «Шахнаме» Фірдоусі вчені роблять висновок, що Афрасіаб, зрештою, досяг успіху, але його наздогнав Хаома (Хум), зв'язав і забрав хварн [98, с. 479—489; 99, с. 225; 13, с. 347]. В Афрасіабовому протистоянні легендарному іранському цареві Кей Хосрову проглядається давній перський міф про боротьбу темного та світлого богів, Ангхро-Майнью та Ахурамазди.

Висновки. Таким чином, українські космогонічні легенди містять низку архаїчних мотивів, які сягають доби індоєвропейської спільноти. Зокрема, це пірнання у води прімордiального моря задля видобу-

вання землі та співпраця творців між собою. На них лише частково вплинули християнство та синкретизм язичницької релігії слов'ян і богумильства. У космогонічних мотивах українського фольклору, особливо карпатського, значне місце відводилося глині як сакральному матеріалу, з якого було створено світ, а саме творення розглядалося крізь призму гончарного ремесла. Такий самий підхід був притаманний і фольклорним творам болгар, македонців та інших слов'ян, що було пов'язано з високим статусом гончаря у традиційній культурі цих народів.

1. Данилевский Г. Стория о Господе и о земле. (К воспоминаниям о Гоголе). *Исторический вестник*. Санкт-Петербург, 1888. Т. 34. № 12. С. 730—736.
2. Ангеловска-Панова М. *Богомилството во духовната култура на Македонија*. Скопје-Прилеп: Аз-Буки; Институт за старословенска култура, 2004. 210 с.
3. Tomicki R. Słowiański mit kosmogoniczny. *Etnografia Polska*. 1976. Т. XX. Zeszyt 1. S. 48—97.
4. Erben K.J. Bájе slovanská o stvoření světa. *Časopis Musea království Českého*. Praha: nákladem Musea království Českého, 1866. Čtyřicátého ročníku svazek první. S. 35—45.
5. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*. Москва: издание К.Солдатенкова, 1868. Т. 2. 78 с.
6. Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии. *Беседа*. 1872. № 4. С. 219—268.
7. Веселовский А. *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине*. Санкт-Петербург: тип. В. Демокова, 1872. XX, 351 с.
8. Веселовский А.Н. *Разыскания в области русского духовного стиха. XI-XVII*. Санкт-Петербург: типография Императорской академии наук, 1889. Выпуск пятый. 106 с.
9. Веселовский А. К вопросу о дуалистических космогониях. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 2. С. 32—48.
10. Шапов А.П. *Сочинения в 3 томах (с портретом)*. Санкт-Петербург: издание М.В. Пирожкова, 1906. Т. 1. 803 с.
11. Барсов Е. Народные предания о миротворении: К «Сказанию о Тивериадском море». *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*. Москва: Университетская типография, 1886. Кн. 4. Отд. IV. С. 1—7.
12. Veckenstedt E. Die Kosmogonien der Arier. *Zeitschrift für Volkskunde in Sage und Märchen, Schwank und Streich, Lied, Rätsel und Sprichwort, Sitte und Brauch*. 1889. II. Band. S. 1—16.
13. Драгоманов М. *Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство*. Львів: друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1907. Т. IV. 399 с.
14. Булашев Г.О. *Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях*. Выпуск первый. *Космогонические украинские народные воззрения и верования*. Киев: типография Императорского университета св. Владимира акц. об-ва Н.Т. Корчак-Новицкого, 1909. 515 с.
15. Коробка Н. Образ птицы, творящей мир, в русской народной словесности и письменности. *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1909. Том XIV. Кн. 4. С. 175—195.
16. Радченко К.Ф. Этюды по богумильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богумильству. Введение. I—II. *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1910. Том XV. Книжка 4-я. С. 73—131.
17. Dähnhardt O. *Natursagen*. Leipzig-Berlin: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1907. Band I: *Sagen zum Alten Testament*. XII, 376 S.
18. Марков А.В. Море Тивериадское в дуалистической легенде о сотворении мира. *Этнографическое обозрение*. 1913. № 1—2. С. 64—75.
19. Грушевський М.С. *Історія української літератури: в 6 т., 9 кн.* Київ: Либідь, 1994. Т. IV. 320 с.
