

И.В. Калинина

О ПЕРСОНИФИКАЦИИ В АРХАИКЕ

Монография Т.Я. Елизаренковой «Слова и вещи в Ригведе» посвящена языковедческому анализу связей между лексическим значением некоторых слов, «вода» в их числе, и обозначаемыми ими понятиями. Как показало исследование, в Ригведе «тесно переплетены между собой внелингвистические и лингвистические факторы, определяющие семантический объем, соотношение и особенности функционирования различных названий воды» [Елизаренкова 1999: 169]. По мнению Елизаренковой, «один только лингвистический подход <...> оказывается неэффективным», «социальная интерпретация <...> лингвистических наблюдений является задачей историка» [Там же: 169, 150]. Другими словами, для реконструкции семантики архаического понятия одного лингвистического анализа недостаточно: структурно-семиотический подход должен быть дополнен историко-семантическим подходом, когда исследование древних текстов ведется параллельно изучению соответствующих исторических реалий.

В Ригведе, по Т.Я. Елизаренковой, «воды и реки представляют собой женские персонификации: это матери, кормящие молоком своих младенцев <...> или прекрасные юные женщины, ласкающие своих возлюбленных» [Там же: 152]. Персонификация объясняется, как полагают, мифологическим сознанием. «В мифе, — писала О.М. Фрейденберг, — все смыслы облечены плотью, сделаны живыми существами» [Фрейденберг 1978: 114]. С.Ю. Неклюдовым замечено, что природа мифологических персонажей обнаруживается первоначально не в облике, а в поведении [Неклюдов 1972: 195]. По архаическим воззрениям ‘живой’ — равно ‘действующий’. В архаическом сознании образы неотделимы от функций и взаимосвязаны по действию [Калинина 2009: 17–20]. Рассмотрим персонификации «воды» в Ригведе с точки зрения их функций.

Согласно Т.Я. Елизаренковой, «воду могут символически называть молоком — *páyas*- или жиром — *ghrtá*-» [Елизаренкова 1999: 152]. Обозначение воды молоком известно в архаических традици-

ях. У горных таджиков «текущая вода символизирует собой обилие молока» [Пещерова 1927: 52]. У шумеров «супругой Анна, небесного бога-быка, была Антум, которую представляли собой в виде коровы, роняющей из своего вымени <...> дождь на землю» [Антонова 1984: 129]¹. Дождь в языческих верованиях славян понимался как «плодотворное и священное молоко, проливающееся из сосцов небесных коров» [Афанасьев 1851: 50–51]. Согласно А.Н. Афанасьеву, «уподобление дождя молоку и дождевых туч — женским грудям принадлежит к наиболее распространенным поэтическим образам арийских племен» [Афанасьев 1865: 359]. В архаических воззрениях вместе с тем дождь сближается с мужским семенем. В древнем Китае: «Дождь — ‘семя неба’» [Георгиевский 1892: 2]. В Ригведе также «дождь назван “семенем неба” (“Ригведа” I, 100, 3; 128,3; V,17,3)» [Васильков 1979: 116]. То есть «воды» (дождь) соответствуют как «молоку», так и «мужскому семени». По тексту Ригведы улавливаются типологически разные пласты архаических воззрений.

В Ригведе наряду с персонификацией воды в облике «матерей, кормящих молоком своих младенцев», воды предстают также как «юные женщины, ласкающие своих возлюбленных». А. Потемной отмечена семантическая связь «вода — девица», для женщины «хотеть пить — жаждать любви» [Потемная 1860: 12]. Исследователями неоднократно отмечалось, что «в представлении древнего земледельца, для того чтобы пошел дождь, необходимо пробудить активность небесного божества» [Васильков 1979: 116]. Среди сюжетов, обращавшихся в древнеиндийской эпической традиции, Я.В. Васильковым выделена история о том, «как царская дочь (или гетера), стремясь спасти свою страну от засухи и голода, выманила из леса <...> юного отшельника Ришьяшрингу, наделенного <...> властью над дождевыми облаками» [Там же: 99]. «В “Ведах” весьма часто высказывается мысль, что в виде дождя небо проливает свое животворное семя» [Афанасьев 1865: 359]; «небо действует как мужская оплодотворяющая сила, проливая <...> дождь, издревле уподобляе-