20. Беляев М.В. Происхождение народных легенд о миротворении. *Известия Азербайджанского государственного университета имени В.И. Ленина*. Баку, 1925. Т. 4—5. Общественные науки. С. 66—74.
21. Сосенко К. *Культурно-історична постать стародавніх українських свят Різдва і Щедрого Вечера*. Львів: накладом автора, 1928. 344 с.
22. Золотарев А.М. *Родовой строй и первобытная мифология*. Москва: Наука, 1964. 328 с.
23. Count E.W. *The Earth-Diver: An Attempt at an Asiatic-American Correlation*. Berkeley: University of California, 1935. 638 p.
24. Bianchi U. *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1983. 214 p.
25. Рогов А.И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации. *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. Москва: Наука, 1988. С. 207—234.
26. Иванов Й. *Богомилски книги и легенди*. София: Наука и изкуство, 1970. 400 с.
27. Ангелов Д. *Богумильство в Болгарии*. Москва: издательство иностранной литературы, 1954. 214 с.
28. Ласло-Куцок М. *Вогонь і слово: Космогонічний міф на Україні*. Бухарест: Критеріон, 1992. 257 с.

29. Сокіл В. *Народні легенди та перекази українців Карпат*. Київ: Наукова думка, 1995. 160 с.
30. Чаусидис Н. *Дуалістички слики: Богомилството во медиумот на сликата*. Скопје: Лист, 2003. 440 с.
31. Eliade M. *De la Zalmoxis la Genghis-han: Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*. București: Humanitas, 1995. 272 p.
32. Порфирьев И. *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки*. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1877. 471 с.
33. Сумцов Н.Ф. *Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен*. Киев: типография А. Давиденко, 1888. [2], 161 с.
34. Георгиева И. *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство, 1983. 210 с.
35. Бонева Т. *Народен светоглед. Родопи. Традиционна народна духовна и соционормативна култура*. София: Етнографски Институт с Музей — БАН, 1994. С. 7—50.
36. Kolberg O. *Pokucie. Obraz etnograficzny*. Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1888. Tom III. VII, 240 s.
37. Шухевич В. *Гуцульщина*. Пята часть. Львів: Загальна друкарня, 1908. 300 с.
38. Schnaider J. *Z kraju Huculów*. *Lud*. 1900. Tom VI. S. 157—160, 257—267, 351—361.
39. Онищук А. *Матеріяли до гуцульської демонології*. Записав у Зелениці, Надвірнянського повіта, 1907—1908. *Матеріяли до української етнології*. Львів: друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1909. Том XI. С. 1—139.
40. Коцюбинський М. *Твори в семи томах*. Київ: Наукова думка, 1974. Том 3. *Оповідання, повісті (1908—1913)*. 431 с.
41. Мушинка М. Володимир Гнатюк: життя та його діяльність в галузі фольклористики, літературознавства та мовознавства. *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. Париж; Нью-Йорк; Сідней; Торонто: Б. в., 1987. 332 с.
42. Гнатюк В. *Галицько-руські народні легенди*. Т. I. *Етнографічний збірник*. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів: друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1902. Т. XII, XI, 216 с.
43. Кузнецова В.С. *Дуалістические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции*. Новосибирск: издательство СО РАН, Филитал «Гео», 1998. 250 с.
44. Кузнецова В. *Сотворение мира в восточнославянских дуалістических легендах и апокрифической книжности. От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре*. Москва: Геос, 1998. С. 59—78.
45. Johns A. *Slavic Creation Narratives: The Sacred and the Comic. Fabula*. 2005. Vol. 46(3—4). P. 257—291.
46. Koenig S. *Cosmogonic Beliefs of the Hutsuls. Folk-Lore*. 1936. Vol. 47. № 4. P. 368—373.
47. Панькевич І. *Українські говори Підкарпатської Русі і суміжних областей. З приложенням 5 діалектичних мап*. Praha: nákladem Sboru pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi; v komisi nakladatelství «Orbis» — tiskem Politiky v Praze, 1938. Частина 1. *Звучня і морфологія*. 550 с.
48. Gustawicz B. *Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu Bobreckiego. Lud*. 1902. Tom VIII. S. 265—274.
49. Померанцева Э.В. *Мифологические персонажи в русском фольклоре*. Москва: Наука, 1975. 192 с.
50. Лафазановски Е. *Македонските космогониски легенди*. Скопје: Култура; Институт за фолклор Марко Цепенков, 2000. 208 с.
51. Попов Р., Мицева Е. *Народен светоглед. Сакар: Етнографско, фолклорно и езиково изследване*. София: академично издателство «проф. Марин Дринов», 2002. С. 231—254.
52. Чаусидис Н., Николов Г. *Црепна и вршник: митолошко-семиотичка анализа. Studia mythologica slavica*. 2006. Т. IX. С. 97—160.
53. Цепенков М.К. *Македонски народни умотворби во десет книги*. Скопје: Македонска книга, 1972. Книга седма. Преданија. 307 с.
54. Беновска-Събкова М. *Змят в българския фолклор*. София: издателство на Българската академия на науките, 1992. 166 с.
55. *Ригведа. Мандалы IX—X*. Москва: Наука, 1999. 560 с.
56. Чубинский П.П. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом*. Санкт-Петербург: типография В. Безобразова, 1872. Том первый. *Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство*. XXX, 467 с.
57. Терещенкова С. *Вірування в сонце (Звинигородщина на Київщині)*. *Етнографічний вісник*. 1928. Кн. 7. С. 133—137.
58. Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970. 317 с.
59. Борђевић Т.Р. *Природа у веровању и предању нашега народа. Књ.1 Српски етнографски зборник*. Београд: издавачка установа Српске Академије наука, 1958. Књ. LXXI. 319 с.
60. Татаровска Л.К. *Метаморфозите во македонските народни умотворби: Метафизика на синкретизмот*. Скопје: Менора, 2006. 350 с.
61. *Латвийские народные предания. Избранное / Составитель А. Анцелане*. Рига: издательство АН Латвийской ССР, 1962. 168 с.
62. Гасанов Б. *Чернобог — темная сила славянского пантеона. Источники. Формирование образа*. Москва: ТД Велигор, 2022. 714 с.
63. *Сказки Центральной Индии / Перевод с английского и сантальского Г.А. Зографа и Э.Е. Самойловой. Предисловие и примечания Г.А. Зографа*. Москва: Наука, 1971. 376 с.

64. Russell R.V. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London: MacMillan and Co. Limited, 1916. Vol. III. XI, 589 p.
65. Васильков Я.В. Страничка мифологического бестиария: отряхивающийся вепрь. *Культура Аравии в азиатском контексте*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2006. С. 250—262.
66. Vassilkov Y. The Boar Shakes the Mud off: A Specific Motif in the Varāhākathā of the Great Epic and Purāṇas. *Battles, Bards, Brāhmins: Papers from the Epics Section of the 13th World Sanskrit Conference. Edinburgh, 10th—14th July 2006*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2006. P. 301—432.
67. *The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Madhyandina School*. Part V. Books XI, XII, XIII, and XIV / Translated by J. Eggeling. Oxford: The Clarendon Press, 1900. LI, 596 p.
68. Leeming D.A. *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*. Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, 2009. XX, 553 p.
69. *Вишну-Пурана* / Перевод с санскрита, комментарии, введение Т.К. Посовой. Санкт-Петербург: Общество ведической культуры, 1995. 248 с.
70. Gonda J. *Aspects of Early Viṣṇuism*. Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass, 1969. IX, 270 p.
71. *A Prose English Translation of Harivamsha* / Edited and Published by Manmatha Nath Dutt. Calcutta: Printed by H. C. Dass, Elysium Press, 1897. V (8). 951 p.
72. *Ригведа. Мандалы I — IV*. Москва: Наука, 1989. 768 с.
73. Charpentier J. *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie*. Uppsala: Akademische Buchdruckerei, 1911. 87 S.
74. Gonda J. *Prajapati's Rise to Higher Rank*. Leiden: E.J. Brill, 1986. X, 208 p.
75. Prasad M. *Some Aspects of the Varāha-Kathā in Epics and Purāṇas*. Delhi: Pratibha Prakashan, 1989. 183 p.
76. Kuiper F.B.J. An Austro-Asiatic Myth in the Rigveda. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, N.S.* Amsterdam: N. V. NoordHollandsche Uitgevers Maatschappij, 1950. Deel 13, No. 7. P. 163—182.