¹ В гимнах Ригведы среди второстепенных богов упоминается Пришни — пестрая корова, которая «является матерью божеств бури и дождя Марутов» [Елизаренкова 2002: 152].

мый плотскому семени» [Афанасьев 1983: 57]. «В эпосе постоянно осознается связь царя с Индрой, обеспечивающая плодородие <...> “Хорошее царствование” всегда характеризуется тем, что Индра — Парджанья “в срок” проливает дождь» [Васильков 1979: 111]. «В стране, лишенной царя <...> не бывает ливней» [Там же: 112].

Для понимания взаимосвязей образов, иначе — семантических функций, необходимо учитывать, что их семантические поля пересекаются. На земледельческой стадии развития представлений, по О.М. Фрейденберг, «небо и преисподняя получают значение жизни <...> рождения как плодородения» [Фрейденберг 1978: 76]. В Индии известно «поверье, что женщина может забеременеть, оказавшись нагой под струями дождя» [Васильков 1979: 116]. В народных поверьях отмечалась постоянно присутствующая мифологическая связь между «плодородием почвы, зависящим от дождя, с одной стороны, и идеей полового общения — с другой» [Там же: 107]. У славян по «народной примете, если дождь смочит молодую чету в самый день брака или случится гроза во время венчального обряда, то это предвещает новобрачным чадородие и богатство» [Афанасьев 1865: 136]. «Для того чтобы вызвать дождь, бхилы Мадхья Прадеша устраивают символическую свадьбу двух кукол, олицетворяющих божественную чету» [Семашко 1973: 42]. В Ригведе: «Да родит она вам потомство из лона своего, неся млеко — семя самца» [Миллер 1876: 31].

В работах Н.Я. Марра отмечена «идентичность ‘матери’ с землею» [Марр 1937: 192 и др.]; по О.М. Фрейденберг, «земля — лоно, она <...> рождает людей, животных, растения» [Фрейденберг 1978: 76]. «В Ветхом Завете сохранились следы представления, согласно которому человек зарождается в недрах земли как в материнской утробе. “Ты сотворил мою внутренность, ты соткал меня в чреве матери <...> не скрыты от тебя мои кости, как я возник в тайном месте, соткан был в недрах земли” (Пс. 139: 13, 15). <...> Характерно представление о связи могилы с материнской утробой...» [Франк-Каменецкий 1932: 128–129]. Представления «о горном ущелье как о материнской утробе» широко распространены в Тибете и Монголии. В алтайской мифологии у дочерей владыки подзем-

ного мира Эрлика утробы, «подобные земляным трещинам» [Неклюдов 1984: 91; 119]. Покойник кладется в могилу «в скорченном или, иными словами, в утробном положении <...> чтобы обеспечить душе покойного вторичное рождение» [Чаттопадхья 1961: 338]. По Е.В. Ревуненковой, Земля является ‘матерью’, а Небо — ‘отцом’ у индоевропейских, многих индонезийских, полинезийских народов, у малайцев [Ревуненкова 1970: 218].