77. Dange S.A. *Towards Understanding Hindu Myths*. New Delhi: Aryan Books International, 1996. LXIV. 497 p.
78. Bhattacharya G. Viṣṇu Assuming the Boar Form. *Oriental Art*. 1999. XLV. № 3. P. 44—47.
79. *Ригведа. Мандалы V — VIII*. Москва: Наука, 1995. 745 с.
80. Nagar Sh.L. *Varāha in Indian Art, Culture, and Literature*. New Delhi: Aryan Books International, 1993. 151 p.
81. Mayrhofer M. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1956. Band 1. A—Th. XXXI, 384 S.
82. Witzel M. Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Rgvedic, Middle and Late Vedic). *Electronic Journal of Vedic Studies*. 1999. Vol. 5. № 1. P. 1—67.
83. Benveniste É., Renou L. *Vrtra et Vrθragna: étude de mythologie indo-iranienne*. Paris: Imprimerie National, 1934. 207 p.
84. Grassmann H. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1873. VIII, 554 S.
85. Elwin V. *Bondo Highlander*. London: Oxford University Press, 1950. 290 p.
86. Elwin V. *Myths of Middle India*. Madras: Oxford University Press, 1949. 532 p.
87. Elwin V. *Tribal Myths of Orissa*. Bombay: Oxford University Press, 1954. 700 p.
88. Parker H. *Village Folk Tales of Ceylon*. London: Luzac & Co, 1910. Vol. 1. VII, 396 p.
89. *Сингальские сказки* / Составление, перевод с сингальского и английского языков и примечания Б.М. Волхонского и О.М. Солнцевой. Предисловие О.М. Солнцевой. Москва: Наука, 1985. 544 с.
90. *Махабхарата. Книга первая. Адипарва* / Перевод с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. Ленинград: Наука, 1950. 759 с.
91. Разаускас Д. Ретрский морской кабан в свете балтославянских быличек о «рыбном пастухе». *Балтийские перекрестки. Этнос. Конфессия. Миф. Текст*. Санкт-Петербург: Наука, 2005. С. 254—267.
92. Титмар Мерзебургский. *Хроника*. В 8 книгах / Перевод с лат. И.В. Дьяконова. Москва: Русская панорама, 2009. 256 с.
93. Kuhn A., Schwartz W. *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen, aus dem Munde des Volkes gesammelt und herausgegeben*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1848. XXXII, 560 S.
94. Грейвс Р. *Мифы Древней Греции*. Москва: Прогресс, 1992. 624 с.
95. Дарчиев А.В. Элементы арханческого мифа в сказании о борьбе Батраза с диким кабаном. *Ритмы истории*. Владикавказ: издательство СОГУ, 2004. Вып. 2.1. С. 199—245.
96. *Авеста в русских переводах (1861—1996)* / Составление, общая редакция, примечания и справочный раздел И.В. Рака. Санкт-Петербург: журнал «Нева» — РХГИ, 1997. 480 с.
97. *Авеста* / Опыт морфологической транскрипции и перевод В.С. Соколовой, подготовка материалов к изданию и редактирование И.А. Смирновой. Санкт-Петербург: Наука, 2005. 544 с.
98. Фирдоуси. *Шахнаме* / Перевод Н.Б. Бану-Лахути, комментарии А. Азера и Ц.Б. Бану-Лахути. Москва: Наука, 1965. Том третий. *От сказания о битве Ростема с хаканом Чина до царствования Лохраспа*. 592 с.
99. Darmesteter J. *Études iraniennes*. Paris: F. Vieweg, 1883. Tome second. Première partie. *Mélanges Iraniens*. 251 p.

## REFERENCES

Danilevsky, G. (1888). The Story of the Lord and the Land. (Towards Memories of Gogol). *Historical Bulletin*, 34, 12, 730—736 [in Russian].

- Angelovska-Panova, M. (2004) Bogomilism in Spiritual Culture in Macedonia. Skopje and Prilep: Az-Buki; Institute for Old Slavic Culture [in Bulgarian].
- Tomicki, R. (1976). The Slavic Cosmogonic Myth. *Polish Ethnography*, XX, 1, 48—97 [in Polish].
- Erben, K.J. (1866). Slavic Myths about the Creation of the World. *Journal of the Museum of the Kingdom of the Czech Republic* (14th year, vol. 1, pp. 35—45). Prague: published by the Museum of the Czech Kingdom [in Czech].
- Afanasyev, A.N. (1868). *Poetic Views of the Slavs on Nature: An Attempt at a Comparative Study of Slavic Legends and Beliefs, in Connection with the Mythical Tales of other Related Peoples* (vol. 2). Moscow: published by K. Soldatenkov [in Russian].
- Kvashnin-Samarin N. (1872). An Essay on Slavic Mythology. *Beseda*, 4, 219—268 [in Russian].
- Veselovskiy, A. (1872). *Slavic Tales about Solomon and Kitovras and Western Legends about Morolf and Merlin*. St. Petersburg: typography by V. Demokov [in Russian].
- Veselovskiy, A.N. (1889). *Research in the Field of Russian Spiritual Verse. XI—XVII* (issue 5). St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences [in Russian].
- Veselovskiy, A. (1890). On the Question of Dualistic Cosmogonies. *Ethnographic Review*, 2, 32—48 [in Russian].
- Shchapov, A.P. (1906). *Works in 3 Volumes (with a Portrait)* (vol. 1). St. Petersburg: published by M.V. Pirozhkov [in Russian].
- Barsov, E. (1886). Folk Legends about the Creation of the World: to the “Tale of the Sea of Tiberias”. *Readings at the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University* (book 4, part IV, pp. 1—7). Moscow: University Printing House [in Russian].
- Veckenstedt E. (1889). The Cosmogonies of the Aryans. *Journal of Ethnology in Legends and Fairy Tales, Anecdotes and Pranks, Songs, Riddles and Proverbs, Customs and Traditions*, II, 1—16 [in German].
- Dragomanov, M. (1907). Mykhailo Dragomanov’s Studies on Ukrainian Folklore and Literature (vol. IV). Lviv: Shevchenko Scientific Society’s publishing house [in Ukrainian].
- Bulashev, G.O. (1909). *Ukrainian People in Their Legends and Religious views and Beliefs*. First issue. *Cosmogonic Ukrainian Folk Views and Beliefs*. Kyiv: Printing House of the Imperial University of St. Vladimir joint-stock company by N.T. Korchak-Novitsky [in Russian].
- Korobka, N. (1909). The Image of a Bird Creating the World in Russian Folklore and Writing. *Proceedings of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences* (vol. XIV, book 4, pp. 175—195). St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences [in Russian].
- Radchenko, K.F. (1910). Studies on Bogomilism. Folk Cosmogonic Legends of the Slavs in Their Attitude to Bogomilism. Introduction. I—II. *Proceedings of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences* (vol. XV, book 4, pp. 73—131). St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences [in Russian].
- Dähnhardt, O. (1907). *Legends about Nature* (vol. I) *Legends of the Old Testament*. Leipzig and Berlin: Printed and published by B.G. Teubner [in German].
- Markov, A.V. (1913). The Sea of Tiberias in the Dualistic Legend of the Creation of the World. *Ethnographic Review*. № 1—2. P. 64—75 [in Russian].
- Hrushevsky, M.S. (1994). *History of Ukrainian Literature: in 6 volumes, 9 books* (vol. IV). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Belyaev, M.V. (1925). Origin of Folk Legends about the Creation of the World. *Bulletin of the V.I. Lenin Azerbaijan State University* (vol. 4—5. Social science, pp. 66—74), Baku [in Russian].
- Sosenko, K. (1928). *Cultural and Historical Figure of the Old Ukrainian Festivals of Christmas and Epiphany Eve*. Lviv: published by the author [in Ukrainian].
- Zolotarev, A.M. (1964). *Tribal System and Primitive Mythology*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Count, E.W. (1935). *The Earth-Diver: An Attempt at an Asiatic-American Correlation*. Berkeley: University of California.
- Bianchi, U. (1983). *Religious Dualism: a Historical and Ethnological Essay*. Rome: Edizioni dell’Ateneo [in Italian].