В китайском языке «понятие “мать” выражается иероглифом <...>, представлявшем в его начальной форме женские груди» [Георгиевский 1892: 27]. «Во многих папуасских языках, а также австралийских слово “мать” ассоциируется с женской грудью и может быть истолковано как “женщина, кормящая грудью”» [Бутинов 1980: 121]. В монгольском языке *emeg-tei* — ‘женщина’, *emeg-čün* — ‘самка’ (буквально «имеющая сосцы для сосания»); *em*~*эм* — ‘сосать грудь’. В маньчжурском языке *эмэ* — ‘мать’, *эми-лэ* — ‘самка’ [Цинциус 1971: 134]. В удмуртском языке *ne-ne* — ‘мать’, *no-nэ* — ‘сосок’ [Марр 1935: 511]. В свадебной причете прибалтийско-финских народов термин, заменяющий «мать», — «грудью кормившая» [Степанова 1978: 96]. Киргизы при хорошем урожае, умножении скота говорили: «Умай — эненин эмчегинен сүт агат» («Из груди матери Умай молоко течет») [Абрамзон 1949: 83]. Подобно «многогрудой Великой Матери» у ацтеков, Артемиду Эфесскую «ее почитатели представляли в виде многогрудой женщины, оказывающей благоприятное воздействие на плодородие почвы» [Чаттопадхья 1961: 335]. Египтяне груди богини Гатор «почитали благодатным источником, который всему живому давал жизнь и питание. <...> Во время большой процессии, совершаемой в честь этой богини из Деидеры в Эффу, проделывались две торжественные церемонии, состоящие в обнажении ее чудной груди и явлении ее народу» [Плосс 1903: 202]. Красота женской груди поэтами «ставилась выше красоты лица, и при описании ими обаяния женской красоты постоянно, наряду с пышными волосами, прежде всего указывали на прелести округленной груди» [Там же].

«В Юго-Восточной Азии (в частности, у негроидов Малайи) существует представление, по которому в Стране Мертвых есть дерево со множеством женских грудей у основания ствола. Из них

течет молоко» [Иванов 1974: 128]. В якутском эпосе дерево «поит и кормит людей и все живые существа, дает им особую силу» [Митиров 1980: 259–260]. «В Южной Америке, в Бразилии, владычицу леса представляют одноногой женщиной. Она скачет за охотником и, направив на него струю молока из своей груди, околдовывает его» [Вирсаладзе 1976: 179]. В монгольских эпических сказаниях у матерей, жен или дочерей мангуса «волосы пестрые, разноцветные, девятицветные <...> четыре бронзовые груди — чтобы вскармливать сыновей, четыре роговые груди — чтобы вскармливать дочерей, одна (или две) грудь — чтобы пленить старого мангуса, и еще две груди — чтобы пленять всех людей» [Неклюдов, Тумурцерен 1982: 63]. Албасты представлялись в облике женщины «с длинными распущенными светлыми волосами и такими же длинными грудями, что она закидывает их за спину» [Басилов 1980: 58]. «Существует и представление об албасты как о многогрудом (70 или 100 грудей) <...> существе» [Неклюдов 1984: 118]. В сказке Баба-яга «рисуеться женщиной с огромными грудями» [Пропп 1946: 61–63].

В Греции молоко «в народных представлениях являлось “пищей богов”; его приносили в дар душам умерших <...> В мистических культах молоко рассматривалось как “пища возрождающихся”» [Троцкий 1926: 137]. Функция ‘кормления потомков’, приписываемая предкам, исторически восходит к выкармливанию матерью молоком ребенка. В ведийском языке “дочь” — буквально ‘сосущая’ [Мейе 1938: 187]. «В некоторых местах в верховьях Пянджа дядя по матери получал свою часть, называемую “*haqqi çir*” — “за вскармливание молоком”» [Андреев 1949: 13]. Арабы «членов одной семьи зовут “*senatotoan*”, то есть людьми, сосавшими одно молоко *toto*» [Ковалевский 1914: 33]. У галлов (Восточная Африка) «одной из первых церемоний группы в первой степени системы (возрастных групп. — *И.К.*) является ритуальное выпрашивание “молока” мальчиками такой группы у замужних женщин. <...> Им выносят разную снедь, но все подношения должны называться “молоко”» [Калиновская 1976: 34, 39].