- Rogov, A.I. (1988). Cultural Ties Between Kievan Rus and Other Slavic Countries During Its Christianization. *The Adoption of Christianity by the Peoples of Central and Southeastern Europe and the Baptism of Rus* (pp. 207—234). Moscow: Nauka.
- Ivanov, J. (1970). *Bogomil Books and Legends*. Sofia: Nauka i izkustvo [in Bulgarian].
- Angelov, D. (1954). *Bogomilism in Bulgaria*. Moscow: Foreign Literature Publishing House [in Russian].
- Laszlo-Kutsyuk, M. (1992). *Fire and the Word: Cosmogonic Myth in Ukraine*. Bucharest: Criterion [in Ukrainian].
- Sokil, V. (1995). *Folk Legends and Traditions of the Ukrainians of the Carpathians*. Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].
- Chausidis, N. (2003). *Dualistic Images: Bogomilism in the Medium of the Image*. Skopje: List [in Macedonian].
- Eliade M. (1995). *From Zalmoxis to Genghis Khan: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*. Bucharest: Humanitas [in Romanian].
- Porfiruyev, I. (1877). *Apocryphal Tales about Old Testament Figures and events Based on the Manuscripts of the Solovki Library*. St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences [in Russian].
- Sumtsov, N.F. (1888). *Essays on the History of Southern Ruthenian Apocryphal Tales and Songs*. Kiev: Printing House of A. Davidenko [in Russian].
- Georgieva, I. (1983). *Bulgarian Folk Mythology*. Sofia: Science and Art [in Bulgarian].
- Boneva T. (1994). Folk World-View. *Rhodopi. Traditional Folk Spiritual and Socionormative Culture* (pp. 7—50).



- Sofia: Ethnographic Institute with Museum — BAS [in Bulgarian].
- Kolberg, O. (1888). *Pokuttya. Ethnographic Image* (vol. III). Cracow: Jagiellonian University Printing House [in Polish].
- Shukhevych, V. (1908). *Hutsul Region* (vol. 5). Lviv: General Printing House [in Ukrainian].
- Schnaider, J. (1900). From the Land of the Hutsuls. *People*, VI, 157—160, 257—267, 351—361 [in Polish].
- Onyshchuk, A. (1909). Materials for Hutsul Demonology. Recorded in Zelenytsia, Nadvirna County, 1907—1908. *Materials for Ukrainian Ethnology* (vol. XI, pp. 1—139). Lviv: Shevchenko Scientific Society printing house [in Ukrainian].
- Kotsyubynskyi, M. (1974). *Works in seven volumes*. Vol. 3. *Stories, short stories (1908—1913)*. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Mushynka, M. (1987). Volodymyr Hnatiuk: Life and His Activities in the Field of Folkloristics, Literary Studies and Linguistics. *Notes of the Shevchenko Scientific Society*. Paris; New York; Sydney; Toronto: without typography [in Ukrainian].
- Hnatiuk, V. (1902). Galician-Ruthenian Folk Legends. Vol. I. *Ethnographic collection. Published by the Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society* (vol. XII). Lviv: Shevchenko Scientific Society printing house [in Ukrainian].
- Kuznetsova, V.S. (1998). *Dualistic Legends about the Creation of the World in the East Slavic Folklore Tradition*. Novosibirsk: SB RAS Publishing House, Geo Branch [in Russian].
- Kuznetsova V. (1998). The Creation of the World in East Slavic Dualistic Legends and Apocryphal Books. *From Genesis to Exodus: Reflection of Biblical Plots in Slavic and Jewish Folk Culture* (pp. 59—78). Moscow: Geos [in Russian].
- Johns, A. (2005). Slavic Creation Narratives: The Sacred and the Comic. *Fabula*, 46 (3—4), 257—291.
- Koenig, S. (1936). Cosmogonic Beliefs of the Hutsuls. *Folk-Lore*, 47, 4, 368—373.
- Pankevich, I. (1938). *Ukrainian Dialects of Subcarpathian Rus and Adjacent Regions. Attached are 5 dialectical maps*. Part 1. *Sound and morphology*. Prague: at the expense of the Research Council of Slovakia and Subcarpathian Rus; in the commission of the publishing house “Orbis” — the press of Politics in Prague [in Ukrainian].