С переходом к патрилокальному счету родства семантическую функцию ‘матери-кормилицы’ обретает ‘отец’. По Н.Я. Марру, «с наступлением патриархального строя название ‘матери’ было пере-

несено на 'отца'. <...> ури титэ — 'мать', мегрельск., чанск. титэ — 'отец'. <...> **m-dude** — **первично 'кормилица', но потом и 'кормилец'**» [Март 1935: 512, 513]. У разных племен, как, например, в индейском племени пиланга (Аргентина), «главная обязанность вождя, главное бремя, лежащее на нем, заключалось в том, чтобы постоянно снабжать по возможности всех членов общины пищей. Именно это и давало основание для характеристики вождя как отца, а членов общины — как его детей» [Семенов 1979: 105]. У ндембу «префикс пуа- (чья-либо мать) может использоваться как почетный титул при обращении к мужчинам, например вождям или великим охотникам, поскольку они "кормильцы"» [Тэрнер 1983: 77].

«В Индии <...> переосмысление молочного дерева как мужского символа...» [Иванов 1974: 127]. В Меланезии «на празднества явились странные фигуры, обладающие одновременно фаллом и грудями и представляющиеся непредупрежденному наблюдателю гермафродитами. Но туземцы резко отвергают такое толкование и подчеркивают, что они всегда представляются только мужчинами» [Пропп 1946: 95]. 'Мужское семя' семантически уподобляется 'молоку'. Родовые предки мужского пола 'выкармливают' потомков: «предка монгольских князей и Чороса (Цороса), предка калмыцких князей, находили в степи старейшины народа сосущими ветви дерева, под которыми они лежали; сына Буха-ноина находит мамэнка сосушим шерсть своего отца — быка» [Митиров 1980: 259]. «Материнское молоко и семя мужчины приравниваются друг к другу» [Семека 1970: 51]. У ндембу, «после того как женщина забеременеет, муж в течение некоторого времени поддерживает с нею сношения, "чтобы подкормить ребенка семенем"» [Тэрнер 1983: 87].

Историческое соотношение архаических образов очевидно. 'Мать' — это 'кормящая молоком'. Стадиально позднее 'кормильцем' выступает 'отец', и тогда 'мужское семя' — это 'млеко'. У сингальцев бытуют представления «об одинаковом происхождении женского молока и семени мужчины» [Семека 1972: 137]. «Согласно представлениям сингальцев <...> Попав в лоно матери, семя становится пищей для зародыша» [Там же: 120]. На Цейлоне и у ндембу в Африке «материнское молоко и семя мужчины приравниваются друг к другу» [Семека 1970: 51]. На Цейлоне «особо поклоняются

деревьям, из которых течет молочный сок (вембу, марута, маргоса и др.) и которые так и называются — *kiri gaha* ‘молочное дерево’» [Семека 1972: 117]. У ндембу «белый цвет ассоциируется с женской природой, что проявляется, в частности, в культе дерева *muđu*, из которого течет молочный сок. Это дерево служит главным символом в церемонии инициации, заключающейся в очищении после первой менструации» [Там же: 118–119]. На Цейлоне считается, что для омовения девушки, достигшей зрелости, «лучше всего употреблять молоко. <...> горшок с загрязненными вещами <...> после омовения разбивают <...> о дерево, источающее молочный сок. Участникам обряда подают рис, сваренный в молоке» [Там же: 119]. Напротив, у тода в Индии «к молоку допускаются только мужчины, женщины не могут даже готовить те блюда, в которых употребляется молоко» [Там же]. «В ряде случаев <...> в южноиндийских ритуалах <...> происходит переосмысление молочного дерева как мужского символа» [Там же: 121].