- Gustawicz, B. (1902). Some Folkloric Details from the Bóbrka District. *People*, VIII, 265—274 [in Polish].
- Pomerantseva, E.V. (1975). *Mythological Characters in Russian Folklore*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Lafazanovski, E. (2000). *Macedonian Cosmogonical Legends*. Skopje: Culture; Marko Tsepenkov Institute for Folklore [in Macedonian].
- Popov, R., Mitseva, E. (2002). People’s World-View. *Sakar: Ethnographic, Folklore and Lingual Studies* (pp. 231—254). Sofia: academic publishing house “prof. Marin Drinov” [in Bulgarian].
- Chausidis N., Nikolov G. (2006). Tsrepna and Vrshnik: Mythological-semiotic analysis. *Studia mythologica slavica*, IX, 97—160 [in Macedonian].
- Tsepenkov, M.K. (1972). *Macedonian Folklore Works in Ten Books*. Book 7. *Legends*. Skopje: Macedonian Book [in Macedonian].
- Benovska-Sabkova, M. (1992). *The Snake in Bulgarian Folklore*. Sofia: Bulgarian Academy Publishing House on Science [in Bulgarian].
- Rigveda. Mandalas IX—X*. (1999). Moscow: Nauka [in Russian].
- Chubinskiy, P.P. (1872). *Works of the Ethnographic and Statistical Expedition to the Western Russian Region, Equipped by the Imperial Russian Geographical Society*. Vol. 1. *Beliefs and Superstitions. Riddles and Proverbs. Witchcraft*. St. Petersburg: V. Bezobrazov Printing House, XXX, 467 p. [in Russian].
- Tereshchenkova, S. (1928). Beliefs about the Sun (Zvenyhorodka District in Kiev Region). *Ethnographic Bulletin*, 7, 133—137 [in Ukrainian].
- Kulishić, Sh., Petrović, P.Zh., Pantelić, N. (1970). *Serbian Mythological Dictionary*. Beograd: Nolit [in Serbian].
- Tatarovska L.K. (2006). *Metamorphoses in Macedonian Folklore: Metaphysics on Syncretism*. Skopje: Menorah [in Macedonian].
- Latvian Folk Legends. Selected Ones* (1962). Compiled by A. Ancelane. Riga: Publishing House of the Academy of Sciences of the Latvian SSR [in Russian].
- Gasanov, B. (2022). *Chernobog — the Dark Force of the Slavic Pantheon. Sources. Formation of the Image*. Moscow: TH Veligor [in Russian].
- Fairy Tales of Central India* (1971), translated from English and Santal by G.A. Zograf and Z.E. Samoilova. Preface and notes by G.A. Zograf. Moscow: Nauka [in Russian].
- Russell, R.V. (1916). *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (vol. III). London: MacMillan and Co. Limited.
- Vassilkov, Ya.V. (2006). A Page from a Mythological Bestiary: A Shaking Boar. *The Culture of Arabia in the Asian Context* (pp. 250—262). St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies.
- Vassilkov, Y. (2006). The Boar Shakes the Mud off: A Specific Motif in the Varāhakahā of the Great Epic and Purāṇas. *Battles, Bards, Brāhmins: Papers from the Epics Section of the 13th World Sanskrit Conference. Edinburgh, 10th—14th July 2006* (pp. 301—432). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Madhyandina School / Part V. Books XI, XII, XIII, and XIV* (1900). Translated by J. Eggeling. Oxford: The Clarendon Press.
- Leeming, D.A. (2009). *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC—CLIO.
- Viṣṇu Purana* (1995). Translation from Sanskrit, commentary, introduction by T.K. Posova. St. Petersburg: Vedic Culture Society.

- Gonda, J. (1969). *Aspects of Early Viṣṇuism*. Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidass.
- A Prose English Translation of Harivamsha (1897)*. Edited and Published by Manmatha Nath Dutt. Calcutta: Printed by H. C. Dass, Elysium Press.
- Rigveda Mandalas I — IV (1989)*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Charpentier, J. (1911). *Small Contributions to Indo-Iranian Mythology*. Uppsala: Academic Printing Office [in German].
- Gonda, J. (1986). *Prajapati's Rise to Higher Rank*. Leiden: E.J. Brill.