Семантику образных обобщений — «молоко», «вода (дождь)», «мужское семя» — определяют архаические мировоззренческие концепции жизни-смерти. В разных традициях роль зачинателя жизни отводится самцу-быку (быку в широком смысле, включая разные виды животных). «Бог Индра является воплощением мужской силы, он бык (*vṛśan-* — эротический термин), переполненный семенем» [Елизаренкова 1999: 152]. Образ «водяного быка» известен бхилам Гуджарата. «Во время длительной засухи бхильские женщины, взяв лук и стрелы, идут к месту поклонения богине — покровительнице деревни. На изображении богини наносят знаки коровьим навозом, после чего поют и танцуют. Затем с пением и плясками они направляются к пастухам, пасущим скот из другой деревни, и похищают, а вернее, открыто уводят быка. Быка приводят к месту поклонения богине и убивают, продолжая танцевать вокруг туши убитого животного. <...> (в обычное время бхильские женщины не должны прикасаться к луку и стрелам)»¹ [Семашко 1973: 42]. «У современных бушменов сохранились представления о дожде как о некоем сверхъестественном существе, имеющем облик быка, живущем в яме, где

¹ Ср.: «В обычае саамов устраивать инсценировку охоты в исполнении бесплодных женщин» [Ерофеева 1982: 76].

скапливается дождевая вода. Когда это существо выходит из ямы, начинает выпадать дождь» [Шаревская 1964: 43].

Но в Ригведе, кроме Индры-быка, есть еще один мужской персонаж, на который возлагается ответственность за выпадение дождя. Согласно Т.Я. Елизаренковой, есть «основания предположить, что воды могли быть враждебны Индре и преданы Вритре. <...> Вритра был *dānavá-*, то есть сын Дану, а буквальное значение *dānu-* — это “влага”» [Елизаренкова 1999: 159]. «В некоторых районах Индии, где (как предполагает Я.В. Васильков, возможно, под воздействием доарийских субстратных представлений) ответственность за выпадение дождя возлагалась не на Индру, а на мифических змиев-нагов» [Васильков 1979: 111]. В Китае, как известно, «одна из наиболее важных функций обожествленного дракона — функция божества воды, облаков и дождя. В книге “Ту сань фэнь”, появление которой традиция относит ко времени мифических владык Шэнь-нуна и Хуан-ди, сказано: “Дракон <...> может направлять тучи и дождь”» [Терентьев-Катанский 1971: 122]. В «мифологии тай драконы-наги (луанг или нгыак) являются чаще всего божествами мужского рода, а уж драконы-повелители грома и небесных вод всегда отождествляются с существами мужского пола» [Афанасьева 2010: 147–148].

«Змей Вритра, запрудивший реки, был убит Индрой, который освободил воды и пустил их течь к морю, пробуравив им русла. Таким образом, во Вселенной был восстановлен порядок (*rtá-*). <...> I, 32, 2: <...> “Он убил змея, покоившегося на горе. Тваштар ему выточил шумную дубину. Как мычащие коровы, устремившись (к телятам), прямо к морю сбегаются воды”» [Елизаренкова 1999: 152]. В образах Ригведы находит, полагаю, отражение не только мировоззренческая концепция жизни, но также архаическая картина строения мира. В Ригведе «вода рассматривалась как изначальный элемент в космогонии. В этой функции она выступает при первичном акте творения, когда больше ничего не было — X, 129, 1: <...> “Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами. Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была, бездонная, глубокая?” Главную роль вода играет и при вторичном акте творения, когда Вселенная уже существовала, но была парализована хаосом» [Там же: 151–152]. Представляется весьма существенным замечание Т.Я. Елизаренковой о том, что в «ведийской космографии, вода

была <...> элементом <...> трех частей мироздания: земли, неба и воздушного пространства (обозначаемого как промежуточное — *antáriksa*). <...> Дождь <...> относили к воздушному пространству. Граница между земными и небесными водами (а вода в РВ обычно употребляется во мн. числе) часто бывает очень смутной» [Там же: 151]. Формирование образов громовержца и его противника происходит исторически уже в новой системе мировоззрения, зарождение которой знаменует мифологема: разделение неба и земли, установление порядка. Змей осуществляет разделение/соединение Неба-отца и Земли-матери. В гимнах Ригведы змей Глубин встречается «среди перечисляемых имен второстепенных богов» [Там же: 152].