- Prasad, M. (1989). *Some Aspects of the Varāha-Kathā in Epics and Purāṇas*. Delhi: Pratibha Prakashan.
- Kuiper, F.B.J. (1950). An Austro-Asiatic Myth in the Rigveda. *Proceedings of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, N.S.* (Deel 13, No. 7. P. 163—182). Amsterdam: N. V. North Holland Publishing Company.
- Dange, S.A. (1996). *Towards Understanding Hindu Myths*. New Delhi: Aryan Books International.
- Bhattacharya, G. (1999). Viṣṇu Assuming the Boar Form. *Oriental Art*, XLV, 3, 44—47.
- Rigveda. Mandalas V—VIII. (1995)*. Moscow: Science [in Russian].
- Nagar, Sh.L. (1993). *Varāha in Indian Art, Culture, and Literature*. New Delhi: Aryan Books International.
- Mayrhofer, M. (1956). *Concise Etymological Dictionary of Ancient Indian*. Vol. 1. *A-Th*. Heidelberg: Carl Winter University Publishing House [in German].
- Witzel M. (1999). Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Rgvedic, Middle and Late Vedic). *Electronic Journal of Vedic Studies*, 5, № 1, 1—67.
- Benveniste, É., Renou, L. (1934). *Vṛtra and Vṛθragna: Study of Indo-Iranian Mythology*. Paris: National Printing [in French].
- Grassmann, H. (1873). *Dictionary of the Rigveda*. Leipzig: F.A. Brockhaus [in German].
- Elwin, V. (1950). *Bondo Highlander*. London: Oxford University Press.
- Elwin, V. (1949). *Myths of Middle India*. Madras: Oxford University Press.
- Elwin, V. (1954). *Tribal Myths of Orissa*. Bombay: Oxford University Press.
- Parker, H. (1910). *Village Folk Tales of Ceylon* (vol. 1). London: Luzac & Co.
- Sinhalese Tales (1985)*. Compiled, translated from Sinhalese and English, and annotated by B.M. Volkhonsky and O.M. Solntseva. Preface by O.M. Solntseva. Moscow: Nauka [in Russian].
- Mahabharata. Book One. Adiparva (1950)*. Translated from Sanskrit and commented by V. I. Kalyanov. Leningrad: Nauka [in Russian].
- Razauskas, D. (2005). The Retra Sea Boar in Light of Baltic-Slavic Tales about the “Fish Shepherd”. *Baltic Crossroads. Ethnos. Confession. Myth. Text* (pp. 254—267). St. Petersburg: Nauka [in Russian].
- Thietmar of Merseburg (2009.). *Chronicle*. In 8 books. Translated from Latin by I. V. Dyakonova. Moscow: Russkaya Panorama [in Russian].
- Kuhn, A., Schwartz, W. (1848). *North German Legends, Fairy Tales and Customs from Mecklenburg, Pomerania, the Mark, Saxony, Thuringia, Brunswick, Hanover, Oldenburg and Westphalia, Collected and Published from the Mouths of the People*. Leipzig: F.A. Brockhaus [in German].
- Graves, R. 1992. *The Greek Myths*. Moscow: Progress. [In Russian].
- Darchiey, A.V. (2004). Elements of Archaic Myth in the Tale of Batraz's Fight with the Wild Boar. *Rhythms of History* (Issue 2.1, pp. 199—245). Vladikavkaz: NOHU Publishing House [in Russian].
- Avesta in Russian Translations (1861—1996) (1997)*. Compilation, general editing, notes, and reference section by I. V. Rak. St. Petersburg: Neva Magazine — RHSI [in Russian].
- Avesta (2005)*. An Experiment in Morphological Transcription and Translation by V. S. Sokolova, Preparation of Materials for Publication and Editing by I. A. Smirnova. St. Petersburg: Nauka [in Russian].
- Firdausi. (1965). *Shahnameh*. Vol. 3. *From the Legend of the Battle of Rostem with the Khakan of China to the Reign of Lohrasp*. Translation by N.B. Banu-Lahuti, commentaries by A. Azer and Ts.B. Banu-Lahuti. Moscow: Nauka [in Russian].
- Darmesteter, J. (1883). *Iranian Studies. Part One. Iranian Miscellany. Vol. 2*. Paris: F. Vieweg [in French].