С персонификацией образов в архаическом сознании, возможно, связана семантика некоторых форм сосудов в земледельческих культурах. В Двуречье в древних текстах грудь молодой женщины сравнивалась с сосудом шаровидной формы [Антонова 1984: 128]. «В изобразительных памятниках особое место принадлежит небольшому сосуду с шаровидным туловом, узким и низким горлом и широким плоским венчиком. Во вполне сформировавшемся виде этот сосуд <...> появляется на печатях аккадского времени <...> Из горла сосуда изливается в две стороны вода. <...> Иногда из сосуда изливаются не два, а четыре потока» [Там же: 129–130]. Подобный круглодонный сосуд в иероглифике Древнего Египта являлся детерминативом слова «молоко» [Пиотровский 1964: 10]. Форма сосуда сохраняет архаическую образную семантику. Во многих традиционных культурах сохраняется связь сосудов для молока, кувшинов для воды с женским образом. В Нигерии у ибибио «для замужней женщины нет большего унижения, чем найти свой кувшин за порогом дома; это означает, что муж больше не считает ее своей женой» [Андрески 1976: 44]. «Следы о сосуде как о вместилище жизненной субстанции (в частности, в форме воды или семени), обеспечивающей рождение новой жизни, весьма многочисленны в мифологии и фольклоре Индии исторического периода» [Альбедиль 1994: 171].

Типологические параллели персонификации «небесных вод» встречаются и на американском континенте. «Дождь имеет в Перу свою “владычицу влаги” (женский род ее особо характерен), богиню с урной, из которой она проливает воду на землю; но для того, чтобы сделать это, она должна быть оплодотворена своим братом;

такой, очевидно, смысл имеет ее гимн <...> “О, богиня, твою урну брат разбил”. <...> Брат ее — это <...> *Виракоча*, центральное из божеств в Перу, творец мира <...> первоначально был богом водяной стихии, одна из его ипостасей. <...> Фурман указывает на связь имени с понятием “Жи́ра”» [Сидоров 1928: 466]. Сидоров отмечает у богини «атрибут сосуда, чрезвычайно частый впоследствии» [Там же]. У майя бог дождя *Чак* — «хранитель сосудов» [Там же]. «Чаку майев и отчасти Виракоче инков соответствует в Мексике *Тлалок*. <...> В Тлалоке имеем <...> выработанное представление о божестве небесных вод. <...> божеством рек является богиня Чальчиутликуе, сестра и супруга Тлалока <...> В кодексе Борджиа богиня рек изображена поражаемую оплодотворяющим копьем, лучом (молнией или струей дождя) небесного бога <...> В том же <...> кодексе изображена она в качестве матери, кормящей грудью человеческую фигурку» [Там же: 468, 469].

В заключение несколько слов о соотношении структурно-семиотического и историко-семантического подходов в изучении семантики. Если структурно-семиотический подход «помогает разобраться в особенностях функционирования слова в синхронном срезе» [Елизаренкова 2002: 149], но при этом объединяет разнородные и противоречивые факты в единый «текст», то историко-семантический подход, напротив, расслаивает «текст», разрушает его целостность, так как направлен на выявление этапов развития смыслового содержания архаических образов.

Библиография

- Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка (Из обычаев и обрядов тьяншанских киргизов) // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. XII. С. 78–138.
- Альбедиль М.Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
- Андреев М.С.* К характеристике древних таджикских отношений // Известия Таджикского филиала АН СССР. 1949. № 15. С. 3–19.
- Андрески А.* Старые женщины рассказывают. М., 1976.
- Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.
- Афанасьев А.Н.* Ведун и ведьма. М., 1851.
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865.
- Т. I.

- Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи. М., 1983.
- Афанасьева Е.Н.* Драконы — повелители вод и дождя в фольклорных сюжетах и религиозно-исторических памятниках тайских народов // Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010. С. 144–183.
- Басилов В.Н.* Албасты // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 78.
- Бутинов Н.А.* Общинно-родовой строй мотыжных земледельцев (по материалам Новой Гвинеи и северо-западной Меланезии) // Ранние земледельцы. Л., 1980. С. 110–143.
- Васильков Я.В.* Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (Сказание о Ришьяшринге). // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 99–133.
- Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
- Георгиевский С.М.* Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.
- Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- Елизаренкова Т.Я.* К вопросу о море в Ригведе // Петербургский Рериховский сборник. СПб., 2002. Вып. V. С. 148–166.
- Ерофеева Н.Н.* Лук // Мифы народов мира. М., 1982. Т. II. С. 75–76.
- Иванов Вяч.Вс.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* — «**конь**» (жертвоприношения коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 75–138.
- Калинина И.В.* Очерки по исторической семантике. СПб., 2009.
- Калиновская К.П.* Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976.
- Ковалевский М.М.* Происхождение общественных институтов и общественной жизни М., 1914. (Итоги науки в теории и практике. Т. X).
- Март В.Я.* Языковая политика яфетической теории и удмуртский язык. Избранные работы. М.; Л., 1935. Т. V. С. 487–533.
- Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л. 1938.
- Миллер В.Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876.
- Митиров А.Г.* Древо жизни в эпосах тюрко-монгольских народов // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (материалы Всесоюз. науч. конф., Элиста 17–19 мая 1978 г.). М., 1980. С. 259–264.
- Неклюдов С.Ю.* Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 191–219.

- Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольское сказание о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Пещерова Е.М.* Гончарное производство Средней Азии. (Труды Института этнографии. Новая серия. Т. XLII). М.; Л., 1927.
- Пиотровский Б.Б.* Страницы древней истории Северной Нубии // Древняя Нубия. М., 1964. С. 5–31.
- Плосс Г.* Женщины в естествоведении и народоведении. 2-е изд. Киев; СПб.; Харьков. 1903.
- Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.
- Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Ревуненкова Е.В.* Мифологические источники средневекового малайского памятника «седжарах мелаю» («малайская история») // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 206–221.
- Семашко И.М.* Современные верования бхиллов // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973. С. 36–49.
- Семека Е.С.* К типологии оппозиции «молоко — кровь» в ритуальных и мифологических системах Индии и Цейлона // Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 51–53.
- Семека Е.С.* Структура некоторых цейлонских ритуалов и мифов (в связи с культом деревьев) // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 115–147.
- Семенов Ю.И.* Эволюция экономики раннего первобытного общества // Исследования по общей этнографии: сб. М., 1979. С. 61–124.
- Сидоров А.А.* Образы древних божеств Древней Америки. (РАНИОН. Труды секции археологии Института археологии и искусствознания. Т. IV). Л., 1928.
- Степанова А.С.* Метафорические замены терминов родства в причитаниях прибалтийско-финских народов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 94–108.
- Терентьев-Катанский А.П.* Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. XI. С. 119–126.
- Троцкий И.М.* Религия греческого пастуха // Религия и общество. Л., 1926. С. 126–143.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Шаревская Б.И.* Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М., 1964.
- Флиттнер Н.Д.* Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.; М., 1958.

Франк-Каменецкий И.Г. Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // Язык и литература. Л., 1929. Т. III. С. 70–155.

Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. Л., 1932. Т. 8. С. 128–129.

Фрейденаберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

Цинциус В.И. Алтайские термины родства и проблема их этимологии // Проблема общности алтайских языков: сб. Л., 1971. С. 127–138.

Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.